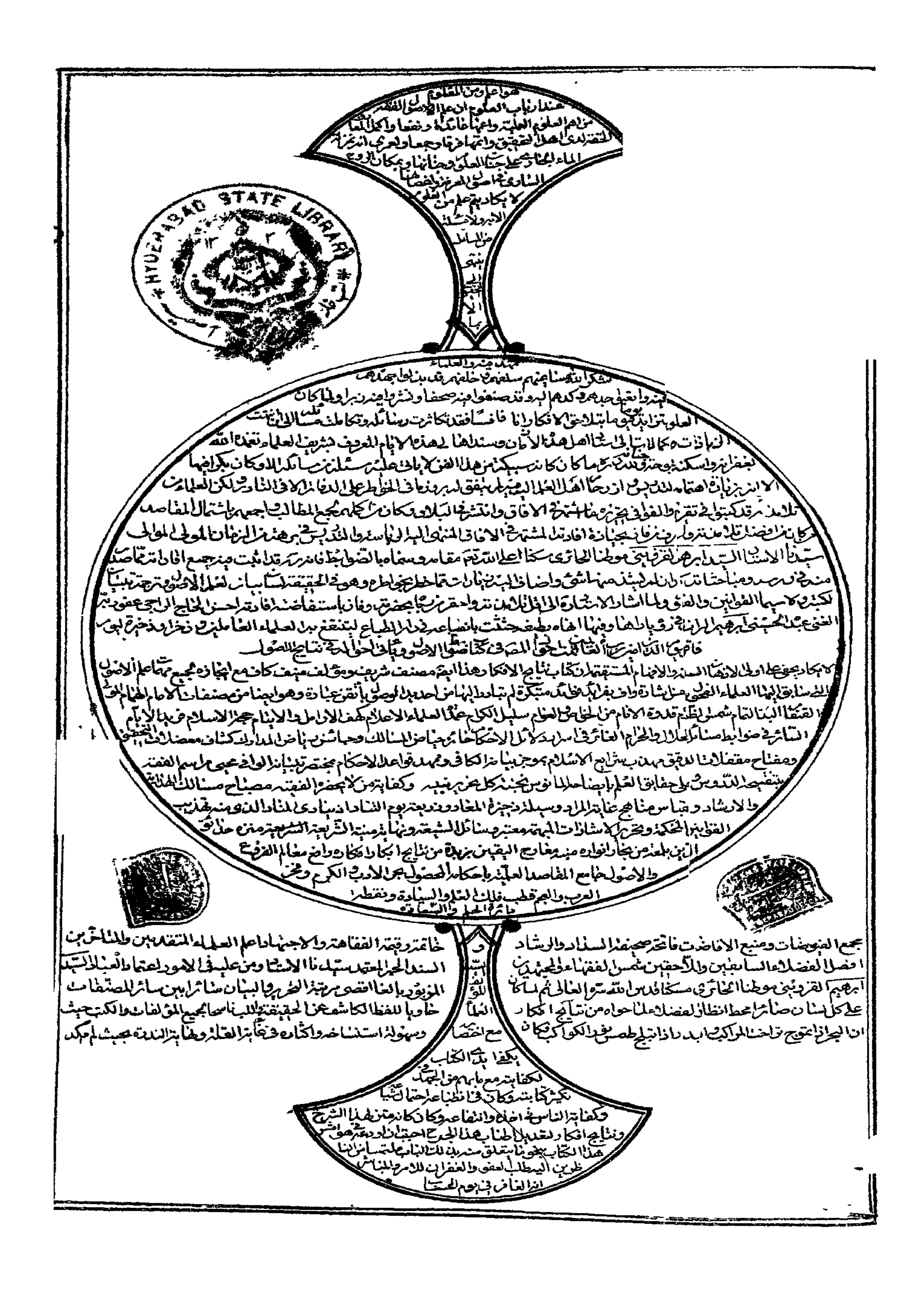


هو اعلى من العلوم
عند ارباب العلوم ان علم الاصول الفقه
من اهم العلوم العلمية واعمها فائدة ونفعا واكمل الثما
لتقر لدى اهل التحقيق واتمها فرقا وجمعا واعرى انه غرة
الماء البحار ... العلوم وجنانها ويكاد الروح
السارية في اصول الشرع واغصانها
لا يكاد يتم علم من العلوم
الا به ولا اسئلة
من المسائل
...

... منهم العلماء
شكر الله مساعيهم سلفهم وخلفهم قد بذلوا جهدهم
فيه واتعبوا جبهم وكدهم اليه وقد صنفوا فيه صحفا ونشروا فيه زبرا ولما كان
العلوم تزايد يوما فيوما بتلاحق الافكار ازمانا فازمانا فقد تكاثرت رسائله وتكاملت مسائله الى ان انتهت
انوار ذاته بكمالاته الى شتات اهل هذا الاوان وسندها في هذه الايام المعروف بشريف العلماء تغمده الله
بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه ... ما كان كانت ... من هذا الفن لا يكاد عليه مسئلة من مسائله الا وكان ... اضها
الا انه بزيادة اهتمامه للتدريس ... اهل العلم اليه ... على الخواطر على الدفاتر الا في النادر لكن العلماء من
تلامذته قد كتبوا في تقريراته ... الافاق وانتشر في البلاد وكان ... كلها جامع المطالب واجمعها باشتمال المقاصد
... افضل تلامذته ... بجيادة افادته المشتهر في الافاق المنتهى اليه رياسة التدريس في هذا الزمان المولى المولى
سيدنا الاستاذ السيد ابرهيم القزويني موطنا الحائري مسكنا اعلى الله مقامه وسماه بالضوابط فانه قد اثبت فيه جميع افادات تمام اصلة
منه في ... ومباحثاته ... ولم يشذ منها شئ واضاف اليه زيادات تما خطر بخاطره وهو في الحقيقة لسان لعلم الاصول وترجمان
لكثير ولا سيما القوانين والفرق ولما اشار الا استاذ الحائري تلامذته ... بحضرته وفاز باستفاضته افاد ... احسن الحاج الى ... عفو ربه
الغني عبد الحسين ... الى طبع ... بانطباعه ... الطباع لينتفع به العلماء العاملين ... ذخرا وذخيرة ليوم
قام فيه ... في كتاب ... الاصول ... في نتائج الاصول
لا يكاد ... المستفيدين كتاب نتائج الافكار وهذا ... مصنف شريف ومؤلف منيف كاف مع ايجازه بجميع مهمات علم الاصول
... العلماء المحققين ... فوائد متكثرة لم تبادر ... احد ... وهو ايضا من مصنفات الامام الهمام المولى
... شمس ... الانام من الخاص والعام سبيل الكلام عند العلماء الاعلام ... حجة الاسلام في هذه الايام
... في ضوابط مسائل الحلال والحرام ... الاحكام ... المسالك ... كشاف معضلات التحقيق
ومفتاح مقفلات التدقيق ... شرائع الاسلام ... الكافي ... قواعد الاحكام مختصر ... الفقه
... العلم ... وكفاية من لا يحضره الفقيه مصباح مسالك الهداية
والارشاد ... مناهج غاية المراد ... يوم التناد ... القوانين المحكمة ... الاشارات ... معتبرة ... الشريعة الشرعية ...
الذين ... مفاتيح اليقين ... من نتائج ابكار افكاره واضح معالم الفروع
والاصول جامع المقاصد ... باحكام الفصول ... الكريم وفخر
العرب والعجم قطب فلك العلم والسيادة ونقطة
دائرة الحلم والسعادة

مجمع الفيوضات ومنبع الافاضات فاتحة صحيفة السداد والرشاد
افضل الفضلاء السابقين واللاحقين شمس الفقهاء والمجتهدين
ابرهيم القزويني موطنا الحائري مسكنا قدس الله سره العالي لما كان
على كل لسان صار ... الفضلاء ... من نتائج افكار
ان ... المواكب ... الكواكب فكان

خاتمة رقيمة الفقاهة والاجتهاد اعلم العلماء المتقدمين والمتاخرين
السند المعتمد سيدنا الاستاذ ومن عليه في الامور اعتمادا لعباد السيد
الموسوم بالغا اقصى مرتبة التحرير والبيان ... سائر المصنفات
حاويا للفظ الكاشف عن الحقيقة ... بجميع المؤلفات والكتب حيث
وسهولة استنساخه واكثاره في غاية القلة ونهاية الندرة بحيث لم يكد

... مع اختصار
يكفي بهذا الكتاب
لكفايته مع ما به من الجهد
تكثر كتابته وكان في انطباعه احتمال شيئا
وكفاية الناس في اخذه وانتفاعه وكان ... لهذا الشرح
ونتائج الافكار ... هذا الجرح ... هو
هذا الكتاب ... الباب ...
... العفو والغفران ... المباشر
... يوم الحساب

فهرست ما في المجلد الاول ويشتمل على اربع وثمانين ضابطة منها في المقدمة عشر وفي الباب الاول في الفصل

تتمة فهرست المجلد الأول

فهرست ما في المجلد الثاني ويشتمل على ضوابط

الحمد لله الذي هدانا بترتيب عوائده وفوائده الى غاية مدارج الافهام وارشدنا بتهذيب زوائده وفوائده المبادي الى غاية مناهج الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل فصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المأمول ونهاية المسئول باحكام دلائل الاحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه اني بعدما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصولية ومباني الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول اجابة لمسئول بعض الفحول ورأيت كثرة رغبة المشتغلين في ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على فرائد وفوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد وفوائد لم يدع لضبطها امد بيد انه كان للبسط بعض الهم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقائقه والبلوغ الى مغالق حقائقه فسنح ببالي الفاتر ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستأنف العمل لا كسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتأليف مختصر يحتوي كل اصل منه على ما لا يحتوي عليه ابواب الفصول محترزا عن الايجاز المخل والاطناب الممل مبالغا في الاختصار مدرجا فيه من المطالب الابكار وما لم تنل اليها ايدي اولوا الابصار وسميته بنتائج الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول **المقدمة** في تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتني عليه الشيء واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشتركا بينها لفظا لفقد الجامع القريب والمناسبة ولعدم صحة السلب والتبادر الذي الاصل فيه كونه وضعيا اشتراكا تعيينيا لاصالة التأخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذي هو اعم من العلم من وجه ومن جعله بمعنى العلم العلم رعم ترادفهما لكن العرف يأباه نتايج

وضع الواضع

كتاب ضوابط الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين **وبعد** فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم اني حين قرائتي كتاب معالم الدين على بعض اساتيدي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كتبت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة في باب متشتتة غير منظومة في كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله العزيزة في هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة نجاء بحمد الله تعالى محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لي في يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وبيان من المسائل اللغوية فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتني عليه الشيء وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظاهر والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظي بين الكل او مجاز او مشترك معنوي او حقيقة في بعض ومجاز في آخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع قريبا ولا يكون شيء منهما او يكون احدهما دون الآخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر معتد به فهو مشترك معنوي لان الغالب في امثال ذلك الاشتراك المعنوي واما ان لا يكون مستعملا في القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والآخر حقيقة وان كان الثاني تعين الاشتراك اللفظي اذ لا جامع قريبا حتى يكون اشتراكا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا او كونهما مجازين بلا حقيقة منفيه بعد تسليم امكان المجاز بلا حقيقة وقوع كون الاشتراك اللفظي اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع قريب فقط فان كان مستعملا في القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوي لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظي اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اي عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع بينهما حتى يكون مشتركا معنويا ولا يمكن المصير الى الاشتراك اللفظي لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر اذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعدم صحة السلب وللتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعيني لاصالة تأخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا لا يفقهون قولا ولا تفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم والحق تغايرهما والنسبة بينهما عموم من وجه فان في الغالب الفطن لم يفهم وغالم ويصدق الاول فقط على الغافل الفطن فيقال له فهيم الفطن حيث كان بين المعنيين فهيم لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر فيقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة بكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم الحمل على النقلين من وجه كلفظ الغنا فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب والعلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغنا صوت مطرب مع الترجيع قلنا سلمنا ورود النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كونه منهم تبعا لمن يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان العمل بقول اللغوي انما هو لاجل حصول الوصف وحيث رجعنا الى العرف ورأينا ان بناءهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين ظننا بان اللفظ حيث كان بين المعنيين المنقولين عموم

موضوع



واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق للتبادر ولا التصور ولا الاعم ولانها رضه صحة التقسيم لاقتضائه صحة السلب عن التصور بكونه بالذات اقوى منها والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومة وهو اصطلاحا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم المراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى المعروف ونفسي وهو المفهوم الحاصل من اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي لنا الاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى فلو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح لغا قيد الشرعية والفرعية الا ان يجعل الافعال اعم من الاعتقادي على بعد فيلغو الاول فقط مضافا الى ان من الادلة الكتاب فيتحد الدليل والمدلول

موضوع لهذا المعنى فقط بحيث لا يخل بهذا الظن ولا يضعفه نصهم على خلافه فضلا عن حصول الظن على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح اهل الميزان كذا قال بعض الافاضل واورد علينا ان ما ذكرت من كون العلم حقيقة في التصديق للتبادر مناف لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى التصديق والتصور واما تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم كما يمكن كون التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فالامر يتجه للعمل بالتبادر وطرح التقسيم ويمكن ان يجاب عنه اولا بان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية فيتقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه واضح بشهادة صحة السلب عن التصور فيتضح ان التقسيم انه ليس بعالم وثالثا ان العلم في باب الالفاظ بناء العرف وبناءهم هنا على كون العلم مجازا في التصور فلذا الاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على اسناد شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام الملقى والمراد هنا الاخير والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة او غيرها كالشجرة فانه تعالى عرفنا ان الله تعالى تكلم مع موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه يرد النقض على الاشعري بانه تعالى لو كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ع ايضا كليما له تعالى ايضا وليس كذلك ظاهر ذلك فالمراد بالحكم في التعريف ان كان المعنى الاصطلاحي لزم اولا استدراك قيد الشرعية عنه والفرعية الا ان يجعل الاعتقادات ايضا الافعال على تكلف كما يجعل الافعال الباطنية فيستدرك الشرعية فقط ويكون توضيحا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا اتحاد الدليل والمدلول لان من الادلة الكتاب فهو نفس الكلام الموجه هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد ابحاث الاول استدراك الفقهية فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق بافعال المكلفين وهو لا يكون الا شرعية وفرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع من المكلف لا شك ان الطلب امر نسبي يحتاج الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه لزم كون المطلوب عندهم قديما وهو باطل جدا للزوم وجود التكليف بدون المكلف وهو سفه على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فتعارض بما اذا كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين وناسيا او نائما فانهم ان قالوا حينئذ بقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا هم ويجوزه الاشاعرة اباه غير مسموع وان قالوا بعدم بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك ثم انكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى امرا وناهيا مع انه امر وناه بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله تعالى يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والحق ان الايراد بن الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذاك بل غيره من المعاني لان ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسب الجزئية كما اختاره بعضهم وجعل احترازا عن موضوعات الاحكام نفيه اولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت الفقيه اذا اعتقد بالانشاءات انشاء اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الجزئية معتقدة من خطابه تعالى بوجوب الصلوة وهو الفقه قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاءات ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كما لا يخفى فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما صرفة وهي الجزئيات للكليات المتعلقة للتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان عن الفقه واما الثالث فمن شان الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان معرفة الموضوع انما هي من باب المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام والتعريف للمقصود بالذات والمبادي قد يذكر في العلوم وقد لا يذكر فيها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا خروجه ولكن يلزم على ذلك اخذ الحد في المعرف في قولك معرفة الموضوع من المبادي ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قائل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق كما هو الظاهر منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بوضعية الموضوع او ان الموضوع هو هذا فهذا يكون من النسب الجزئية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذي هو بمعنى النسب الجزئية فلا يطرد التعريف على مذهب من كون الموضوعات خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية منه لم يخرج الموضوعات الشرعية التي هي ليست من الفقه على مذهب القائل وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات المتعلقة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فيرد عليه اعتراضات الاول ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه هي نفس التصديقات الماخوذة والا لزم ان لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان الثاني انه يلزم ان يكون ماخوذا عن ادلتها فانا لا نظام له في الرجوع الى العلم المذكور في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه الثالث انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليست من شانها ان توخذ من الشارع بل الذي من شانه ذلك هو متعلقات تصديقه اي المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة الاول ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته الثاني انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر فمفاده ان علم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من

فيتحد الدليل والمدلول هذا على مذهبنا وعلى مذهب الاشعري يرد استدراك القيدين المذكورين فانه وان الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف فيحتاج الى الطالب والمطلوب منه وكون المطلوب منه قديما باطل بلزوم وجود التكليف بلا مكلف وهو سفه في مثل الصبي والناسي ونحوهما ان قال ببقاء التكليف كان تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ولا يصغى الى تجويزه اياه او بارتفاعه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث بل وان الامر والنهي هو طلب بقول مخصوص فلو كان كلامه نفسيا لزم ان لا يكون الله سبحانه امرا ناهيا وهو باطل بالضرورة ونص الكتاب بل الوجهان الاخيران واردان على من قال بالكلام النفسي وان لم يقل بان المراد من الحكم في التعريف هذا المعنى وان كان النسب الجزئية احترازا عن الموضوعات ففيه خروج الانشائية كاقيموا الصلوة وتوهم ان الفقه هو النسب الجزئية الحاصلة من تلك مدفوع بان لازمه عدم كون التصديق بالانشاءات فقها وهو نفس الفقه ثم وخروج كل الموضوعات صرفة ومستنبطة شرعية مع كون الاخيرة من المعرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها ولو قيل ان معرفة الموضوع من باب المبادي لقلنا ان المراد بها في المعرفة ان كان تصور الموضوع استدرك قيد الاحكام لانه ظاهر ان المراد بالعلم التصديق

تصور الموضوع خارج عن الجنس ... فلا يطرد التعريف على مذهب من كون الموضوعات خارجة ... فقلنا الاحكام التصديقات ... فيلزم ان اريد تصديقات نفس الفقيه تصديقه بتصديقاته الماخوذة من الشارع ... الفقه بتصديقاته الماخوذة من

الشرع لا يبقى فيها بل الفقه نفس التصديقات المأخوذة والا لم يكن الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المنفطن لعلمه فيها او يلزم ايضا فساد قيد عن ادلتها لا ان ظاهر في الرجوع الى العلم
والعلم الا ان الحاصل من الادلة علم الفقيه لا علم بعلمه وفساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان تؤخذ من الشارع او تصديقات الشارع فتصديق الفقيه بعد بيان
الشارع لا يبقى فيها بل الفقه تصديقه بمصداقية ويلزم فساد قيد عن ادلتها الا ان تعلق بالعلم كما هو الظاهر فالعلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او
بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وفساد قيد الشرعية لانه ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل مصداقاته والاحكام التكليفية استدعاء قيد الشرعية وخروج الاحكام
الوضعية مع انها من الفقه على قول ولا يمكن ما ويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه الا ان يراد الاول الثاني او التكليفية والوضعية الخمسة اي الشرطية والجزئية و
المانعية والصحة والفساد

الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناها ما من شانه ان يؤخذ من الشارع على هذا فالمعنى ان الفقه هو
العلم بتصديقات الشارع التي من شانها ان تؤخذ من الشارع وهو باطل اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصداقاته **الرابع**
ان الاحكام التكليفية كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم فهم وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم
استدراك قيد الشرعية وان خرج بالفرعية العقائد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول العقول بان الاحكام الوضعية
كلها مأولة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة معناه ان الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس ففيه انه لا يمكن التأويل
في بعض الوضعيات كما لو مات شخص عن ولدين صغيرين ووصي يكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال لهذا
الولد بالوصية لا يؤول الى الحكم التكليفي بالنسبة اليه وكما لو اتلف صبي مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفي و
الوضعي عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس وهي الشرطية والجزئية
والمانعية والصحة والفساد ففيه اولا استدراك لقيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم انحصارها
في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التي يعرف بها كون الحكم وضعيا النسب الجعلية على سبيل الاقتضاء او التخيير ويكون مآلها ومرجعها الى الاحكام
التكليفية بمعنى انه يكون من شانها ذلك فلا يرد ما قلنا في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم تكن راجعة بالفعل وان كان المراد
بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صدر من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات
فالحق ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات عن المعرف كما هو الحق عندنا وستعرف الثمرة
بقي في المقام شيء ناسب ذكره بهذا الكلام **اعلم** ارشدنا انه اختلف في عد الاحكام الوضعية فقيل خمسة وقد مر وقيل الثلث من الخمسة مع السببية والحوان
كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفي والا فوضعي من غير تحديد وقال البعض بعدم كون الصحة والفساد
من الامور الشرعية الوضعية اي ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان فان اتيان المكلف بالمامور به حكم العقل بالصحة وان لم يأت
به على وجهه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه اولا ان صحة المعاملات وفسادها موقوفان ببيان الشارع والعقل لا يدرك ترتب الآثار
وعدمه ولا يصح فيها عبارة عن الامتثال الا انه يستقل العقل بهما وثانيا ان المراد بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به العقل
كما في سائر الاحكام التكليفية التي يستقل العقل بها واما الشرعية فيحتمل معان خمسة **الاول** ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثاني** ما
اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع **والثالث** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع وان لم يؤخذ بالفعل **والرابع**
ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان
الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس بخروج التكاليف التي استقل بها العقل مع ورودها من الشارع
شيء مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيحة على ما قلناه في معنى الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الخبرية فلا يصح
قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة اما على الاول فلانتقاض التعريف عكسا بما استقل باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق
عليها انها نسب خبرية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا لصدقه على
مسئلة الاحتياط وتحمل الاعمال الذي من شانها الاخذ من الشارع مع ان العلم بها لا يبقى فيها واما على الرابع فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في
سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية
بمعانيها الخمسة ان اريد من الاحكام النسب الجزئية او التصديقات او المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك
اتية هنا واما الفرعية فيحتمل معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق من الاعمال الظاهرية او الباطنية
الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق اعم من الاعمال الظاهرية والباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء
كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الاعمال الظاهرية الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية
لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقائد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما
ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت وان انعكس بالنسبة الى الوضعيات
ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوها فان لها تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع
وخروج الاحكام الوضعية غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانها و
يكون المقصود بالذات من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام الخمسة
التكليفية الشرعية المترتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات
من تدوين هذا العلم وان بحث عنها فلكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم تكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم
جواز الصلوة معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قوله عن ادلتها
التفصيلية فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظاهر او متعلقا بما مر كالماخوذة او المستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المتفرعة فعلى الاول
خرج من جنس الادلة علم الله تعالى لان علمه غير مسبب عن سبب فخرج عن خصوص الادلة علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء

فيه بعد استدراك القيد المذكور عدم انتقاض الوضعية في الخمسة فلا عكس فان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والعلم والبلوغ والقدرة تكليفي وما عداه وضعي مثل السببية والاصح ان يراد الاحكام التكليفية صدرت من الشارع ام غيره فلا يشك قيد الشرعية واما الوضعيات فالحق خروجها عن المعرف ثم عدم كونها مقصودة بالذات من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليف و المراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع ببيان الشرع والا ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع هذا من خروج ما يستقل به العقل بل ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل وما من شانه ان يؤخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع هذا على المختار في معنى الحكم وان جعلناه النسبة الخبرية او الجزئية او التصديقات او المسائل لم يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة بل ينتقض التعريف طردا او عكسا و بالفرعية ما تعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرة وخروج الوضعيات لا يضر وبتصويرها معان ثلثة اخر لا يطرد معها التعريف والظرف في قوله عن ادلتها التفصيلية يمكن ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر وبما مر كالمستنبطة وبالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى لانه غير مسبب عن سبب ومن خصوصها علم النبي والملائكة

والملائكة
تبليغ

وعلمنا بالضروريات بل وعلم المقلد ايضا اذا كانت الاضافة للعهد فيستدرك قيد التفصيلية وجعلها للجنس حتى يخرج به علم المقلد بدعوى ان علمه ايضا قد ينشأ عن دليل تفصيلي الا ان يقول بعهدية التفصيلية علم لا يحول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى قيد زائد ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي والحكم في الواقعي فيخرج اغلب الابواب لانها ظنيات او شكيات فان جعلت العلم بمعنى الظن انتقض طردا بدخول ظن المقلد الحاصل من الادلة المعهودة وعكسا بخروج القطعيات النظرية والشكيات او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر وعكسا بالشكيات او اضرت وجوب العمل مع جعل العلم مجازا او بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر بل فسد راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل مسئلة اصولية لا فقهية او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظاهر فيصير الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية اذ اندفع بان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات ويخرج الظنيات بل الشكيات ايضا ويدخل علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعلت الحكم اعم من الظاهري والعلم بمعناه الظاهر ففيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فقها الا اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية مع ايراد اخر سيظهر قلنا هنا وجوها من القدح ذكرنا وهو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعنى الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان المظنون هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري لا يرتبط ذلك عنده المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل العلم عند تعلق القيد لا بشرط بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام عند تعلق القيد بها معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر ولو قيل ان ظاهر العلم هو الفعلي وظاهر الاحكام الجميع فلا يوجد للفقه مصداق فان حملت الاحكام على العهد الخارجي فلا معهود او الذهني او جنس الجمع او المفرد ويدخل ظن المتجزي قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره حتى في مسئلة واحدة بجعل الاحكام بمعنى الحكم ولا نقض وان قلنا بامتناعه وعدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه يستقيم التعريف بالنسبة الى كل الاحتمالات الثلاثة المتقدمة في دفع الايراد السابع عن سبيل لكي لا يبين مستيقبا

والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء والملائكة وان كان مستيقنا عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا من قيد عن ادلتها علم المقلد اذ كانت الاضافة للعهد اي الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا وان جعل الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد فقاسد لان علمه لم يخرج من التفصيلية علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي فانه اذا ورد عليه مسئلة من المسائل التجربية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي فاللمتية الآن بقي بعهدية التفصيلية نعم فلم لا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى القيد الزائد **ثم اعلم** ان في المقام ايرادات مشهورة **اولها** ان الظاهر من العلم هو القطع ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد الناشئ عن الادلة المعهودة مع انها ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع ان اهما من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح وفيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات والوهميات والثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية او الاعتقاد الراجح او ابقاؤه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية **السادس** اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعناهما الظاهر فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعناه عدم القطع بكون الحكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون المقلد عالما بكون الاحكام مدلولات للادلة فتدبر وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقاهية كاصل البراءة ونحوه مما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا ما حكم الله تعالى علي وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما حكم الله تعالى علي فهو ثابت بالنص **السابع** التصرف في لفظ الاحكام بجعله اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء العلم بمعناه الظاهر وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه الحكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية ويرد عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن ذكرنا من سوابقه وهو ان يتصرف في لفظ الاحكام بجعله بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان لله تعالى حكمين واقعي وهو المجعول من الشارع المقدس على طبق الصفات الكامنة وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعالى بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطاء هذا على طريقة الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم الى هذين القسمين ويقولون ان احكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهد وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم له اصلا فيما يرى المجتهد حدوثه له الثاني انه لما علم الله تعالى بان راي المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تعالى خلق احكاما فطابقها اراء المجتهد من باب الاتفاقية وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم فساد اخر في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون موجودا لا يمكن طلبه وتحصيله عن الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط عن دليل ظني يكون مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه تحصيل العلم وهذا الاحتمال بالبناء المذكور مراد العلامة ره من قوله ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه فظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم لا نفسه فالايراد عليه بانه يناسب مذهب المصوبة لا المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيء واحد ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا فكيف يكون طريقه المفضي اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا عين الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للمشافهين مثلا فلا بد من الخروج عن الظن قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان مخدوشا بان العلم بالاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظاهر لم ينشأ عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلق القيد اليه معرى عن وصف الظهور بناء على الاحتمال الاخير فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر وثانيها ان الظاهر من لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولا زمه ان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل تتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها المجتهد بل لا يصح التعريف بشيء من معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الخارجي فلعدم المعهود بينهم واما على العهد الذهني وجنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد المتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزي في الاجتهاد وعدمه عقلا والقائلون بامكانه اختلفوا في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان وسيجيء له انشاء الله زيادة البيان وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فقول على ما اخترناه من امكان التجزي وحجية اعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهنا ظاهران ولا على الذهني ولا على جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد

نتايج

مبض

To: www.al-mostafa.com

وكذا على القول بامتناعه وعلى القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا لم يبق الا الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم جعل العلم
بمعنى الاعتقاد ومذهبه في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان ظ كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم ظنيا وهنا جعلوه ملكيا وهو تناقض الا ان يكون
نظرهم هنا الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن ظنية العلم وعدمها وهناك الى دفع هذا الايراد من جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن
يلزم على هذا سبك مجاز من مجاز فما يعترمنا الثمانية ثم انه اعرف قد يقال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة وعنوان معنى الفقه ظاهر والادلة
من الاصول ان كان معناه اللغوي لم يطرد اذ لا يحصل بتبناء الفقه في هذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا والادلة فلا يلزم كون هذا الفن باحثا عن ادلة

الفقه لا عوارضها والقواعد شمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في الفن والظواهر الا ان يستفاد من الاستغناء عند الالباب يمكن جعل بعض القواعد مع جعل اللام للعهد الى القواعد المعهودة المذكورة في الفن المقصودة بالذات من تدوين هذا العلم التي هي عوارض الادلة واما بيان مثل مبادي اللغة ونحوها فانما هو استطراد او من باب المبادي لكن على العهد يصح ارادة المعنى اللغوي ايضا ثم انه باعتبار المعنى العلمي علم باحوال الادلة من حيث هي احوالها من جهة ابتناء الفروع عليها ونحو العلم باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فخرج المعنى الغير ها كالنحو ونحوه والعلم بمثل كون الكتاب معجزة والعلم باحوال الادلة لغير الاحكام التكليفية لما عرفت من ان الاحكام عبارة عن الخمسة فخرج عن الادلة الشرعية كادلة المواليد والاعتقاديات وقد يعبر بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وبرد به خروج ما لم يمهد بعد من مسائل هذا الفن مطلقا او خروج ما لم يمهده بعض العلماء دون الآخر ان اريد ما مهده الكل وتوجه بعض المسائل اللغوية المذكورة في الفن وان اخرج ما لا يستنبط منه المهيات بعد الاحكام لا يلائم مذهبه ان الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عن التصديق فان كان المراد بها المهيات التصورية خرجت عن حد العلم والا لم يخرج بعد الاحكام ايضا لانها نسب خبرية ويخرج ايضا مثل العلم بحجية الظن اللهم الا من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط وان اريد الاعم دخلت الاسباب البعيدة مثل ما يستنبط منه المهيات كمسئلة الصحيح والاعم وضعف ما مر انه

فيصير الاحكام بمعنى الحكم ويستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي وعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق وصحة في الجميع كذا على القول بوقوعه وعدم حجيته
واعتباره بناء على بقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وانما يحصل له ما اختراه من وقوع التجزي
واعتباره فيستقيم التعريف بالنسبة الى كل الاحتمالات المتقدمة في دفع الايراد والاول من كون العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الالتفات
او القطع بدلولها والاحكام بمعنى الظاهرية او الواقعية او الظاهرية فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره
شرعا فلا يصح ثلاثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد
الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ح **واعلم** ان الظ من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد
الاول كون العلم في التعريف ظنيا والحال انهم جعلوه في مقام دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع
الاشكال الوارد من حيث كون الاحكام في الاغلب ظنية ولم يكن نظرهم في ظنية العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد
الثاني فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله هناك بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا بمعنى ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم
على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة موقوفة على
معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين **فاعلم** ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة فنقول ان معنى الفقه
ظاهر واما من الاصول فيحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة الاصطلاحية ولا يصح التعريف بشيء من الاحتمالات اما على الاول
فلان المتبادر مما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا يختص بهذا العلم بل هو يبتني عليه وعلى غيره من العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا
يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى لما اضيف افاد الاختصاص لمعنى المبنى المختص بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرهما مما ليس مبنى المختص
بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغير الفقه ايضا مدفوع بانا سلمنا خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة
ايضا فلا يطرد التعريف مع امكان منع كون الاضافة مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلا يلزم كون المذكور علم
الاصول ادلة الفقه والمبحوث عنه انما هو عوارض الادلة لا نفسها وان اريد بها القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول ولا يطرد ايضا
وان اريد بها الظاهر او الاستصحاب ففساده اغنى عن البيان والتحقيق انك عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانه وبرهن من المطالب لتحقيق ما
هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض الادلة التي المقصود من تدوين
العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطراد او من باب المبادي فالمراد من الاصول هو القواعد
الاضافة للعهد الى القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة للعهد يصح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعنى اللغوي
فلا يختص حد التعريف بجعله بمعنى القواعد واما رسم اصول الفقه من جهة الاضافة **فاعلم** انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من حيث هي ادلة
الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة اخرى هو العلم باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة
الجنس وباحوال الادلة خرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقيد
الاحكام يخرج العلم باحوال ادلة غير الاحكام التكليفية بعد ما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن الخمسة التكليفية وبقيد الشرعية يخرج غيرها
ككون النار مطلقا مولدا وبقيد الفرعية خرج الاصولية للاعتقادية وقد يعرف بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقيل يخرج به العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فخرج بقيد
الممهدة ... الجزئيات الذوات ... بالجزئيات التصورية خارج
... علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ... الاحكام ما يستنبط منه المهيات ونحوها كمسئلة
الصحيح والاعم ... الاصل في ... العبادة ... عند الاصولية ... هذا التعريف فاسد من وجوه الاول ان المراد بالممهد
... في السابق واللاحق ... بعض المسائل اللغوية ونحوها لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم فهو يطرد وان كان المراد
الممهد سابقا لا اخرجنا كان المراد ما مهده كل العلماء ... الذي كان ... خرج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد
ما مهده البعض ... مسئلة ... سابقا ... ما مهده بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بعيد جدا الثاني
انه اخرج ما يستنبط منه المهيات بقيد الاحكام على مذهبه ... فان الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عنده عبارة عن التصديق فان كان
المراد بالمهيات التصورية خرجت عن العلم والا لم تخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب خبرية ... بعض المسائل اللغوية المذكورة فهذا
العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم ... الظن ... كون القواعد الممهدة سببا
قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس ... للقاعدة الممهدة للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قريبا ... عن الظ ... جعل السبب اعم
من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل ما يستنبط منه المهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية ... لا يتعلق
معرفة مسائل الاصول بتمهيد ... ما عرفت تعريفه لعلم فلا بد ... من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومن معرفة غايته
لعدم حصول زيادة البصيرة الا بمعرفتها **فاعلم** ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم لبيانها كما ان موضوع اصول الفقه هو
الفقه لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وح يرد على العموم ابحاث الادلة انهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة وهو باطل

بيان ... الكتاب ... الاربعة ... الموضوع ... العلم ...

فتدبر

وهو يسمون موضوع الدليل بوصف كونه دليلا احتج بخروج مثل حجية الكتاب عن ذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية وغايته الترقي عن حضيض التقليد والفوز بعليين **اصل في تقسيم اللفظ والمعنى** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن له فرد بالفعل او لا فجزئي ثم الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها لعدم صحة السلب لذا يقال ان الواضع تصور امرا كليا او جزئيا ومن هنا يظهر ان اتصاف المفاهيم بهما ليس بشرط تصورها وحصولها في الذهن بل نفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى موزون فاعل كلي له انواع ولفظا زيد كلي له افراد وخصوص ما تلفظ به عمرو جزئي وكذا المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت افراده في الظهور والخفاء من حيث الفهم من اللفظ اما متواطئ او مشكك بالتشكيك البدوي او المضر لا الاجمالي والمفتي المبين العلم

قلنا من ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من الجفر فهو ايضا دليل وكذا الاستصحاب بناء على السببية المطلقة فانه دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها فان هذا لا يوجب كونه منها وسيجيء ان شاء الله زيادة تحقيق في محله الثاني انه جعل الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو ضد لما قلنا من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات الثالث انه يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل البحث في حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام وتقريره البحث ان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه لانه يعرف كيفية استنباط الاحكام به يترقى عن حضيض التقليد ويتشبث بالفوز بالسعادة الابدية فغايته اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثيرين سمي كليا والا فجزئيا واحترزنا بقولنا قابلا عن خروج كلي لا افراد له في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه اتفق اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم لا بشرط وان لم تكن مستفادة من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد الامرين فعلى الاول هما من صفات المفاهيم بنفسها وعلى الاخير من اقسام ما يستفاد من الالفاظ ظاهر العلماء الاخير **والحق** الاول لعدم صحة السلب لذا يقال مثلا ان الواضع تصور امرا كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها الا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هو بشرط تصورها وحصولها في الذهن ام نفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان تقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى بل يجري ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان يقال ان لفظ الفاعل وهيئته كلي له افراد وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في الساعة الفلانية جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ ديز فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم في ازائها غلط لما عرفت من عدم صحة السلب **ضابطة** الكلي عند ما سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواطئ ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار التفاوت في الوجود تقدما وتاخرا وشدة وضعفا وزيادة ونقصانا وعدمه وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فان تساوت افراده ظهورا وخفاء فمتواطئ والا فمشكك وربما قيل ان الاخير فيما يكون سببا للتشكيك بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس **وفائدة هذا الاصطلاح** منها ما يظهر من قولهم ان من شرط حمل المطلق على العموم التواطئ لا التشكيك ومخالفة اهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل والدليل في الغالب هو اللفظ فاصطلحوا بما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك اما بدوي عرضي كما لو امر باتيان الماء للشرب فيجيء لتشكك ابتداء في ارادة الماء الغير الصافي من اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي في قليل يشمله اللفظ وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي عرضي في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان خفاء الفرد جعله بحيث اذا اطلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته منه لعدم احاطة اللفظ بالنسبة اليه مجملا فيدل على التشكيك بغير اللفظ المطلق واما تشكيك مضر مبين لعدمه اي يحصل خفاء الفرد بمرتبة يقضي بالاطلاق بل يخرج عن المراد بحكم المخاطب بحيث يعلم ان هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حبة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير مراد من اللفظ ثم ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه وكون لفظ اخر معه او دلالة اللفظ على المفهوم الاخر وعدمه وعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني وضده والبعض وكذا الحال في المترادف والمنقول والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده **ضابطة** اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددا او يختلفان اما الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى وحيث لم يجد له مثالا الا وان يتعدد اللفظ فقط فسمي مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المرادف والمساوي مترادفين لان الاول يطلق فيما اتحد فيه المفهوم والمصداق وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق والضاحك ان تعدد المعنى فقط فلا يخلو اما ان يكون التعدد ناشئا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاس فان اللفظ الذي كان له معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الاخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كان المرتضى رحمه الله حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولا الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة بينه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبيه المنقول والثاني اما ان يكون المعنى الاول فيه مهجورا ام لا والاول مرتجل فيصح القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل اذ ملاحظة الواضع عند الوضع عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعيينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك لذي لو تعدد وضعه كان يقول الواضع وضعت لفظ العين للذهب والفضة فالوضع مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعييني منه لا التعيني لما ذكرت وبان المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص بعدده وهو حاصل فيما مثل لما ذكرته من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا لا متعددا وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون او مترادفة والاول كان يوضع لفظ العين لمعنى والحجر لاخر والثاني كان يوضع لفظ الليث للاسد الابيض ولفظ الغضنفر للاسد المتغلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخرين متباينان وكل بالنسبة الى كل من معنييه مشترك ان اعتبر تعدد وضعه لهما والا فالمنقول ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة او مرتجلا وان لم يلاحظ المناسبة مع هجران المعنى الاول او مختلفان كان يكون اللفظ سابقا لمعنيين ثم هجر ووضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما المناسبة والى الاخر بعدمها فصار احدهما منقولا والاخر مرتجلا بقي الكلام فيما يكون

ثم اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو متحد اللفظ والمعنى ولم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ فقط فهما مترادفان كالانسان والبشر بخلاف الناطق والضاحك فانهما متساويان او المعنى فقط من غير تعدد الوضع فهو حقيقة ومجاز او مع تعدد الوضع وهجر الاول لكن مع كون المناسبة ملحوظة عند الوضع الثاني فمنقول ونقضه عكسا بانه اذا اشتهر احد المعنيين بحيث صار الاخر مهجورا سمي ذلك منقولا وان لم تلاحظ المناسبة فلا بد من عدم اشتراط ملاحظة المناسبة فيه مدفوع بان اطلاق المنقول عليه مجاز لانه شبه منقول او مع عدم ملاحظة المناسبة عند الوضع الثاني لكن مع هجر الاول فمرتجل فيصح القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل انه ملاحظة الواضع ذلك بعيد جدا او مع عدم الهجر فمشترك ويرد على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة خروج المشترك التعيني مع كون المناسبة ملحوظة الا ان يكون الغرض تعريف التعييني وخروج ما لو قال الواضع وضعت العين للذهب والفضة فانه مشترك والوضع واحد الا ان يريد من تعدد الوضع تعدد التخصيص وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة ... [illegible]

اصل في الوضع واركانه الوضع معنى مشهور وهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه فخرج بالللفظ مثل الخط والاشارة واورد عليه بان المشترك اللفظي لا
يدل على معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناشئ عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه انه يتم اذا تعدد الواضع وكان الواضع الثاني
جاهلا بالاول واتحد وكان غير ملتفت الى الوضع الاول والاصح في الجواب ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ والقرائن معينة للمراد لا مفهمة للمعنى وغير مشهور وهو تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى وهذا يشمل الوضع النوعي الحاصل في المجازات فهو اعم من الاول لكن لفظ الوضع حقيقة في الاول للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو كذلك

الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة يكون قسما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وعند تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او مجازا
او منقولا لا يخفى ان ذلك وارد على مذهب المتاخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ
والمعنى ان اتحدا هو الاعم من الحقيقة والمجاز والا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى هنا بطريق ما كان علم
الاصول مشتملا على جملة من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له لوازم الملاحظة وههنا مقامات خمسة الاول في
الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور اما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه ويراد من قولهم الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء معنى مطلق
او احد الاول فيهم منه الثاني وبالاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوهما فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شيء بازاء شيء واورد
عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها واجيب عنه بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا
فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك يتم فيما اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول او كان متحدا
ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول واما اذا كان ملتفتا مع الوحدة او عالما مع التعدد فلا يتم **والحق** في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة الماخوذ
في التعريف اما الدلالة فهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يتعين المراد وثانيهما
انتقاله اليه مع تعيين المراد فان اريد من الفهم الاول فلا ايراد اذ المعاني يفهم منها بانفسها وانما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالايراد بحاله لم
والاول اولى لان الشرح مقدم على الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا
التعريف شامل لها ايضا واعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمال الكلي في الفرد
او في الاخص منهما الحق الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو والاصل الى القاعدة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو اغلب استعمالا وحمله على
الحقيقة وحمل الاول استعمالا على المجاز عند الشك ولا يثبت الغالب استعمالا هو الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في
الاعم فقط لا قلته استعمالا الا على سبيل الانفراد بان يراد لفظ المشترك منفردا من دون ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قائل بالمجازية في الاخص
والحقيقة في الاخر بعد نفي لفظ المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الاخر لان الحقيقة والمجاز اولى **المقام الثاني**
في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعراه عن الفائدة اسقطناه من البين الثاني في بيان
اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاص والعرفي العام لان الواضع اما ان يكون واضع اللغة او لا وعلى
الثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جمعا معينا بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون كل اهل اللسان او لا يختص
بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة لذي القوائم الاربع فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا فهو الثالث **المقام**
الثالث في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين الموضوع في الاوضاع النوعية
اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي
وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصا ان يكون تحته افراد متفقة الحقائق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة
من اللافظين فهو نوع لافراده المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعا ان يكون تحته انواعا مختلفة الحقائق كهيئة فاعل فان لها مصاديق
كثيرة كضارب وعالم وقاتل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات
والمركبات اسمية او فعلية اخبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما
ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما ان يحصل بالبحث نفهم من التتبع في مثل الاوضاع ان الواضع راض باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا بعد
ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات مما ذكرناه انفا من المشتقات وغيرها من قبيل الاول ووضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق
بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات وضعها نوعي فلم يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال
المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك للمعروف من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر واما
الثاني فاختلفوا في ان الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بعنوان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئيات المتصور في ضمنه
بجملة او يكون هذا النوع المتصور عنوانا لها لا نفس الموضوع فقيل بالاخير لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون استعمال المشتق في معناه لا حقيقة ولا مجازا
لان الافراد اذا لم يكن موضوعة فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لان اتفاقهم على توقف
المجاز على الوضع وان المجاز بلا وضع باطل وفيه اولا النقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم الخاص استعماله في المسمى على هذا لا يكون
حقيقة ولا مجازا لان الواضع لم يضع كل لفظ زيد يصدر عن اي شخص بل الرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات
الموضوع هو الجزئيات اعني ضارب وناصر قلنا ان كلا منها متعدد باعتبار صدوره من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي لا
يكون حقيقة ولا مجازا على زعمنا الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد من افراد
المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي لافظ صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض كما لا يرد انه على هذا لا فرق
بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل من غير ملاحظة امر اخر بخلاف النوعي
فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف لفهم العرف لانا نرى ان القائل باني وضعت

الاستعمال فيه ثم لهم في تشخيص الواضع كلام اسقطناه لعراه عن الفائدة ثم الوضع باعتبار الواضع اما لغوي او عرفي عام او خاص وباعتبار الموضوع اما شخصي ان كان شخصا خاصا من اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا عاما كهيئة فاعل ونحوها مما يندرج تحته انواع مختلفة الحقيقة سواء استفيد ذلك من جعل الواضع او من التتبع الكاشف عن رضى الواضع ورخصته ومن هذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي كما يقتضيه العرف ام العام الاصولي حذرا من عدم كون الاستعمال الخاص لا حقيقة ولا مجازا
منه رحمه

وجهان ثم اذا شك في كون الوضع نوعيا او شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه وحدوث اصل اللغوية بل العسر بها اذ كان الواضع بشرا ثم كل من الموضوع له والمدلول
اما عامان او خاصان ولا اشكال في وجود القسمين والاول عام والثاني خاص ولا ريب في عدم وجود ما هو العكس فالقدماء على عدم وجوده والمتأخرون على وجوده
وجوده في مثل الضمائر والحروف واسم الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص لا انهما عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا وكاشفا عن [illegible]
والاصل عدم الالتفات الى الشهرة ولزوم المجاز بلا حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى الثلاثة وعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام حقيقة ومجازا ولتنصيص اهل اللغة بانها

في مثل الحقيقة في الطرفية ولا حقيقة لا بعد الاستعمال الا في الخصوصيات والحصر وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل شايخ

لفظ يشار به لا بمعنى ان كل ما يصدق من اي قائل موضوع لانه بل لا يفيد ذلك اصلا وثانيا المحل لان الواضع اذا وضع هيئة الفاعل للذات صدر منه
المبدأ فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجود له اصلا الا في ضمن الافراد فيجعله موضوعا استلزم لكون الافراد موضوعا فظهر فساد مدرك هذا القول لكن لا يخفى
دليل على بطلان اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع امر نوعي او
شخصي فالاصل يقتضي الحكم بالاول لان النوعي اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الحكيم او المخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي
لانه ان كان الاول لزم اللغوية لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فائدة النوعي فيبعد امكانهما معا يكون ارتكابا للتعدد لغوا وان كان الثاني فضلا الى اللغوية ربما لزم
عليه العسر والعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والملاحظة فكل واحد منهما قد يكون عاما
وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه
خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتأخرون على وجوده وهو الاظهر لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة
هو المسمى من وراء الجدار هو الشخص الخارجي من الغائب المذكر لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا واما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم مع ان الوضع
الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع او متعسر او لغو فان قلت ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا اللغة قلنا بضميمة اصالة
عدم النقل يتم المطلوب فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة عدم رفع المؤانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي لا يجري هذا فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين فمنهم من
يقول بان هو مثلا موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات الا انه على
التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون مؤانسة في البين حتى يقال الاصل عدم رفع تلك المؤانسة اذ المؤانسة انما يحصل من كثرة
الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعيينيا يجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان كان تعينيا ففيه اصالة
عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا يوجب عدم جواز الاستعمال في غير مناسبة
الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل اللفظ فيه اصلا ولا شك ان حصول الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل
عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الاصل ان يكون وضعيا ان قلت في هذه الشهرة
موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضعية قلنا الاصل عدم الالتفات اليها ومجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو كان كذلك لزم كون الضمائر
واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او نادر الوقوع وعلى وقوع
النادر لا يحمل ما نحن فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق المشكوك بالغالب لا النادر **الثالث** انه على قول القدماء عدم
الفرق بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ الفرق بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فان الموضوع له في الحرف
المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له هو الجزئيات الخاصة ثبت المطلوب وهو وجود القسم
الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في اللفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء ما يكون على حرف من الحروف فما يكون على اكثر
فان قلت ان ذلك يثبت كون الحرف كذلك خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي مضافا الى انه لا قائل بالفصل بينه وغيرها من المبهمات الاسمية فان
قلت تقسيم الكلمة الى الثلاثة اما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي او الاستعمال الا انه لم نقل بلزوم احد الوضعين في الكلام اما هو بالنسبة الى الوضع الاول
والتقسيم الى الثلاثة فيه غير معلوم فعليه لا يلزم ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمال فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول
الوضع الثانوي في الخصوصيات فتم مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ
في المفهوم الكلي ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرف بل هو من عند ذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا
له والا لصح الاستعمال فيه عرفا فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم يسلم انه لم يستعمل في الكلي لما عرفت سابقا من
ان القدماء على فريقين ولا يقول احد منهما باستعمالها في الكلي مضافا الى ما مر من تبادر الخصوصيات وهذا الدليل لو لم يثبت الوضع فلا اقل من اثبات الاستعمال
في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكلي بوجود علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما عرفته
قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتى على من ذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا و
الشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان نحو هذا حقيقة في [illegible] ومجاز في [illegible] الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على
مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتنصيص غير لائق الا اذا كان حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ
فيها انه يستعمل في غيرها حتى تكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضعها عاما والموضوع له كذلك لزم كونها من باب متكثر المعنى ضرورة
انها ليست بمتحد المعنى والمتكثر المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول وهذا خارج عن الكل اما عن غير المشترك
فظاهر واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك اذ لا بطلان كون متعدد المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له خاصا المتحد المعنى على
قلنا اولا ان الحد مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم المتحد او متعدد اما مطلق المستعمل فيه او مطلق الموضوع له او الموضوع
له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى ولم يدخل في الاربعة بطل الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى
وقد عدوها من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من المنحصر لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم
خامس لمتكثر المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم بالاربعة مبني على ... القدماء والمتأخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة على ما استقر

اصل في وضع المشتق المشتق يطلق على ما اخذ من شيء اخر وان كان له ما اخذ من الالفاظ ويدخل فيه المصادر وعلى خصوص الاسماء المشتقة والكلام هنا في الاخير فاعلم ان وضع المشتق نوعي جعل واحد لئلا يتعدد الاوضاع ويلزم اللغو والعسر او العذر والاحتياج وضعه قابل لقسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي او الاستقبال او الحال او حال التلبس او

القدر المشترك بين الاول والثالث او الثاني والثالث نسخه

عليه عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب فان قلت لو كان مما ذكرنا لما صح صاحب ... يكون مشتركا معنويا قلنا اولا انه اراد ان هذا مثله في عموم الة الملاحظة وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كما اقتدى بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو باطل قلنا ان اردت التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه ممنوع هذا ان قلنا بان الواضع هو البشر والا فلا ايراد من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم انت للمخاطب من للابتداء وهكذا وتلك المذكورات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي وبقي بيانه ان الغرض الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق **ضابطة** المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء اخر وان كان له ما اخذ من الالفاظ ويدخل فيه كل الافعال والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة هي ض ر ب مثلا بالترتيب وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس مواديها المصادر لان المصدر ليس ماخوذا في المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحدة من تلك الهيئات وقد يطلق على خصوص الاسماء المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق والثاني في ان الة الملاحظة فيها ما هي والموضوع له المشتق ام لا والثالث في انها حقيقة في الماضي ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع سائر الهيئات غير المصادر وحدها لئلا يلزم اوضاع لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو والعسر او العذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي وقلة الحادث في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له الخاص في الالفاظ اختلفوا في ان وضع المشتقات من هذا الباب ام من باب الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصية هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل الخصوصية الاضافية كضارب فان قلنا بان ما وضع له هيئة ضارب عام كان مفادها من اتصف بالمبدأ وان قلنا انه خاص كان مفادها من اتصف بالضرب ولكن من اتصف بالضرب ايضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ وكليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ وكون الاول كليا منطقيا والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يراد به التوزيع او التعميم بمعنى اني وضعت ما كان على زنة فاعل او كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ اي مبدأ كان ولازمه صدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدأ ما كالقتل والعلم وغيرهما بعينه كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الاخر او اني وضعت ذلك لكل من قام به المبدأ بنحو التوزيع والمقسم فينقسم كل من هذين القسمين من الاول الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع فبقي صور اربعة فنقول بان كلا منها صحيح لا باس به والمشتق قابل لكل منها وان الوضع على التقادير الاربعة عام كالموضوع له ونحن نقول في صورة كون الموضوع له كليا منطقيا سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا نمنع الصغرى اي كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ونسلم الكبرى على ذلك التقدير اي كون الوضع والموضوع له عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اي كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلمة واما الكبرى اعني كون الموضوع له عاما كالوضع ممنوع بل الوضع عام والموضوع له خاص اما الاول اعني منع كون الموضوع له في المشتق كليا منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدأ الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص متصف بمبدأ خاص من المادة بعلم ان هذا المبدأ الخاص لعينه من المدلول عليه بالهيئة هو الضرب واما على ما يقوله هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص متصف بالمبدأ الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدأ الكلي بمبدأ خاص معين في الخارج عن معنى من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدأ وعندنا شخص متصف بمبدأ خاص لكن يعلم تعيين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا **الثاني** انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه عرفا بلا استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستفاد من ضارب هيئة ومادة الشخص المتصف بمبدأ الضرب وهذا لغو وهجو واما الثاني اي منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بانه العام الاصولي فلما مر من ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصية الاضافية لا الحقيقية والخصوصية الاضافية هنا انما هي افراد العام الاصولي الموضوع له بالفرض المتصور اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك الافراد فاذا اراد الوضع لتلك الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لاحظ الكلي وجعله الة لملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها **والحق** ان وضع المشتق قابل لقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص و

اما الثالث فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال او الحال والاستقبال وعلى التقادير المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يقع على من ضرب في الامس ضارب ويراد انه ضارب الان اي يراد به معنى ضرب يعلم انه كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فيتصور فيه تلك الاربعة ايضا فذلك ثمانية واما الحال كان تقول زيد ضارب وتريد به انه ضارب حالا

انصاف ... نسخه

النظر

ثم المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بينها الاخير عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على
وجهين ومحل النزاع من تلك الاستعمالات غير محرر والاصل فيه التوقف لقاعدة التوقيف ان لم يكن في المسألة قدر متيقن في كونه حقيقة والا فنفيها الحقيقة فيما عداه
باصالة عدم الاشتراك وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر اكل الجيف وغيره

ذكروا في استعمال المشتق منها النقضي عنه المبدأ اولا كثيرة واطالوا الكلام في نقضها وابرامها منه رحمه

النطق فاما يراد هذا الزمان من اللفظ ام الخارج واما حالة التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق المتلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من
اللفظ كالرابع في الماضي والمستقبل والثاني في الحال واما القدر المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدأ من الذات حالا
او ماضيا واما القدر المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تقيد
حقيقة الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة تقيد اتصاف الذات بالمبدأ حالا فحالا وان ملكة فملكة وان حرفة فحرفة بان يستعمل المبدأ في
الحال او الملكة او الحرفة ثم انه قد يقال ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي والاستقبال كذلك وفي
القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو في القسم الثاني من الماضي وقد يقال المشتق حقيقة في حال النطق فقط وقد يقال ان القسم
الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع واما القسم الثالث من الماضي والمستقبل فمسكوت عنه في كلماتهم وقد يقال ان المشتق حقيقة في
القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول من الماضي لا ريب في كون الاسناد فيه مجازا اتفاقا لانه اسناد الى غير من هو له واما مجازيته لفظا فالظاهر
فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط في حال التلبس مطابقته في النسبة
الحكمية مع زمان الاتصاف بالمبدأ فمجاز ايضا وان كان المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدأ بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدأ وان لم يكن
فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة عكس مرا
كون المشتق حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه ليس مورد علم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من
كل تلك الموارد المذكورة وكذلك لا مورد علم فيه تفصيلا بمجازية لفظ المشتق فيه اتفاقا وكذا محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف ثم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني
من الماضي محل النزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتمييز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروه تحتها البول
وتفصيله ان اطلاق المثمر على الشجرة متصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة
بالنوع فان كان المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي
او القدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا الفرق ان يجعل المراد من اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق
حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود ملكة الثمرة ولو لم توجد فيها بالفعل ما لم ينتقل الملكة بيبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان
الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا الفرق ان يجعل المراد من المثمر الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة
قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة وغيرهما ان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس وان جعلناه حقيقة في حال التلبس وان جعلناه
حقيقة في الماضي خاصة او ايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة وصدق الشجرة عليه وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر اكل الجيف
فان اكل الجيفة قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون نوعيا فقس حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسألة كثيرة اثنان منها التعميم
وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل المتأخرين منها انه حقيقة في ما انقضى عنه المبدأ
مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل المتأخرين منها انه حقيقة في ما انقضى عنه المبدأ اذا كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار و
مجاز في غير ذلك كالضرب والطعن لانه لو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ في القسم الاول لانه يقال لمن هو مشغول بالتكلم انه متكلم وان كان بعض الكلام
منقضيا وليس مراده ان المتكلم في الامس يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين السيالة وغيرها ولم يصح تمثيله ولم يطابق مطلوبه فليتامل
ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدأ اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايضا دون ما اذا كان من
الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك ان الحدوثي اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من اجزاء كالتكلم حيث لو اراد
الشخص الاتيان بالفعل الاخير انتفى الاول كالاخبار بخلاف الحدوثي فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايضا كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرأ على
المحل ضد وجودي فليس بحقيقة وبين ما لم يطرأ فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدأ ثم
الاصل في المسألة التوقف لقاعدة التوقيف ان لم يكن في المسألة قدر متيقن في كونه حقيقة والا حكمنا باختصاص الحقيقة به ونفينا الحقيقة في غيره باصالة
عدم الاشتراك كان لنا ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل اما من جهة كونه حقيقة
في حال النطق فقط او في حال التلبس او في القدر المشترك بين الماضي والحال والحاصل ان كونه هنا في الجملة حقيقة اتفاقي ظاهر ومع الشك في
كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا بطريق هو محل النزاع يصير تعدد الوضع مشكوكا فينفى بالاصل **واما تحقيق الحق فاعلم** انه يمكن ان يقال
المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة سلب ضارب عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدأ فيصح ان يقال لمن ضرب
امس انه ليس بضارب وكذلك المستقبل فمن تركب عدم صحة السلب وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك وثانيهما تبادر الحال من قولنا زيد ضارب
او قائم او جالس وفيهما نظر اما الاول فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بل هو لم يستعمل الا في المتلبس بالضرب فاندرج ذلك
في افراد التلبس وصحة السلب انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة الاسمية
انك لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايضا كقولك هذا خمر واما الثاني فلما ذكرنا من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق بل من الجملة ويمكن ان
يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم التنافر في مثل قولنا زيد قاتل عمرو مع صدق القتل قبل ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال
ان زيدا ليس قاتل عمرو **الثالث** ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس واللفظ المستعمل في معنيين ان لم يوجد بينهما مناسبة فاللفظ مشترك لفظي بينهما

والحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسه به كائناً ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب واتفاق النحاة
على افتراق الاسم من الفعل بان الاول لا يدل على الزمان وضعاً بخلاف الثاني وهذا نص في النسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا وبمعنى المستقبل كذا لاحتمال
ان يكون المراد المعنى المجازي في مقابل الحقيقة فيما عدا ما ذكر والاصل عند امن الاشتراك وعملاً بتبادر الغير المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدأ لكن المبدأ ان
كان حالياً استفيد التلبس به او ملكياً فكك وهكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس
بالمبدأ ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم ونحوها مشتركة بين الاثنين والثلاثة كما في القاري فانه يراد منه الحال والملكة والحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب فلابد
هم كلها حاليات لكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صار
من ملاحظة الموارد

اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية والخارجية

الاصح وضع الالفاظ للمعنى لا بشرط لا المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا للامور الخارجية كك ولا التفصيل بين ما لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ولذا يصح السلب بعد تبين الخطاء ويحكم بامتثال المامور مضافاً في الاعتقاد الثالث الى النقض بمثل المعدوم وتظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال في الاتيان بالمعتقد نتائج

وان وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكك وان شك في ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل فالحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم بالملاحظة
حكم بالمجازية فنقول ههنا ان المناسبة موجودة ومن الظاهر ان مستعمل المشتق في الماضي يتوهم من ان يكون بطريق خصوصية الماضي والقدر المشترك بينه
الحال فانا نفرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة **الرابع** ان النحاة قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكم كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فيظن من ظواهر كلامهم
الحقيقة في الماضي **الخامس** انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجازاً بلا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون المتكلم على المشغول
بالكلام وان كان متنفساً او ساكتاً قليلاً او وان لم يكن ساكتاً ولا متنفساً ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة الى الكلمات المتقدمة اطلاق له على الماضي
ولا يمكن الاطلاق الحقيقي بالحال الآن اذ الكلمة بمجرد وجودها ينتفي فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بلا حقيقة
لعدم استعماله الا في الماضي فلابد ان يكون حقيقة في الماضي وثبت الامر في غير المصادر السيالة بعدم القول بالفصل اذ ذلك التفصيل انما نشأ من المتأخرين
والا فالمتقدمون مطبقون على عدم الفصل **السادس** انه لو كان مجازاً في الماضي لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة
ويثبت الامر في الباقي بعدم القول بالفصل **السابع** انه لو كان مجازاً في الماضي لزم عدم جواز الاستدلال باية السرقة والزنا اذ المراد القطع والجلد
بعد السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب بهما **والجواب** عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته **فاعلم** ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا
على اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسه كائناً ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وذلك من لفظ الضارب الممنوع من وراء الجدار كما
في العالم والقائم والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن التلبس بالمبدأ في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا يصح
ان يقال لمن ضرب امس انه لم يكن ضارباً وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غداً انه لا يصير ضارباً ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بان الاسم لا
يدل على الزمان وضعاً بخلاف الفعل وهذا نص في النسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا وبمعنى الماضي كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي
اذا ظهر ذلك قلنا انه بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر فتبادر الغير بالنسبة الى الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة الحاصلة
في التلبس علمنا انها لا تبطل ان تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكمة بالحقيقة في الماضي مضافاً في الاول الى وجود التنافر ولكن لا يظهر كثيراً الا انه لذلك لو
اثبت بلفظ امس المعين للزمان المستفاد من الامس كقولك زيد ضارب عمرو امس يحصل التنافر ظاهراً بينهما سلمنا عدم وجود التنافر ولكنه لعله لاجل كون
المجاز مانوساً فان دلالة عدم التنافر على الحقيقة اغلبي والا فقد يوجد في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر الذي هو قطعي للقطع
بعد وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قاتل عمرو المضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك
كقولك زيد اسد يرمي بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان ويكون عين السلب وليس قرينة خارجة عن اداة السلب كما هنا وفي
الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلاً وظهور الملاحظة جلية انما هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك
فيما نحن فيه الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند
العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى الذي هو قد يشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلم الا ان حمل المطلق على الفرد
الشايع الظاهر انما هو لكونه قدراً متيقناً وذلك لا يتصور هنا للدوران الامر بين المتباينين اذ عند احتمال ارادة الفرد الغير الظاهر اي ارادة الكلي في ضمنه
لا يحصل التيقن في الفرد الظاهر سلمنا لكنه لا يعارض النص المذكور انفاً وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبساً بالتكلم ومعنى
التكلم ليس ايجاد الكلام حتى لا يصح ان يقال لمن تنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالاً حقيقياً حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلاً اكثر
من التنفس في البين بل هو الاشتغال بالكلام اشتغالاً عرفياً فيصح ان يقال المتكلم المتنفس بل الشارب في البين فالتلبس به انما هو بحسبه وليس ههنا مجاز
بلا حقيقة بل حقيقة لارادة حال التلبس وفي السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حال النوم ايضاً في خزانة الاعتقاد وفي السابع الى انه فهم
المعنى هنا للقرينة وهي ظهور ان القطع دائماً او غالباً يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا **وتفصيله** انا نقول ان المفرد من المشتق لا يتبادر
منه الا حال التلبس وهو معنى الحقيقي ابداً ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية
والشاهد على فهم الحالية من التركيب الحالية انه يفهم وان وضعت موضع المشتق جامداً وقد يستفاد مطلق الاتصاف بالمبدأ كقولك كرم العالم واهن
الجاهل وهذا يكون غالباً في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة التركيبية المضي وهذا يكون غالباً في الصفات الغير الثابتة الغير
الثابتة الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا والاية من الاخير وذلك لا ينافي كون المشتق حقيقة فيما ذكرنا ثم ان التمسك بعدم القول بالفصل في الثلثة
الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث
افادته الحال احياناً او الملكة او الحرفة فتفصيله ان المستفاد من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدأ لكن المبدأ ان كان حالياً استفيد التلبس به او ملكياً فكك وهكذا
ولكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد
كالضرب والعلم والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط والنجار
ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين او الثلثة كما في لفظ القاري
فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب وهكذا لابد من ملاحظة الموارد **ضابطة**
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام لنفس المعنى لا بشرط شيء من
الامرين ام الالفاظ التي لا مصداق لها في الخارج كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور الذهنية بالوصف المذكور وما سواها للخارجية كذلك على اقوال

ونظر

اصـــل في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية او المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر ودوران الاستقراء ولزوم تارة العقل ولزوم كون مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل والنسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص في الشبهة المحصورة **اصل في تعارض العرف واللغة** اذا تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اللغة لاصالة تاخر العرف او العرف كما هو المشهور للاخير او التوقف وجوه والاوجه تقديم اللغة لان مرجع التعارض للاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع ثم لو قال اللغوي في اللغة كذا و في العرف كذا احتمل تقديم العرف نسخة المتعارض العرفية

وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمروا انه زيد فاكرمه فعلى الاول هو ممتثل بخلافه على الثاني وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصلوة الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القائل بالوضع للامور الخارجية والتصويب على مذهب القائل بالوضع للامور الذهنية والحق في المسئلة هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر منها نفس المعنى لا بشرط بلا تقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد ولا بحصوله في الخارج وثانيهما الاستقراء فانا لما تفحصنا وجدنا الواضعين من حين الوضع لا يعتبرون الا النفس العنوان مثلا فاختبر نفسك في تسمية ولدك زيدا فانه الحجة للشكوك وهو في اوضاع اللغة بالغالب فان قلت لو لم تكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو راينا شبحا من بعيد واعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو فقسمه اولا انه زيد ثم عمرو وليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا اولا ان هذا لا ينافي كون الالفاظ موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ والتعبير عنها بها انما هو باعتقاد المتكلم اذ لا سبيل له الى الواقع في التعبير عنه الا بمطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر وثانيا نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر او مطلقا فان قال بالاول فالدليل مقلوب عليه اذ لو كان كذلك لما تغير الاسم وان قال بالثاني فيلزمه خلاف المتبادر وانه لو كان كذلك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد ولا انه زيد في المثال المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باعطاء زيد درهما ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمروا المعتقد ولا انه زيد حتى يعلم هو وانه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الخارجية فاولا بانه خلاف المتبادر وثانيا بالنقض بالفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالعدم واما بطلان مذهب المفصل فللتبادر والاستقراء المذكور بل هو يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية ام المعلومة وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال لان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور المعلومة يقول انه لو امر باعطاء درهم للعالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الا اعطاء لا بعد علمه بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص عنه اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من علمت انه نحوي اما من يقول بالوضع للامر النفس الامري فهو يقول في المثال بوجوب الفحص عن العالم النحوي من باب المقدمة اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع عالما نحويا علمت به ام لم تعلم فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن ان قال في المسئلة السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل المعلوم فان قال بالاول لم يلزمه الفحص وان قال بالثاني لزمه وكذا من يقول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا فحص عليه والقول بوضعها للامور النفس الامرية فلا يلزمه الفحص فالنسبة بين كل من الذهني والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول **الثاني** يظهر ثمرة النزاع في لزوم الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثل الامر باجتناب الحرام مثلا في الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا فان قلنا فيه بان الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري ومنصرف الى المعلوم بالتفصيل فكذلك وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري وليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة ولعل جعل التخطئة والتصويب من ثمرات هذه المسئلة افضل كلام **الثالث** الحق وضع الالفاظ للامور النفس الامرية للتبادر والاستقراء المتقدم وايضا لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن بشخصه معلوما عنده وامكن تعيينه بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامور النفس الامرية لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لانه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه فلا كلام واما يستمر الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا لعدم لزوم الاجتناب اوبين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات اوتركه جميع المحتملات اذا كان الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دائرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب وان لم يكن كذلك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا حكم بالتخيير مع الفرعية كما سيجيء انشاء الله مفصلا **ضابطة** اختلفوا فيما اذا تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متاخر بالقطع عن زمن صدور الخطاب عن الشارع واما مقدم عليه بالقطع بان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا نقطع بتاخر العرف عن زمن صدور الخطاب سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا نقطع بهجر اللغة قبله لا اشكال في الصورة الاولى في تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية والكلام انما هو في الثالثة وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص عن القرائن فان وجد القرينة على المراد فهو والا فان كان للشارع في هذا اللفظ اصطلاح خاص حمل اللفظ عليه والا فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخلو من امور خمسة اما ان يكون معنى عرف زمان ذلك الشخص معلوما او اللغة مجهولة لعلمنا بمقتضى العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل وهذه الصورة ليست محلا للنزاع لانه لا معارضة باصالة تاخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة اذ تلك الصورة لا تخرج عن صور اربع لانه اما ان يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة مع الشك في معنا المستعمل فيه او يعلم عدم الاستعمال اللفظ فيه لكن مع القطع بعدم وجود ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعمال ذلك اللفظ في ذلك الزمان ووجود معنى عنه فيه ولكن لا نعلم انه ذلك اللفظ ام غيره او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا فاما الصورة الاولى فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تاخر الحادث بوجهين الاول انه مستلزم لتحقق الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض خلافا لما عدا اصالة عدم النقل **الثاني** انه باتفاق مني ومنك ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك انه هل هو ذلك المعنى العرفي

في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية ام المعلومة

في تعارض العرف واللغة

اصل في تعارض عرف السائل والمسئول اذا تعارض عرف السائل والمسئول ففي تقديم عرف السائل او المسئول او بلد السؤال مطلقا او ان وافق عرف السائل او لبلد
وافق عرف المسئول او ان وافق عرف احدهما او التوقف وغير ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسئول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل به
فيهما اما عالمان او جاهلان او مختلفان ثم المسئول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت
الى غير ذلك من المرجح الكل بناء العرف وحكم الفرق الغافلة كما لو كان المسئول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور عقلا حمل كلامه على اصطلاحه نتايج
الاقسام ...

اعلم انه كما ان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذا الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تاخر الحادث الذي مرجعها الى اصالة عدم تقدم
الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي
والوجه ظاهر واما الثالثة فيحمل فيها ايضا بالعرفي لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تاخر الحادث واما
بكون عكس ذلك اي يكون معنى عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل في زمان
المعنى الاخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول الفقاهية لعلمه واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم بانهما
فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب او يحمل كلامه
الشرع على العرف فذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فيه فقيل بتقديم اللغة لاصالة تاخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف واجيب عن اصالة
تاخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه وهيهنا المشهور تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع
مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف
يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المختلفة معانيها العرفية مع اللغوية مع وجدان عرف الشارع
على طبق عرف المتاخر فهو وهم لانه ليس لها صور معدودة وان اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان
الشهرة حجة اذا لم يعلم مستندها ولا فساد مستندها وهيهنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجيتها
في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة واما التوقف فحجته تعارض
الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة الينا
من متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة او بعده بقليل على هذا نقول اولا ان الفضلاء الاعلام من تدوينهم الكتب
اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاورات عرفه فيجب تقديم
اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة في الزمن
السابق على زمنهم المهجورة في عرفهم كقبل زمن النبي من اوايل العرب ولا نقلوا ايضا عن العرف المتاخر عن عرفهم لانه لا يتصور واذا تبين ذلك ظهر ان
التعارض بين العرفيين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع الذي يسمونه لغة فيحمل كلام الشارع على العرف الاول
الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد ولازمه تقديم اللغة وقد ظهر ما ذكر المقامات الاخر وهما ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال **ضابطة**
اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسئول فقيل بتقديم عرف السائل وقيل بتقديم عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف
بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل باقوال اخر والتحقيق ان هيهنا صورا لان كلا من السائل والمسئول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا
فيهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان من تلك الاربعة وهما صورتا علم المسئول باصطلاح السائل سواء علم هو باصطلاح المسئول
ام لا لكل منهما اربع صور لان المسئول اذا علم باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا
يلتفت اصلا فهذه ثمانية مع الاثنتين الباقيتين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسئول او بلد السائل او بلد غيرهما تبلغ ثلثين والثلثون
مع ملاحظة كون مدلول اللفظ الصادر من المعصوم من المقادير والموازين او غيرها يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسئول جاهلا
سواء كان السائل عالما ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسئول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرها فهو تقديم
عرف المسئول في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه
بقي هيهنا صورة وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسئول عالما به فسواء علم المسئول علم السائل باصطلاحه او عدمه او كان شاكا
او غير ملتفت وسواء اعتقد المسئول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر سيجيء حكمها انشاء الله واما
اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسئول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل باصطلاحه او غير
ملتفت بعلمه به قدم عرف المسئول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف تحمل رواية الف ومائتي رطل على العراقي حيث سئل المعصوم عن الكر والسائل
عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم سئل عن الكر في مكة فاجاب بستمائة رطل وذلك محمول على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي فلا
يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الف ومائتي رطل عراقي فذلك قرينة الحمل في الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني
وان كان معتقدا بجهله به قدم عرف السائل لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسئول الاغراء بالجهل ولغوية كلام المسئول وان كان شاكا
فلو كان شكه بدويا يزول بملاحظة كون اغلب الواردين في البلد عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسئول والا فالتوقف لان بناء العرف في تعيين
الموازين والمقادير تعيينها فاذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مطلقا سواء اعتقد
المسئول علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومعاهدة لو وقع السؤال في بلد غيرهما فالمسئول اما ان
يكون عالما بعرف ذلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى
التقادير الاربعة اما ان يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام ستة عشر فان كان المسئول معتقدا
بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مطلقا وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال الثمانية من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مطلقا

في تعارض عرف السائل والمسئول

اصل في اطلاق الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد بيسير انما هو من باب المجاز للتبادر وصحة السلب ولزوم التسلسل لولا
فلا تسامح في الشرعيات وان حصل التسامح في العرفيات في الامور الحقيرة وذلك اما للاحتياط او للاصول اللفظية **اصل في الحقيقة الشرعية** تطلق المتشرعة على كل من تدين
بدين الاسلام ولو عاميا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعيينا ام تعينيا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه
لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي واما التفويض الوارد في الاخبار فمن باب الاذن في بيان الاحكام على طبق المصالح لا جعل الحكم كما مر ثم الالفاظ التي اختلف في ثبوت
الحقيقة الشرعية فيها قد استعملت في المعنى الشرعي في لسان الشرع ولو مجازا الا انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد شروط وقيود ثبتت من الخارج كما هو مذهب القاضي نتائج

في اطلاق الفاظ المقادير على الناقص والزائد بيسير

اي في كل الاربعة وان اعتقد بجهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحه ايضا قدم عرف السائل والا فالتوقف مطلقا اي في جميع الثلاثة الباقية وان كان المسؤل
جاهلا بعرف ذلك البلد فان اعتقد جهل السائل باصطلاحه حكم على عرف بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلاثة الباقية
هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسؤل عارفا بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسؤل فهذا ايضا ينقسم الى تلك الاقسام
وحكمها حكمها بعينها واما الصور الست عشر التي بقيت في صورة كون المسؤل جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسؤل بعرفه
فحكمها حكم الست عشر السابقة بلا تفاوت الا في شاذ من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر
عن الامام ع من المقادير والموازين والمساحات وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بعدد الاقسام السابقة والاحكام ايضا كما سبق لكن الصور
المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسؤل عالما بعلم السائل بعرفه
ويعرف ذلك البلد فالحكم هنا التوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف ذلك البلد واستخراج احكام الصور بالرجوع الى بناء العرف لشدة
ان تلك البلد كون انما هي الاقسام المثمرة والا فالاقسام ترتقي الى خمسمائة **ضابطة** اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد بيسير هل
هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح البحث برسم مقامات **الاول** في تشخيص اصل الحقيقة والمجازية والحق انها حقايق في المقادير
والموازين المعينة واطلاقها على الناقص وعلى الزائد على سبيل المجاز والمسامحة للتبادر في التمام وصحة السلب عن الزائد والناقص وما يتراءى في بادي النظر من
التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن او الغفلة عن الزيادة والنقص لانهما مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال
باتيان مثقال من الحنطة اذا امر باتيان من منها **الثاني** في انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول للاصل
فتوكونها من الغلبة الحاصلة متدرجة قطعا **الثالث** في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايضا لو شككنا في حال العرف او علمنا بكونهم
شاكين في جواز المسامحة وعدمه ام لا بل المرجع هو الاصول التعليقية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز وح فهل المرجع الاصول اللفظية ام العملية
للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك بذلك **الرابع** في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يتصرفون الصلوة في اقل من ثمانية فراسخ
بشبر هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المداليل
الحقيقية لتلك الالفاظ فيه اشكال من ان الالفاظ حقايق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف
غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز
المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى
الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم القواعد اللفظية مع
القواعد الاصولية العقلية لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط **الخامس** في ان مسامحتهم هل هي جارية في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامحون
في بعض الموارد كالمسافات والموازين والمد ونحوه **وليعلم** ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين ساعة وعلى قطعة
من الزمان السابقة فيها ويشهد لهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربعة فراسخ مع الرجوع ليومه لكون مذهبهم كفاية الرجوع في الليل في لزوم
القصر ولو كان مع الذهاب فيها ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد
الغروب بمقدار ساعة فصاعدا بيسير وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في مجازيته في الاطلاقين الاولين انما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة
في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول في الالسنة ايضا حقيقة فيه ومما ذكر يظهر وجه الاشكال على جماعة من العلماء حيث
حملوا اليوم في قوله ع صبيحة يوم على يوم الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاقات اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل وثانيهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه لكن
التبادر من تركيب قوله صبيحة يوم هو صبيحة يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف بين يوم الصوم بعد من ثمانية فراسخ **ضابطة** في الحقيقة الشرعية
وفيها مقامات **الاول** في بيان معنى لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا
والثاني موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة تعيينيا كان ام تعينيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع
واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي ع غلط وما يقال من انه زاد في اليومية سبع ركعات وانهما من النبي ع وانه سن
غسل الجمعة وانه ع فوض بعض الاحكام اليه ع فمعناه انه ع فوض بيان الاحكام المخلوقة لتابعة للصفات الكامنة المبهمة لما اعطاه الله تعالى من القوة
القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق الاحكام الى
النبي ع فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة القادرة المستلزمة للبيان الاجمالي نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى
المبين عليه ع اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لا يصح اطلاقه على الائمة ع بل على العلماء ايضا الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيانا مختصا
بالائمة ع **الثاني** في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز
ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشرع والزوائد شروط وقيود ثبت من الخارج كما عن القاضي وثمرة هذا النزاع تظهر
في اجراء اصل العدم في ماهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مط سواء كان الشك في الاجزاء المقومة او غير المقومة او في الشروط بخلاف غير
القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مط وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء المقومة واما في غيرها فيجوز مط شروطا كانت او اجزاء
للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم وغير المقوم هو ما ينتفي بانتفائه المطلوب ان صدق الاسم فيجوز اجراء الاصل مط على مذهب القاضي

في الحقيقة الشرعية

كلٌ [illegible] ... الاخرى لشرط مصليا الا ان يجعل الدعاء اعم من اللفظي والقلبي لان تقييد المطلق بالمنفصل في الاوامر مجاز الا ان يكون الكلام لغير بيان التقييد كالامر بالاطلاق بعنوانه الاصلي [illegible] الاركان ثم تظهر الثمرة فيه وبينهم في اجراء الاصل في الاركان وفي الحمل على المعنى اللغوي عند فقد القرينة قبل القائل بالحقيقة الشرعية ثم بعد ثبوت استعمال الشارع في لفظ بالوضع في كل الالفاظ تعيينا ام تعينا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين مطلقا او في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي غيرها في زمن الصادقين او عدم الوضع مطلقا وجوه تاتي

انه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق المهية لتحقق مدلول اللفظ وصدق الاسم واما الشك في التكليف في التقييد والاصل يقتضي البراءة والاطلاق بخلاف الصحيحي مطلقا والاعمي لو كان شكه في الجزء المقوم لعدم تحقق المهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واصالة الاشتغال ثم ان تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمي لانه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء كلها مقومات وكذا الشرائط ايضا مقومة للمهية وان كانت خارجة لعدم تحقق المهية وعدم صدق الاسم الا ان الفرق بين جزء المهية وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقق المهية على خلاف العادة بدونه لتحقق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلا لو امر الفاعل بشرط التحقق الشيء لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر في صدق الاسم بخلاف الجزء المادي او الصوري فان صدق الاسم بدون تحقق الجزء غير معقول وتظهر الثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية انه في صورة تجرد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي وعلى المعنى الشرعي عند القائل بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل في هذا النزاع مع القاضي لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال في المهية المخترعة فتامل وكذا الاصل العملي معه لان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم لنفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضي اولا باتفاق الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ استعمالا في المهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذي هو حجة في الموضوع المستنبط وثانيا ان لازم عدم كون الاخرس مصليا اذا لم يكن مقتديا لان الصلوة لغة اما بمعنى الدعاء او الاتباع وليس فيه شيء منهما مع انه في العرف يصدق عليه المصلي الا ان يقول ان الدعاء اعم من اللفظي والقلبي فيتبادر خصوص اللفظي عند الاطلاق يتبادر اطلاقه لعدم صحة سلبه عن القلبي وثالثا بان المجاز والاستعمال في الماهية المجازية المركبة لازم على مذهب القاضي ايضا لانه قائل بحصول التقييد في المعنى اللغوي وان الشروط بقيود خارجية كما صرح نقول ان اصح الاقوال في تقييد المطلقات ان ما كان التقييد فيه منفصلا وكان المطلق متعلقا بالمستقبل كقوله اقيموا الصلوة ونحوه فهو موجب لتجاوزية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلوة ولا اذ لو اريد من لفظ الصلوة في المثال مطلق الدعاء ثم اريد من الالفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم النسخ وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المثبتة للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلوة مجازا مستعملا في المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضي انه اسلم هذا القسم من الاستعمال المجازي المسبب عن تقييد المطلق لكن لا اسلم المجاز الذي يدعيه الجمهور اعني الاستعمال في المعاني المحدثة بالجملة استعمالا مجازيا خارجا عن التقييد على هذا يترتب الثمرة التي جعلناها بين القاضي والجمهور لانه يمكن عنده اجراء الاصل في الاجزاء وان كانت مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المقيد بكل قيد ثبت بالدليل اخذ به والا دفعه بالاصل كسائر المطلقات بخلاف غيره فانه لا يمكن اجراء الاصل اذا كان الشك في الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك في حصول المهية مع اصالة بقاء الاشتغال والجواب الحقيقي عن القاضي هو الاول اي الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفاظ في المهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال فقول بثبوت الحقيقة او المجاز وقول بثبوت الحقيقة بالوضع التعييني وقول بالوضع التعيني واخر بالوضع التعييني وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مطلقا ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات وعدم ثبوتها في المعاملات **وخامس** بثبوتها في الالفاظ المتداولة عبادة كانت ام معاملة وعدم ثبوتها في غيرها **وسادس** بالعدم في زمن النبي مطلقا وبالثبوت في زمن الصادقين عليهم السلام **وسابع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وغيرها في زمن الصادقين **وثامن** بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ في زمن النبي وفي بعض اخر في زمن الحسنين وهكذا **وتاسع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وفي بعض اخر في زمن الصادقين وهكذا وبعض اخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول عن بعض متاخري المتاخرين **والحق** عندنا التفصيل بين الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان كان استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي فيحمل على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التي يكون استعمالها في المعنى الشرعي اكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي مخصوص الكتاب والسنة عموم من وجه اذ اللفظ قد يكون متداولا في الخارج مع ان استعماله في المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون اكثر من استعماله في المعنى اللغوي وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان والنسبة بين القولين ايضا بحسب الموارد عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان فائدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ عند تجردها عن القرينة على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا يخلو اما ان يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا وعلى الاول يحمل على المعنى اللغوي ان كان زمن حصول الوضع التعيني مؤخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تاخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تاخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تاخر صدور الخطاب عن الوضع هكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعييني ايضا فاوجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعييني بالحمل على المعنى الشرعي على الاطلاق مع احتمال تاخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعنى الشرعي انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي فلا يصح الا حمل الفاظ السنة عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظا للمعنى بالوضع التعييني قدموا الوضع على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على جميع الاستعمال فلا احتياج

في بيان ثمرة النزاع

[illegible]

لا التفصيل

والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اغلب استعمالها في المعنى الشرعي من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه وان لا فلا لبناء العرف والمتمسك للاثبات المخالف

باللطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا وبالاستقراء في احوال المصطلحين والواضعين المقتضي لتحقق الوضع تعيينا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي وتتم في غيره

بالاجماع المركب اذ التفاصيل لم تكن وانما نشأت من المتأخرين والقلب بهجمة الاصل واخلاء الفساد او بثبوت مسمياتها بعض تلك الالفاظ في الامم السابقة والظاهر انهم كانوا يعبرون عنها

في لسان العرب بتلك الالفاظ ولم يحصل في شرعنا الاختلاف في المسمى بحيث يوجب اختلاف الوضع ولم يجد مفصلا بين الالفاظ من تلك الجهة او بذهاب المشهور الموجب للظن في الموضوع المستنبط

بل استفاضة نقل الاجماع على الثبوت وعلى الحمل على المعنى الشرعي وبان العرف العام والمتشرعة يحملون تلك الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة وغيرها مما يحرم بحمله على المعنى الشرعي مدفوع بأن

الالتي الظني لا حجية فيه وتجشم القرائن

كثيرا انما يلزم اذا كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي لا في العكس فالامر بالعكس ولا مع التساوي ونفقد المرجح وبان الاستقراء انما يتم فيما كثر استعماله لا مطلقا بل مقتضى الاستقراء

التفصيل المذكور فحمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعيني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ المعاني الشرعية وان كان

هو الرسول لكن بحمل الفاظ الكتاب ايضا على الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار هو ثبوت الحقيقة في

الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبوة وعدمها في غيرها فحمل غيرها على المعنى اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الاول

انما هو بالتعيين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى انا لا نجد مثلا

في زماننا لو تتبعوا كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني كان يستعمل في المعنى المصطلح عندهم المقررة وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل

لهم الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى المصطلح عندهم ام غيره بان اطلقوا انه كان يكون حقيقة الان في المعنى المعهود عندهم هل كان حقيقة فيه ام

في الصدر الاول كزمان افلاطون ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كلامه مجردا عن القرينة على مصطلح

الاطباء وكذا حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله اخذ الموضوعات اللغوية تسهيلا

لا بد انما في تصور فيما نحن فيه بقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فيقتضي اللطف ان يضع الشارع تلك الالفاظ لتلك

المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وعيرانا اولا هذا الدليل الخطابي ليس بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا

على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي اما في العكس فيجب عدم النقل عن اللغة لما ذكرت من لزوم تجشم القرائن

الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين اصل النقل عدمه فلا وجه لاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى

ادلتهم بيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره اهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون ذلك اللفظ

او لا لذلك المعنى ثم يستعملون فيه اللفظ من الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعيينا وفيه اولا قلب الاستقراء بانا وجدنا

بناءهم على استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تأخر الحادث وهو الوضع ايضا ذلك فكذا الشارع

لالحاق الظن المشكوك بالغالب فهذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعيينا وثانيا انه مسلم فيما كثر استعماله لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى **الثالث**

انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم في الباقي بالاجماع المركب عدا القول بالفصل اذ القول بين القدماء

منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشأت تلك التفاصيل من المتأخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال باصالة

تأخر الحادث فيما بقي بالاجماع المركب لانا نحصل اجماعا ثابتا بالقطع ويشترط في هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه

اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وسلمنا ايضا قولهم في اثنين ولكن من اين علمت ان احدهما الاثبات

المطلق والاخر النفي المطلق ولعل احدهما قول المفصل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف

الوصف لا التعبد والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما نرى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير الغالبة او النادرة الاستعمال

الرابع انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعض ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا بعد

دعوى ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت

التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى واوصاني بالصلوة

مردود بان هذا نقل بالمعنى لانا نقول ان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني بالعربية عبروا عنها بتلك الالفاظ وهذا كاف في

ثبوت التسمية قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلك اي حصول التسمية والوضع في الامم السابقة لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة للمعاني الثابتة في شرعنا

لاختلاف الكيفية قلنا واذا ثبت الوضع في السابق ثبت في شرعنا ايضا لعدم حصول الاختلاف في المعنى الموضوع فان لفظ الصلوة موضوع في السابق

للاركان المقابل لهذا الاختلاف اليسير الغير المعتبر لاصل الموضوع له واذا ثبت في لفظ الصلوة ثبت فيما عداها بالاجماع المركب اذ لا مفصل من تلك الجهة

بين الالفاظ التي كانت مسمياتها قبل شرعنا وغيرها وفيه اولا ان عدم الاختلاف اي عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ممنوع وثانيا منع الاجماع

المركب لاحتمال وجود المفصل بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركب في المسئلة التي ارتقى اقوالها الى هذا المبلغ وثالثا سلمنا لكن نمنع حجيته كما مر

الخامس ذهاب المشهور الى ثبوتها وهو موجب للظن في الموضوع المستنبط وهو حجة فيه بل القول بالنفي شاذ وعن الامدي والرازي و

الشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم الاجماع على الثبوت او الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفيه اولا ان

الوصف غير حاصل من الشهرة بل هو في جانب التفصيل الذي اخترناه لبناء العرف عليه فالشهرة هنا ليست حجة وثانيا بانهم ادعوا الاجماع على الحمل على

المعنى الشرعي وهو غير الوضع **السادس** ان اهل العرف العام والخاص من المتشرعة بناؤهم على حمل تلك الالفاظ مجردة بسماعها على المعاني

الشرعية سواء وقعت في الكتاب والسنة او غيرهما فهذا يكشف عن صيرورتها حقائق في تلك المعاني في زمن الشارع وفيه اولا ان دعوى

بناء العرف على ذلك مطلقا ممنوع نعم ذلك مسلم عند عدم التفاتهم الى الالفاظ تفصيلا واما بعد التفاتهم الى ان بعضها كثير الاستعمال في لسان

الشرع في تلك المعاني وبعضها نادر الاستعمال فليس بناؤهم على ذلك وثانيا ان غاية ما في الباب يكون بناؤهم على الحمل وهو اعم من الوضع الذي

هو محل النزاع فيما نحن فيه **احتج** النافون بعد التماس عدم الوضع تعيينا وتعيّنا بوجهين **الاول** ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين

لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لم ينقل الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف واما بالاحاد

فلا يفيد لان الواحد لا يفيد الا الظن وهو ليس بحجة في المسئلة الاصولية واذا بطل التالي بطل المقدم **الثاني** انه لو وضع لها لكانت تلك

الوضع حاصلا من كثرة الاستعمال لا التعيين بان عدم وجود القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على العدم ثم ايضا القول بينهم في الاثبات المطلق والنفي المطلق ثم فلعل احد القولين منهم بعد تسليم انحصار قولهم في اثنين هو التفصيل ثم حجية الاجماع المركب مع عدم الكشف ممنوعة فانا نرى بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ النادرة الاستعمال وبان عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ممنوع ثم وجود الاجماع المركب هنا بل وحجيته ثم كما مر وبان الوصف من الشهرة بعد ما عرفت من طريقة العرف غير حاصل ونقل الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي لا يدل على الوضع وبناء العرف العام او المتشرعة على الحمل على المعنى الشرعي مطلقا بعد التفاتهم الى كثرة الاستعمال وندرته ممنوع ثم ان الحمل اعم من الوضع ولو سلم التنافي المطلق بالاصل فقد اندفع بما مر وعن ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لنقل الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل اما بالتواتر فمنافيه وجود الخلاف وبالاحاد فلا يفيد الا الظن الذي ليس بحجة في المسئلة الاصولية ففيه من الملازمة الاولى ان اراد من البيان تصريح الشارع بالوضع لامكان تفهيمهم المراد بالترديد والقرائن وان اراد من البيان غير التصريح اذ المشاركة لا يقتضي النقل الا والا لم نكل وعلمنا بكل الاحكام فالمشاركة انما تقو

استفراغ الوسع في تحصيل العلم بها كلغوية فان تحصيلها والا ومع ذلك الاصل على انه عاند ذلك انه مترتب عليهما التبليغ والتكليف المبني لا يقتضي حصولها الى منع الملازمة الثالثة اذ لا يحصر النقل في التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد ولان الموجب لابتنائه على الخلاف والاحاد مقيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كاف ومن يجد ان هذا الوهم في تعيين المعنى او يلزم كون تلك الالفاظ غير عربية اذا لعربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القران غير عربي لاشتماله عليها وبنافيه قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فهمه بعد النقص منه المتلوة وعدم تماميته اذا كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى اذ المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان اريدت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام المنقولة عن المعاني اللغوية عربية والثانية اذ المراد انه عربي الاسلوب مع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما

راجع الى السورة بتاويل المنزل او الى بعض القران والقران يطلق على البعض حقيقة ثم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون المعنى الشرعي من باب المجازات لثبوت الحقيقة عند المتشرعة وحقيقة اكثرها ثابتة في زمان الصادقين وذلك يكشف عن تلك المعاني المجازية كانت ظاهرة من غيرها من المجازات اللغوية اذ لو كان غيرها من المجازات اللغوية مساويا لها او اظهر او مساويا لبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل وعلى القول بالثبوت بكون المعنى اللغوي من باب المجازات لا يستحق ظهوره بالنسبة الى سائر المعاني لان التبادر ينقطع سببه وهو الوضع والحقيقة انه عضد بعد اللفظ في زمن الشارع حال عدم قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في ان القليل او بعد زمان طويل فيحمل ثم انهم ذكروا ان ثمرة النزاع اصل المسئلة انه على القول بعدم الثبوت يحمل تلك الالفاظ اذا وردت في الكتاب والسنة مجردة عن القرينة على اللغوية وعلى القول بالثبوت بالوضع التعيني على الشرعية التعيني مع معلومية تاريخ صدور الخطاب بعد الوضع ولو مع جهلهما اصلا او تاخر الخطاب بعلم او جهلا ومع جهلهما يتوقف لتعارض الاصلين وفقد المرجح ولو جعل هذا التفصيل يجري في التعيني ايضا لامكان تاخر غيره عن الاستعمال مع انه لو كان الواضع هو المرجح كيف يحمل الفاظ الكتاب عليه قلنا ان الاستقراء في احوال التواتر يقتضي تقديم الوضع على كل الاستعمالات حتى الرابع الشرعية وان الكتاب نزل باصطلاح جديد

الالفاظ غير عربية لان العربية فرع الوضع فيها ولو كانت غير عربية لكان القران غير عربي لاشتماله عليها وهو باطل لاية الشريفة انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عن الاول ان الاصل ما ندفاعه بالادلة الاجتهادية الدالة على الثبوت في متكرر الاستعمال وعن الثاني او لا بمنع الملازمة الاولى ان اراد من البيان تصريح الشارع بالوضع ضرورة ان تكليف الحاضرين بعضها مما يحصل بافهامهم المراد بالترديد والقرائن ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة لان المقصود منه بيان المراد وهو يحصل بالترديد والقرائن فتدبر وثانيا بمنع الملازمة الثانية ان اراد من البيان غير التصريح لان سند تلك الملازمة المشاركة في التكليف وهي لا يقتضي النقل بل يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به ان علموا به عملوا والا سقط التكليف عنا ودعوى الاصوليين لعلماء اهل العلم ولا يقتضي ذلك التكليف الينا والا لم يكن كل ما كانت الاحكام باسرها معلومة لكل المكلفين على ان غاية ما يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف لا يقتضي حصول الامتثال به هذا كله اذا كان مراد المستدل من اشتراكنا معهم الاشتراك بحسب الظاهر اي فيما فهمنا انه كان تكليف المشافهين وان اراد اشتراكنا معهم في التكليف بحسب الواقع المشترك ممنوع وثالثا بمنع الملازمة الثالثة لضرورة ان النقل الينا ليس منحصرا في التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والعادة لا يقتضي الا مطلق الوصول الينا لا الوصول بطريق النقل ورابعا بمنع بطلان التالي في قوله ولو نقل الينا لكان اما بالتواتر او الاحاد لا نافيا نقلها بالتواتر وتحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط منها كونه في محلها فربما كان الشرط حاصلة لاحد دون اخر فيحصل الخلاف وخامسا بمنع بطلان ما نفاه بانا نمنعه نقلها بالاحاد فانه قد يفيد العلم بالقرائن ولا ينحصر فائدته بالظن سلمنا لكن المسئلة من الموضوع المستنبط للمسائل الاصولية فيكفي فيها الظن اتفاقا سلمنا ان المسئلة اصولية ولكن لا نم لزوم العلم في كل مسئلة اصولية وسادسا ان هذا الدليل لو تم افاد نفي الوضع التعييني لا التعيني الناشي من كثرة الاستعمال مع ان الكلام في مطلق الوضع وعن الثالث اولا بالنقض لاشتمال القران على الالفاظ الغير العربية من المعربات والرومي والفارسي كالمشكوة والقسطاس والسجيل وثانيا بان هذا مبتن ان يكون واضع اللغات هو الله تعالى والاغلاف المعتبر في كون اللفظ عربيا ليس هو وضع العرب بل استعمالهم اياه وهو حاصل لان العرب كانوا يتكلمون بتلك الالفاظ بعد وضع الشارع اياها لها وثالثا بمنع الملازمة الاولى لانا سلمنا ولم يكن المعنى المستعمل فيه اللفظ موضوعا له بوضع العرب مطلقا لا حقيقة ولا مجازا واما اذا كان موضوعا له بوضع احدهما فلا ومنا نحن فيه كذلك لان رخصة استعمال اللفظ في معنى اخر يسمى الموضوع اللغوي لعلاقة بينهما حاصلة فيكون تلك المعاني التي هي موضوعا لها للالفاظ لغة ولكن بالوضع المجازي فيه تامته لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني بعنوان المجاز وليس كذلك والحق منع الملازمة بمنع ان انتساب الالفاظ الى اللغات انما هو بحسب كل منها بالوضع فيها كما زعمه المستدل بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان اريدت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي يكون اعلبها منقولات لغوية عربية مع انه لم يقل به احد لا ما كان عن عربي في الاصل ورابعا بمنع الملازمة الثانية لان المراد من كون القران عربيا كونه عربي الاسلوب فلا يضر وجود لفظ عن عربي فيه كما لا يضر في فارسية الكتب الفارسية اشتمالها على اللفظ العربي وخامسا بمنع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما راجع الى السورة بتاويل المنزل واما الى بعض القران ولا نم رجوعه الى كل لان القران يطلق على الكل وعلى البعض كما يطلق على الجملة لان لو وضعين احدهما الكل على وجه الاجتماع والمعنى فرادها السورة ومنها البعض والاخر مجموع ما بين الدفتين الرابع من المقامات انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية من اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليها عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ام لا وكذا العكس اما في الاول فذهب المحقق الخونساري الى عدم كون المعنى الشرعي اقرب المجازات فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملا والاقوى انه من اقرب المجازات فيحمل اللفظ عند ثمرة الخلاف في الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فيحملها على المعنى الشرعي كلفظ النجس في قوله تعالى المشركون نجس فان المراد منه ليس معناه اللغوي لكثرة ما نم كثير اهتمامهم بالطهارة والنزاهة فيحكم بحمله على ارادة المعنى الشرعي لانه اقرب المجازات ولا ريب ان تلك الالفاظ في تلك المعاني الشرعية حقيقة عند المتشرعة فتلك الالفاظ في زمان الشارع لا يخلو اما ان كانت اظهر في تلك المعاني او كانت اظهر في غيرها او كانا متساويين فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني والثالث فليستبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل لان حقيقة اكثرها ثابتة في زمن الصادقين واما في الثاني اي العكس فيقول بكون المعنى اللغوي من اقرب المجازات الشرعية فيحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان تلك الالفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة بل نصا في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعاني الاخر حقها المعنى الشرعي ثم لما نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول اليه واما بالنسبة الى المعاني الاخر فالاصل بقاء الظهور المعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الالفاظ كما كانت قبل النقل ومن ان الظهور كان مسببا عن الوضع للمعنى اللغوي فاذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور وقيل بعدم كونه من اقرب المجازات فيكون مجملا والاظهر التفصيل فان علم صدور اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل بحيث يصير هو والمعنى الاخر وان كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل كان مجملا

اصل في الصحيح والاعم

اعلم بعد اتفاقهم على تحقق ما ضابطه بعد ما تحقق عدم النزاع في تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل والمجاز فلا بد من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل والمجاز فلا بد من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما هو ومن المعلوم ان العلم بمراده لا بد له من مبين اما بنص الشارع او بالاجماع او بغيرهما كان العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل الا من مبين كالنص او الاستقراء ونحوها من العلائم ولا بد من الحقيقة المتشرعة من ان العلم بمراد الشارع في ارادة المعاني الشرعية

فصل

فإن المراد منها الصحيح او الاعم ولا ريب في حقيقة المتشرعة فيهما للعلم بمراد الشارع فكما كان اللفظ حقيقة فيه عند المتشرعة كان هو المستعمل فيه اللفظ عند الشارع على القول بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية اما للنقل او مركب لا لاجماع او لاقتضاء الوضع التعيني ذلك لبعد مغايرة الاستعمالات المجازية للحقيقة الثابتة من كثرة الاستعمال وكذا على القول بالثبوت الا تعيين
مع الاولوية بالنسبة الى المجاز نعم على التقييد لا يجري نزاع الصحيح والاعم لتساويهما في اجراء اصل العدم وحصول البيان فلا يترتب على النزاع ثمرة وظهر من ذلك جريان هذا النزاع
على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وبجميع الكلام الى تعيين اقرب المجازات واشبهها ويكون في صحة الاسم الحقيقة في الجملة ولو عند المتشرعة واما تعيين الاقرب لاعتبار

فحيثما كان لفظ الصلوة مثلا حقيقة فيه عند المتشرعة فهو ما استعمل الشارع فيه لفظ الصلوة ولا ريب في هذا في اتحاد زمان المتشرعة مع زمان الشارع
اذ لو كانا متغايرين لم يكن الحقيقة المتشرعية مبينا للمراد الشارع فلا بد اذن من صرف الهمة الى بيان ان زمان الشارع متحد مع زمان المتشرعة ام لا فنقول
لو قلنا بكونه استعمال الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي فالاصل المغايرة بين الزمانين فنحكم بان مراد الشارع من الصلوة الدعاء فكلما ثبت اعتبار قيد
فيها اخذنا به والا طرحناه فلو شككنا في جزء او شرط نفيناه وجوبا بالاصل عملا بالتقييد فيكون لفظ الصلوة معينا بالاصل ولا يجري ح نزاع الصحيحي والاعمي
لتساويهما في اجراء اصل العدم على هذا القول فلا يترتب على النزاع في مسئلتنا هذه ثمرة فان قلت يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركب فكل من قال
بالتقييد قال ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما صارت حقيقة متشرعة فيه معنا فالاصل التشابه في الازمان متى علمنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة
عند المتشرعة في الماهيات المخترعة المركبة من اجزاء وشرائط حكمنا بانها ايضا مراد الشارع من تلك الالفاظ لتشابه الازمان قلنا لم يثبت الاجماع المركب
على ان كلما اعتبر قيدا في زمان الشارع اعتبر جزء في مفهوم اللفظ في زمان المتشرعة فان السورة والطهارة ثبت كونهما قيدا للصلوة في زمان الشارع حتى عند
الاعمي وليسا بجزئين للصلوة في زمان المتشرعة عند الاعمي فاين الاجماع المركب ومن ههنا ظهر بطلان التمسك بتشابه الازمان ايضا بثبوت المغايرة بما
ذكر ولو قلنا بالمجازية حكمنا باتحاد الزمانين للوجهين المذكورين لان كل من قال بان الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الجديدة مجازا قال
ان المستعمل فيه هو ما يفهم منها عند المتشرعة حقيقة وبثبوت الاجماع المركب هنا وفاق ظاهرا ولان تلك الالفاظ صارت حقائق عند المتشرعة في
المعاني الجديدة بطريق التعين لغلبة الاستعمال المجازي لظهور ان الوضع التعيني مسبوق بالاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة الثانية بطريق التقييد
كما يشهد به الطبع المستقيم فالظاهر اتحاد الزمانين وتشابههما ولعل هذا البعد سر تحقق الاجماع المركب فان قلت لا اجماع مركبا في البين لان الشارع اعتبر
السورة في الصلوة مجازا وليست جزءا منها عند الاعمي لانا قلنا ان القدر المسلم هو اعتبار السورة فيها في زمن الشارع في الجملة واما كونها بطريق الجزئية
فلا نعم لو ثبت اعتبارها فيها مجازا عند الشارع بطريق الجزء لزم ان يكون جزءا حقيقة الان ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمي بل عنده يكون
السورة جزءا للمطلوب لا للماهية من حيث هي ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على التقييد كل ما اعتبره الشارع قيدا للصلوة وجب اثبات جزئيته عند المتشرعة
ان ارادوا التمسك بالاجماع المركب بين القولين كما بين بعيد واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء اصل العدم بقاعدة الاقربية
الاعتبارية بل لا بد من ملاحظة الحقيقة المتشرعة فان كانت مبينة من كل وجه حكم بان زمان الشارع ايضا كذلك ولا نزاع ح بين الصحيحي والاعمي بل
كل لفظ على معناه المبين وان كانت مجملة من بعض الوجوه كما لو اختلف في عرف المتشرعة في ان السورة داخلة في الصلوة فيكون مراد الشارع مجملا ايضا فيجري
نزاع الصحيح والاعم ذهب كل فريق الى ما هو لازم من البراءة والاشتغال ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين ايضا للوجهين المذكورين مع الاولوية
بالنسبة الى المجازية ومما قررناه من ثبوت الاتحاد على القول بالمجازية ظهر ان النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا كما يجري
على القول بثبوتها وما قيل من ان ابتناء نزاع الصحيح والاعم على القول بالحقيقة الشرعية لظواهر اطلاق عباراتهم من ان الفاظ العبادات اسام
للصحيح او الاعم والمتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع وكلام نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع في ان تلك الالفاظ
استعملت في المقاصد في لسان الشارع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ في الاعم من الصحيح بل في خصوص الفاسد مما لا شك فيه للمتتبع فهو
مدفوع بان المتبادر من الاسم وان كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك انما هو موضوعيته في الجملة ولو عند المتشرعة فللفريقين النزاع في انها عند
المتشرعة اسامي للصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فيجري النزاع ح على المذهبين الا ان نزاع المثبتين للحقيقة الشرعية في تعيين الموضوع له
ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع ومعنى نزاع النافين بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنيين مجازا
انما هو في ان اي المجازين كان اقرب واشيع حتى يحمل اطلاقات كلمات الشارع عليه فانما الاقرب والاشيع هو ما صارت حقيقة عند المتشرعة بكثرة الاستعمال
كما اشرنا فلا بد للنافي من معرفة ان ما صار حقيقة عند المتشرعة هو الصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فظهر مما ذكر ان نزاع الصحيح والاعم جار على
المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وان الحقيقة المتشرعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وان النزاع يجري على من
الاستعمال واصل العدم **واعلم** انه مع ذلك ايضا يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية وان جرى النزاع على القول
فيكون الصحيحي كالاعمي في اجراء اصل العدم على القول بالمجازية وذلك لانه كما يمكن بيان مراد الشارع من تلك الالفاظ ببيان زمان المتشرعة
وان كان استعمالها بطريق المجاز كذا يمكن بيان ما هو مجمل الان عند الصحيحي ببيان زمان الشارع بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلا لما هو مجمل
الان مثلا لو شك في جزء حكم بعدم الجزئية وان المستعمل فيه عند الشارع عم ما سوى ذلك الشيء المحتمل جزئيته بقاعدة الاقربية لان الاقرب الى المعنى اللغوي
اعني الدعاء هو الصلوة الغير المشروطة بالسورة فارتفع اجمال العرف المتشرعة ببيان زمان الشارع بقاعدة الاقربية فلا تفرقة بين الصحيحي والاعمي على
القول بالمجازية في اجراء اصل العدم وان التفرقة بينهما منحصر بصورة النقل الا ان يق بمنع اعتبار القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص
المقام اذ لو كان القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص المقام اذ لو كان الاقرب الاعتباري معتبرا لوصل الينا من الشارع واذا لم يكن معتبرا لم
يكن للصحيحي اجراء الاصل في صورة المجازية كما لم يكن له ذلك في صورة النقل بخلاف الاعمي فان له العمل بالاصل فيهما فالاصل [illegible] ربما ذكر من عدم اعتبار
القرب الاعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد اذ لو كان التقييد صحيحا لوصل الينا من الشارع ولكنه لم ينقل احد منه التشكيك من الشارع فلا بد
من الاعراض عنه وظهر ايضا [illegible] قول القاضي اختصاص نزاع الفريقين في المجازية والنقل وان الثمرة الاتية لو تمت لتمت في الصورتين ثم المراد بالاعم ما
يكون المصلي مريدا فالصلوة بدون السورة صلوة حقيقة والشك في مراد بها وكذا والصحيح ما تعلق الشك فيه بالمصداق والمراد معا فلا يعلم التعيين

بالاصل ويحتمل صيرورة
الماهية بذلك مجملة
اعتبار القرب لاعتبار
ثم المراد بالاعم ما يكون
صدق اللفظ فيه ثابتا
والمراد مشكوكا وما
ما تعلق الشك فيه بالمراد
والمصداق معا فالسورة
الصلوتية والمطلوبية
تساو عند الصحيحي وهو
مطلوب عند الاعمي ثم
الصحيح قائل بالتساوي
الاجزاء والشرائط معا
او الاجزاء فقط ويتأتي
الاعم نتائج

ونظهر الفائدة عند الشك في الشرطية ولكن الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول لما يظهر من دليلهم ومن الاحتجاج للاعم بعرف المتبادر لا الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لقاعدة الاستعمال في تم والصحة التقييد بالتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسدة والاصل فيه وفي سوابقه الدلالة على الحقيقة ولعدم اختلافهم في كون صلوة الصبي صلوة بل اختلفوا في صحتها وفسادها وللتبادر بملاحظة مقام بيانهم المهيات ولظواهر الاخبار التعليمية ولقولهم يشترط في الوضوء كذا فانا المتبادر شرايط الصحة لا المهية الا ان يدعى وفي الصلوة كذا

تبادر الاخير فيصير دليلا للخصم نتايج

ان الصلوة بلا سورة صلوة ام لا مرادة ام لا فان الشك فيما المصداق مستلزم الشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند الصحيحي تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلق من المطلوب ثم ان لكل من الصحيح والاعم احتمالين يحتمل ان يراد من الصحيح الصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا بان يكون الصلوة اسما للمهية المركبة من الاجزاء المعهودة لكونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها وان يراد الصحيح بالنسبة الى الاجزاء فهذا نوع للصحيح بالمعنى الاعم والاول هو الصحيح بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة بين المعنيين عند الشك في الشرطية بيانه ان الشك في العبادات اما في اصل الاعتبار بان يشك في ان الشيء معتبرة في صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار يعلم لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار المرجع اصل العدم على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت الصغرى اي صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثاني بان يعلم الشرطية على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال الثاني دون الاول وان كان الشك من القسم الثالث فان كان الشك في نفس الاعتبار وفي الشرطية والجزئية معا فان كان في المقام اصل يرجع اليه في مقام دوران الامر في الواجب بين الشرطية والجزئية رجعنا اليه وحكمنا بمقتضى الاصل من شرطا او جزء فيرجع الى احد القسمين الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية مهما كان اجماعا ولو هنا صادقا هنا وان لم يكن في البين اصل مع حصول الشك في الاعتبار فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح كما لو علمنا بالجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت الصغرى بعد احتمال الجزئية على شيء من الاحتمالين واما الاعم فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاركان بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة فقط فيحكم حين الشك في جزئية شيء او شرطيته باصل البراءة بعدم الجزئية والشرطية فيما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد احراز الاركان وان يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها عرفا فمتى صدق عرفا الاعم شككنا في ان ابعد نفينا ه بالاصل كما بنا اما ان ثم لو شك الاعمي في صدق الاسم عمل باصل الاشتغال كالصحيحي كما ان الصحيحي مثل الاعمي في اجراء اصل العدم اذا كان اللفظ مبينا عنده فمجرد الاعمية لا يلازم اجراء اصل العدم ومجرد الصحيحية لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر يدور مدار الاجمال والبيان اي ثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد بالصحيح الصحيح بالمعنى الاخص ومن الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا وتوهم ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقوله لا صلوة الا بطهور وكذا المراد من الاعم العرفي بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك ذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق انها اسامي للاعم لوجوه **الاول** الاستعمال لان تلك الالفاظ استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي للغلبة ولان الظاهر من استعمال لفظ في معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقية والمجاز مع كون اللفظ حقيقة فيهما فتم **الثاني** التقييد فان تلك الالفاظ تقيد بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف في المطلق مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا على الحقيقة في القدر المشترك لزم التاكيد او النقض في قولنا صلوة صحيحة و صلوة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل **الثالث** التقسيم فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لان اهل العرف الجاهل باصطلاح اذا راى اهل بيت اصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا واما كذا يحكم بان ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر المشترك **الرابع** عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة المرائي الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم احيانا ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة معناه انها ليست بصلوة مطلوبة لا انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب في صحة السلب في امثال ذلك هو سلب المطلوبية كما في الخبز المحترق فظاهر انه ليس بخبز مع انه خبز حقيقة وكذا اللبن الغير المتعفن ونحوه فيسلب عنه الاسم مع كونه من افراد الحقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا لم ينشا من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون القرآن على ما سقطت منه كلمة او اكثر بناء على القول بان اسم لمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل في عدم صحة السلب ان لا يكون ناشئا من المسامحات للغلبة ولو كان الغالب المسامحة فيما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة ابدا مع انه اعلى من التبادر واذا كان الغالب عدم المسامحة يلحق المشكوك فيه بالغالب الرابع انهم اختلفوا في صحة صلوة الطفل كما بين من يقول بان الامر تعبدا وبين من يقول انها تمرينية بمعنى مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا وانهم يختلفوا في انها صلوة ام لا **السادس** ان سيرة العلماء في مقام بيانهم هيئة العبادات كالوضوء ونحوه للسائل منها انهم يقولون ان الوضوء غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء آخر من الشرائط والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزء منه كذكر ذلك للسائل كل الشرائط والاجزاء اذا سئل عنها ان الوضوء ما هو حذرا من الاغراء بالجهل فاكتفاؤهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والالزم الاغراء **السابع** ان الاخبار التعليمية الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما اقتصر فيها على ذكر الاجزاء وانهم كانوا في مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات والمسحات من دون ذكر اشتراطها باطلاق الماء ونحوه من الشرائط ولو كان الاشتراط بالشرائط داخلا في المعنى لوجب ذكرها على ان الوضوء البياني لا يكون وضوءا صحيحا يحصل به الامتثال اذ هو في مقام التعليم فقط والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ **الثامن** المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيح **التاسع** قول الفقهاء يشترط في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا فان المتبادر من امثال ذلك لعبارة كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق المهية الا ان يدعى تبادر الاخر فيكون دليلا للصحيحي **العاشر** انها لو كانت اسامي للصحيح لما كان بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة ولما يفهم التقييد بناء على هذا اصل امر بالصحيح ولا تصل نهي عن الفاسد وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل الاعمية

في ادلة الاعمي

الحادي عشر

يفهم العرف التفاوض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وللاستقراء اما الاول فلان الغالب في اجزاء المهيات ان لا يكون مقومة اولا ان
الغالب فيها لا يبطل الاخلال بها سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقومة لها ولان الغالب في المطلق التقييد في العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك
في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في نفيه بالاطلاق وللصحيحين تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسد وان الصلوة مثلا شيئا بداهة والفاسدة
ليست بعبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلمه بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية وقوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء بالاجماع المركب وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وانه على الاعم يلزم تقييدات كثيرة وانهم في مقام بيان العبادة يعرفونها بالمجمل كقولهم الصوم عبادة مخصوصة والمهم متعلق الصلوة مثلا الى الواجبة والمندوبة

الحادي عشر ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب يدل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديهما ان كلمة لا في لا تصل كما تدل على نفي
الحقيقة ونفي المهية واخرهما ان النهي في العبادات موجب للفساد فقول الاعمي الصلوة المتحصنة المذكورة بعد لا في المثال المذكور ان كان المراد بها
الفاسدة فالمطلوب ثابت وان كان المراد بها الصحيحة لزم دلالة النهي على الصحة وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء وتقريره بوجوه **الاول**
ان مهيات العبادات المركبة اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للمهية ومقومة لها او يعلم بانها اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها او يشك في الامرين كلام
في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فيلحق المشكوك بالغالب فيكون
الصلوة اسما للاعم فتم **الثاني** ان اجزاء المهيات المركبة اما تفسد بالاخلال بها عمدا لا سهوا او الاكلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب
في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها سهوا انه خارج عن قوام المهية فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب
في المهيات المركبة ان جزءا من اجزائها ولو واحدا خارج عن قوامها وان لم نعلمه بالتفصيل وهذا القسم من الغلبة لو لم ندع القطع بها فلا اقل
من الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كان في اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر مسايرة كما مع الصحيحين
في اجراء اصل الاشتغال لعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وسيجيء تحقيق ذلك **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص
فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم
يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لاختصاص افرادها في الصحيحة فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع وتقريره بوجوه
الاول ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي يقول
بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك
لاجل الاجماع لا لكون اللفظ اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتب الاثار لا خصوصية كونها اسامي للصحيح او الاعم **الثاني**
ان العلماء من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فقد تنازعوا في وجوب
الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب للاطلاق الاية واخرون شرطوا اذن الامام لادلة واردة على الاطلاق كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكر
الاطلاق وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى الاصل الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام في صحة الجمعة وكذا تنازعوا في اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن ضده الخاص فانكره قوم واثبته اخرون وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت يفسد الصلوة للنهي وعلى
قول النافي حكموا بالصحة للاطلاق الامر بالصلوة وسلامته عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي بانه اذا احتمل كون الازالة شرطا لصحة الصلوة حكم بالاصل الاشتغال ووضع الالفاظ للصحيحة وكذلك تنازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا بالنافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي
للصحيح ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد التي لا يحصى فهذا اجماع منهم على الاشتراك
مع الاعميين في الثمرة وللصحيحين وجوه **الاول** تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسد **الثالث** ان من جملة البديهيات
ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وبالقطع ان الفاسد ليس بعبادة فيكون العبادة هي الصحيحة لا الفاسدة **الرابع** انا نقطع ان لمهية العبادة
جزء مقوما ولا نعلم هذا الجزء تفصيلا فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع وهو المطلوب **الخامس** انهم صرحوا بان موضوعات
العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية يجب فيه وصولها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كان المرجع العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح
السادس قوله ع لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء المهية بانتفاء الطهور فلا يتحقق الصلوة بلا طهور وهو ملائم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال
مجاز لا يصار اليه الا بدليل وحينئذ ثبت الصحيح بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب **السابع** قوله ع لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب والتقريب ما تقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييدات كثيرة في المهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد اصلا
التاسع ان العلماء في مقام تفسير العبادات كالصلوة والصوم وغيرهما فسروها بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها
تفصيلا وعدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن الاجمال والاجمال كاشف عن الصحة لان كل من قال بالاجمال قال بالصحة **العاشر** ان تقسيمهم الصلوة
الى الواجبة والمستحبة دون غيرهما كاشف عن كونها اسما للصحيحة والا لذكر الفرد المحرم ايضا في التقسيم **الحادي عشر** انهم اتفقوا على ان الفاتحة
والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال ونحوها من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط فيكون
اسما للصحيح والقول بعدم كون المذكورات اجزاء او شرائط خلاف الاجماع والقول بعدم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بديهة
العقل والقول بانها اجزاء وشروط للصحة لا المهية ممكن لكنه خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية للمهية وهو ملائم للصحيحة
الثاني عشر ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك
مع تلك الاستعمالات الكثيرة **والجواب عن الاول** او لا منع تبادر الصحيح من اللفظ مجردا عن القرينة كالمكتوب في القرطاس المسموع من وراء
الجدار وانما يتبادر الصحيح في مثل قول القائل علم ولدي الصلوة او صليت المغرب او بعت او تزوجت ونحو ذلك عن قرينة الامر او عن ظاهر فعل المسلم وثانيا
ان التبادر معارض بعدم صحة السلب عن الفاسد وهو مقدم بالنسبة الى التبادر فيقدم عليه فيحمل التبادر على الاطلاق سلمنا عدم تقدمه عليه فلا
اقل من التعارض والتساقط فبطل الاستدلال على انه بعد التساقط فالمرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل فيما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر
المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض بما مر من اجماعهم على اجراء اصل العدم المستلزم للاطلاق تلك الالفاظ على الفاسدة والصحيحة حقيقة

كعقول الصوم عبادة مخصوصة

ثم بعد رجوا الحرية في التقسيم وان ظ كلامهم في بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط تخ

بالاطلاق او بالقرينة

وهذا القول هو الظاهر من الشهيد في القواعد ...

مع قطع النظر عن المتصرف

ثم الحق في هذه المسئلة هو القول بالاعمية في العبادات والمعاملات

فيبقى العلم بالحقيقة على الصحيح

المهية وابطل اوهما الا الصحيحة ولا ريب في صدق الكل والمشروط بعقدهما او ان من البين عدم صحة حقيقة الصلوة مثلا حقيقة في الصحيح مع كثرة استعمالهما في الفاسدة والعدم
اذ العطف جزء ابادلنا

على الظاهر فلا بد من طرح التبادر وثانيا سلمنا لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس فيقتضي اخلائه
عن هذا الفرد وهو اتفاقا باطل لعدم كون المستحبات اجزاء فان قلت اذا سلمتم ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو تبادرا اطلاقيا لزم
حمل خطابات الشارع على الصحيح للزوم حمل المطلق على الفرد الشايع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بالاجمال وان كان الموضوع للاعم لزم الاجمال
اللفظي والعمل بقاعدة الاشتغال وعدم اجراء اصل العدم هذا هو مطلوب الصحيحي قلنا نجيب اولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايها الصحيحيون قائلون
بالاعمية مع انها ايضا تنصرف الى الفرد الشايع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المنقول
على جواز اجراء اصالة العدم في ماهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي وثالثا ان الذي ادعينا هو تبادر
الفرد الكامل المتعارف المشتمل على بعض المندوبات لا مطلق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضي حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات
فلم يكن الفرد المتبادر بالتبادر الاطلاقي مرادا ودار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي اعني الطبيعة لا بشرط الاعم من الصحيحة والفاسدة
وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشايع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات فهل الارجح الاول او الاخير وجهان اقواهما
الاول ولا نرجح بان اصل العدم ويمكن الخدشة بنحو اخر بان يقال المتبادر من الصلوة شيئان الصحة والكمال واذا ثبت عدم ارادة الكمال بالدليل
اخذنا بالصحة المتبادرة من اللفظ ايضا بالتبادر الاطلاقي فلا يجري اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب عنه بان المسلم هو تبادر الفرد
المتعارف بين الناس لا الكامل ولا مجرد الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض للصلوة المتعارفة لا العارض اعني الصحة والكمال فلا ينفع الصحيحي هذا
التبادر على الاطلاق نعم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة فلا بد من العمل بالاشتغال
والا فاصل العدم فليس للصحيحي الاعتراض علينا بلزوم العمل بالاشتغال مطلقا للتبادر الاطلاقي بل هو يتم في بعض الموارد ورابعا ان هذا التبادر
الاطلاقي انما يثبت ثمرة الصحيحي لو كان ثابتا في زمن صدور الخطاب كما في زماننا واما لو كان متواطيا يومئذ وحصل التبادر الاطلاقي في زمان المتشرعة
فلا يجري ذلك في اعصار خطاب الشارع الى الفرد الشايع بل لا بد من حمل اللفظ في كلام الشرع على المعنى الكلي الاعم واذا حصل الشك في كون التبادر الاطلاقي
موجودا في زمن الشارع ام متاخر عنه فالاصل هو التاخر فيكون اللفظ متواطيا في زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المطلوب فان قلت اصالة
تاخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان قلنا محل جريان اصالة التشابه انما هو حيث ثبت في زمن الصدور شيء ولم يعلم ان ذلك هو عين
الشيء الثابت في زماننا ام غيره كما لو علمنا باستفادة شيء من الامر في زمن الشارع ونعلم انه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب ولا نعلم ان المستفاد منه
في زمن الشارع ايضا هو الوجوب ام غيره فنحكم بالاتحاد لتشابه الازمان والا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم ثبوت سبب التبادر الاطلاقي
في زماننا ولا نعلم بثبوته في زمن الشارع حتى نحكم بثبوته في زماننا للتشابه فتدبر فان قلت كما ان الاصل تاخر التبادر الاطلاقي كذا الاصل تاخر
صدور الخطاب عنه قلنا زمن صدور الخطاب معلوم وهو زمان المعصومين والشك في تاخر التبادر عن زمانهم فالاصل التاخر فان قلت لا بد
من حمل خطابات الشارع على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب ولو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا قلنا
اولا ان هذا يرد بعينه على الصحيحيين في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة العدم وثانيا ان الاعمي لا يقول بان الفاسد مطلوب
بل هو ايضا يقول باختصاص المطلوب في الصحيح لان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع فساد
الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت فسادها رفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايضا الا ان يقول ان بعد تسليم ارادة الشارع الصحة
التي يقول بها الصحيحي اعني الصحة النفس الامرية كيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك اذ الصحة بالمعنى المذكور ملازم للاجمال بل الحاسم
لمادة الاشكال ان يقال ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي يرجع اليها اجبر شيء فكونها مطلوبة اول الدعوى فان هذا لا يمكن تحصيله
الا للاقلين وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجدي نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى ويجري مع ذلك اصل العدم عند الشك في
الحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة اي الماهية المتقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا من الشارع ومع هذا نعمل بالاطلاقات في الفرد الثاني

والجواب عن الثاني اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسد بالنسبة الى الفردية والمطلوبية معا فهو ممنوع ولئن كان بالنسبة
الى المطلوبية فقط فهو مسلم ولا يجدي نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسد معارضة بعدم صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح
ولا ريب في ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب فيقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فيرجع الى الاصل وقد مر انه
الوضع للقدر المشترك بين المعنيين وعن الثالث اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة ان كان ان كل فرد منها عبادة فهو ممنوع ولئن كان انها عبادة نوعا
في الجملة فهو مسلم ولا يجدي نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها بالفساد فلا بد من التصرف في احد العبارتين اما بحمل
الاخير من باب التسامح والمجاز او بحمل العبادة في الاول على الاعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق الصلوة على الفاسد حقيقة وانكار اطلاق العبادة
عليها مجازا فتعارضا وتساقطا وحينئذ فالاصل الاولى اعني الاشتراك المعنوي وثالثا ان المتبادر من الصلوة عند الاطلاق هو الصحيحة كما مر فيكون
المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعمية الصلوة عن الفاسدة حقيقة وعن الرابع اولا بالنقض لانكم كما قطعتم بدخول جزء
في القوام اجمالا فنحن ايضا قاطعون بخروج جزء من الماهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح بهذا القدر بل يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضى ذلك مشاركتنا
مع الصحيحيين في الثمرة ولكنا الان لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيلها انشاء الله وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا ان كان
بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن الماهية فكيف حصل القطع بدخوله في القوام وان كان بالنسبة الى الجزء الذي تردد العرف في دخوله

القوام

استفرجنا جوبتر تلك الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركاني بحكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق المرجع مع نقص بعض الاركان وبدونه مع تحقق الاركان علمنا بمقتضاه وان شككنا في الصدق نحن فيه كالصحيحي وعلى الاركاني لا اجمال في الموضوع له فيصدق اللفظ نتايج

في الصحيح والاعم

في القوام وحده وجهه فالاعمي ايضا يعمل بالاشتغال كصورة حكم العرف بدخول الجزء في القوام فان الاعمي لا يحكم بالبيان كلية كما مر بل يعمل بالعدم فيما حكم العرف بجزئيته وجزئه للقوام ويتخلف صدق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا بالاعم الاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا مخ من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان وعن الخامس اما لان المراد من ثبوت الوفاق على توقيفية موضوعات الاحكام العبادية ان كان هو الوفاق على لفظ التوقيف منعناه وان كان الوفاق على هذا اللب اعني الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فسلم ولا يجدي نفعا والفرق بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لان الظاهر من لفظ التوقيف بخلاف ما اذا انعقد الاجماع على اللب اي وجوب الوصول بواسطة لسان المتشرعة فلا يضرنا الثاني بخلاف الاول وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف لكن لا نسلم ظهور لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ قصارى ما يستفاد من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه فان قلنا انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة لان مقتضى التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات بموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات يقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نم ان مقتضى التشبيه ازيد من التشابه في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة لا في البخر ولا في غيره من الصفات وهيهنا ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية الوصول على انه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كذلك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك في جميع الصفات ليس المراد هنا من المذكور من يسلم امر ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما جواب المقابلة فهو ان المراد من عدم توقيفية موضوعات المعاملات انه لا يلزم وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة معناها لزوم الوصول في موضوع العبادة من الشرع ولو في الجملة وثالثا ان التوقيفية ان كانت قادحة في التمسك بعرف المتشرعة لما جاز للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان ظاهر لفظ التوقيف بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف لم يمسك الصحيحي بعرف المتشرعة هو التوقيف بلا بد من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فيه فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في منع الوضع للصحيح كما مر ان كنا نرج مع الصحيحي في الثمرة اذ الان لسنا في صدد ذلك فان قلت انا وان رجعنا الى عرف المتشرعة وجعلنا الالفاظ مبينات من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث الصدق وعملنا باصل الاشتغال ورجعنا الى الشارع من حيث الصدق ولكن الاعمي حكم بالبيان مطلقا ويأخذ من الجهتين الوضع والصدق معا ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة قلنا اولا ان المتبادر من قول العلماء ان موضوعات العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع وثانيا انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيفية بجعله عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحي او بجعله اعم من الواسطة ولا معها مع جعل المراد التوقيف في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه اذ كرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى الاعم وربما ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكنه لما كان الاعمي ايضا قائلا بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ من ظاهره اذ واقع في كلامه لانه لا يقول بالتوقيف بلا واسطة فقول الاعمي بالتوقيف قرينة على عدم ارادة معناه الظاهر كان لفظا شرعيا في كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات ثم في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة مستعملا لهذا اللفظ ايضا في معناه فلا بد من حمل كلامه على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا قد عرفنا انعقاد الاجماع على التمسك بالاطلاق فيجب صرف التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعرفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية فجوابكم ما حققناه من الادلة وان عرفتم وانكرتم الحجية فهو انكار للقطعي فان حجية العرف معلوم والا فلم تمسكتم بالتبادر ونحوه فيما نحن فيه وعن السادس اما لان هذا الدليل على فرض تماميته يدل على ان الصلوة بالطهور ليست بصلوة ولا يدل على ان الاسم للصحيح بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن لغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كانت ان تصير حقيقة فيه يحمل على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلت انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه قلنا المتبع ظاهر اللفظ وهو ظاهر فيه لغلبة الاستعمال فلا بد من الحمل عليه مسلمنا عدم الظهور لكن فيه لا يحمل على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل مضافا الى اصالة عدم الوضع للقدر المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن البعيد كون الامر الاعتباري جزء الموضوع له كما يقول الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمي ايضا بجعله الاشتراط جزء المطلوب فان كان جزئية الامر الاعتباري بعيد البعد في المقامين قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزء الشيء الا ما ثبت وكونه جزء المطلوب ثابت على المذهبين واما كونه جزءا للموضوع له فلا وعن السابع بجوابنا عن السادس وعن الثامن اولا بان الاصل كما هو عدم التقييد فكذا الاصل عدم الاجمال اذ الغالب في الالفاظ البيان ولان الالفاظ المفردة موضوعة للافادة وهو منافي للاجمال وثانيا بانه يبعد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط الموصوفة بشيء مع ما عرفت سابقا من ثبوت التقييد فيها على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة واردة على هذا الاصل وعن التاسع اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيها وضعا بل ذلك اعم منه اذ يحتمل ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى العرف وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول وعن العاشر اولا بانه كان مرادهم تقسيم الصلوة الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم

في الصحيح والاعم

مع وجودها لا مع عدمها فتردد في كون المراد هو الاركان الواقعية او الاعم منها وما يقوم مقامها وجهان وتظهر الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق
الاخير لقاعدة الاستعمال وصحة التقسيم التقييد وتبادر الاول اطلاقا وعلى المختار تكون الاركان الشرعية اركانا للمطلوب لا الصدق ح

كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذا استعملوها في الفاسدة كقولهم الصلوة في الدار المغصوبة محرمة فلا بد من التصرف اما بجعل الاخير مسامحة ومجازا او بحمل
الاول على ان المقصود تقسيم الصحيح لا مطلق الصلوة فيتعارض الاحتمالان ويرجع الى الاصل وثالثا ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيح فلا بد ان يحمل هذا الحكم
بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيح لظاهر اللفظ وهو كونها في الاعمية ورابعا انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا
قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فلا بد اما من حمل الاخير على التسامح والمجاز او حمل الاول على
ارادة تقسيم الصحيح لا مطلق الصلوة وخامسا ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كما يصدق على الصحيح كذا يصدق على الاعم وصدوره من الاعمي قرينة على ارادة
تقسيم الصحيحة لا الصلوة المطلقة وسادسا ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب يأبى عن كون مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية فبملاحظة ذلك لا بد
من حمل التقسيم على ارادة الصحيح **وعن الحادي عشر** اولا بانا لا نسلم ان الظاهر من جزئية الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية
والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم هنا بالنسبة الى المطلوبية التي هي القدر المتيقن وعلى هذا فلا يضر الاعمي وثانيا بانا سلمنا الظهور في الاول
لكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فحكموا بان
المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوبي بقرينة المقابلة والا لاطلقوا عليه الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء الركنية بمعنى انه اذا اطلق مجردا عن القرينة
يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظاهر كما عرفت وثالثا انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا
دليل على ان مرادهم جزء المطلوب اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت صدق الطبيعة من حيث الوجوب والنفل فالمراد
جزء المطلوب معه يصح التفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحة جزء للماهية والصحة مختلفة يحصل
تارة بالسورة كما في النافلة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولا كون الصحة التي هي امر اعتباري جزء للماهية المتأصلة في الوجود بعيد
كما مر وثانيا انه لو عرضنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم بان صدق الطبيعة عليهما على حد سواء لفهموا الجزئية بالنسبة الى
المطلوبية لا الماهية وثالثا انا نقول الجزئية تلك المذكورات كما يصدق على الصحيح فكذا على الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية للمطلوب ورابعا ان تمسكهم
بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب **وعن الثاني عشر** ان الاستبعاد معارض بمثله وهو ان استعمال الصلوة في الفاسدة
كثيرة في الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فيها وايضا لو كانت حقيقة في الصحيح لزم ان يكون حقيقة في الفرد
المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا من الادلة اكثرها مثبت للاعمية
بحسب الشرائط ويمكن للفطن اجراء تلك الادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذا ظهر لك ان الحق الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذا ظهر لك
محل الاعمية في الالفاظ العبادات **فاعلم** انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين المعنيين ان الموضوع له
من كل الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات احدها ما يصح عرفا سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها مع
انتفاء الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم عرفا صحة السلب ولا عدمها وحكم الاولين ظاهر اذ يحكم في الاول بعدم تحقق الماهية ولزوم
الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكس ذلك لتحقق الماهية واجراء الاصل في المشكوك مطلقا واما الثالث فنحن فيه كالصحيحي
للاجمال وعدم تحقق الاسم الحاصل لانه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبينا وقد يكون مجملا بخلاف الاركاني فلا اجمال عنده اصلا
ولكن الشأن في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني **وتحقيقه** موقوف على رسم مقدمة وهي انه لا بد ان يعلم المراد من الاركان اولا حتى يتبين الحق
فنقول الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة **الاول** انه هل يعني كون الماهية عبارة عن الاركان الاربعة او الخمسة عدم تحقق الماهية مع انتفاء الاركان
الثاني انه على هذا القول لو اتى بالاركان مجردة عما سواها لزم تحقق الماهية من غير حاجة الى الزائد في اصل تحققها **الثالث** ان المراد من الاركان
التي تتحقق بها الماهية هو الاركان الواقعية ام الاعم منها وما قام مقامها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق تحقق الماهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معيارا
بل المعيار هو العرف في كلا المقامين اي في طرفي الزيادة والنقيصة فكلما صدق عليه الاسم عرفا فالماهية تحقق الاركان ام لا او زاد شيء سوى الاركان ام لا
اما المقام الاول فلانه لو اتى بالصلوة الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء عدا القرائة او القيام المتصل بالركوع فلا ريب في صدق تحقق الاسم
الماهية بخلاف القول بالاركان انه جعلها النية ركنا فلذا نقول ان الاصل قول المرتضى من عدم فساد الصلوة بالرياء لحصول الماهية وان لم يكن
مثابا لعدم حصول الامتثال لفقد فرع الاتيان بقصد انه مطلوب المولى **واما المقام الثاني** اعني عدم تحقق الماهية بمجرد تحقق الاركان
فلاحتياج الى ان بيده من ذلك فلانه لو اتى بالاركان المجردة بان ياتي بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا ريب في الشك في عدم
تحقق الماهية وصحة السلب عرفا فظهر بطلان قول الاركاني في المقامين وانه لا بد من اتيان القدر الزائد المحصل لصدق الاسم عرفا **فان قلت**
الايراد متوجه على الاركاني لو جوز الرجوع الى العرف في تحديد الماهية واما لو لم يجوزه وقال ان الماهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده
بالاركان والتحديد موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه الايراد **قلنا** قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه **فان قلت**
مقتضى العرف وان كان تحقق الماهية عند انتفاء شيء من الاركان وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند
انتفاء ركن منها فلا بد من صرف عدم صحة السلب والحكم بان المراد به عدم صحة السلب الظاهري لئلا ينافي الاجماع القائم على صحة السلب الواقعي عند
فقد ركن من الاركان **والحاصل** انهم اطبقوا على تقسيم الجزء الى ركن وجزء وان الاول ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا وسهوا والاخير ما ينتفي
الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا والاخير ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا وهذا الاطباق كاشف عن ان ماهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص

في الصحيح

ثم ثمرة اصل المسئلة تظهر فيما اذا شك في وجوب شيء وعدمه في العبادة او علمنا بوجوبه فيها وشككنا ان وجوبه نفسي او شرطي ام جزئي او علمنا الوجوب الاستقلالي وشككنا انه واجب توصلي ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية نتايج

منها شيء لم يتحقق الماهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائها الا عمداً كسائر الاجزاء **قلنا** الاتم وان مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق الماهية لعدم دليل عليه ويحتمل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوب بل هو الظاهر المتيقن من التقسيم والزائد لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون باطلاق الصلوة على الفاقد لبعض الاركان **بعض الاشكالات** احدها انه لو كانت ماهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شيء زائد على الاركان لما كان للقول بركنية تلك الاربعة او الخمسة فقط معنى بل يكون الزائد الموقوف عليه تحقق الماهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزائد وهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزائد فتحقق الماهية **وثانيها** ان ما ذكرتم سابقا في رد الصحيحيين من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبية لا مقومية معللين بانها لو كانت مقومات لما تفاوتت بالنسبة الى حال العمد والسهو والوجوب والنفل لبعد كون الشيء مقوما للماهية في حال دون اخرى لعدم معنى لتقسيم الاجزاء الى ركن وغيره وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمسة بناء على ما ذكرتموه الان فان هذا يرد عليكم في قولكم باحتياج تحقق الماهية الى شيء زايد متفاوت بالنسبة الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى لا بقال لم لا يكون الركن ايضا وهذا يكشف عن عدم احتياج الماهية الى الزائد عن صحة السلب بما هي عليه **والجواب عن الاول** او لا بانا اسلمنا ان القدر المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة او الخمسة بالنسبة الى اصل المطلوب لا اصل الماهية **وثانيا** ان القول بركنية تلك الخمسة او الاربعة لانا في القول بركنية غيرها ولعل التصريح بركنية هذه دون غيرها لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يحصل به الطبيعة دون غيرها فلا منافاة اصلا فلا دلالة للحصر على ما ذكره الخصم **فان قلت** لو كان غير تلك الخمسة ايضا من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو ككفس الخمسة مع انه يتفاوت في الحال بلا اشكال لان ذلك خلاف ما قرروه من ان انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به **قلنا** او لا ان الاخلال بما سوى الخمسة سهوا مثل الاخلال به عمدا في انتفاء الصلوة بانتفائه ويصح الصلوة مع ذلك لان الصلوة الماتي بها ح ما يبدل منها بالصلوة الحقيقية لانها صلوة حقيقة وبه نظر لصدق الصلوة عليها حقيقة ح ايضا كما لو لم يكن تارك شيئا من الاجزاء لا عمدا ولا سهوا **وثانيا** انه يجوز كون الشيء مقوما للماهية الجعلية مع كونه مختلفا باختلاف الاحوال بان يكون مقوم الماهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين منهم ما ينتفي بانتفائه الماهية مطلقا وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمدا كما سوى الخمسة من الاجزاء المحتاج اليها في تحقق الصدق العرفي ولا امتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوما في حالة العمد لا السهو وله في الشرع شواهد **منها** انه اذا افطر الصائم عمدا عالما انتفى ماهية الصوم قطعا بخلاف ما اذا افطر سهوا فيصدق الصوم عرفا ويتحقق الماهية فعدم الافطار جزء لماهية الصوم عند العمد لا السهو مع عدم تعدد ماهية الصوم في الحالتين **فان قلت** ان اطلاق الصوم على امساك المفطر سهوا لا لاجل الحقيقة بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعي الحقيقي ويكون الاطلاق الصوم عليه مجازا **قلنا** الظاهر الحقيقة **ومنها** انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام فيحال الى بحيث لا يكون بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام صفا اخر فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص واما اذا كان في تلك المسافة ايضا صفوف متصلة من مكانه الى مكان الامام مع بقاء بعد المسافة بحاله فلا شك في تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء ماهية صلوة الجماعة في حالة دون اخرى **فان قلت** جعل الشارع عدم الافطار وعدم الاكل مثلا جزء الماهية الصوم في حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء الصلوة الجماعة حال اتصال الصفوف مستبعد عقلا وعادة غاية الاستبعاد **قلنا** مع انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعدا ايضا انه لو لم نقل بجزئيته ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركا لفظيا بين الصوم الذي افطر فيه سهوا وبين ما لم يفطر فيه اصلا او يكون الصلوة مشتركا لفظيا بين الصلوة التي بها بكل شرائطها والصلوة التي ترك بعض اجزائها او شرائطها سهوا فيلزم ح القول بالف ماهية للصلوة مثلا اذ قد مر ان معنى الصلوة الصحيحة هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة ينقسم الى النافلة والفريضة ثم ينقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فيعتبر ماهية كل من الاقسام على حدة فيكون ماهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلا فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة والا فلا فلو فرض فيها نسيان حمد او سورة او سجدة او تشهد او نحو ذلك فالصحيحيون لا يكون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهية على حدة او بانها ليست بصلوة صحيحة ويكون الاطلاق الصلوة عليها مجازا ولا يقولون بالاخير فيلزمهم على الاول تكثر الماهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزءا لها ويكونها اسما للاعم فنحن نقول ان ماهية الصلوة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه فيصح لنا التمسك في تصديق الاسم وحصول الامتثال **وعن الثاني** ان مقتضى الاستبعاد الذي ذكرناه وان كان هو القول بعدم مقومية غير الخمسة ولكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستبعاد لاجل قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة على الخمسة فقط فيكون بعض ما سواها مثلها في الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكل جزء يتحقق به ماهية الصلوة عرفا ركن **واما المقام الثالث** فهو في ان المراد من الاركان على القول به هل هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكروها في كتبهم الفقهية او اعم من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود وجهان وتظهر الفائدة في مثل صلوة الغريق والمريض والمجاهد فعلى الاول لا يصدق الصلوة عليها حقيقة وانما هي قائمة مقامها في الامتثال واطلاق الصلوة عليها مجاز ولازمه عدم جواز اثبات احكام الصلوة الحقيقية كالطهارة والاستقبال وغيرهما لتلك الصلوة المجازية بمجرد قيامها مقام الصلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل منه في الاحكام مطلقا ولا دليل عليه عقلا ولا نقلا وعلى الثاني يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها من افراد الصلوة حقيقة فيشملها ادلتها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق هو الاعم من الحقيقي وما يقوم مقامه كما ان الحق الاعمية من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه حقيقة لوجوه **الاول** استعمال الصلوة في كلا القسمين والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة فيهما **الثاني** صحة التقسيم والاصل في المقسم ان يكون حقيقة في الاقسام

فصل في علائم الوضع يعرف الوضع بتنصيص الواضع قطعا او ظنا كما يتفق في الاعلام والعرفيات الخاصة وبتنصيص اهل اللسان قطعا او ظنا وبالترديد بالقرائن
من الواضع او اهل اللسان ولو واحدا منهم قطعا او ظنا وبالاخبار عن وضع الواضع قطعيا ام ظنيا وبنقل نقلة متون اللغة من موادها وهيئاتها نتائج الافكار

الثالث ان الصلوة يتقيد بالقيد فيها فالصلوة مشتملة على الاركان وصلوة مشتملة على ما يقوم مقام الاركان وقد مر ان الاصل في المقيد
بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فان قلت المتبادر من الصلوة هي المشتملة على الاركان الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة
قلنا لو سلمنا التبادر فنقول انما يفيد ذلك مع عدم حصول التعارض لكنه موجود لما ذكرته هذا التبادر مع عدم صحة السلب لانه لا يصح سلب الصلوة عن صلوة
الغريق والغريق والمطايفة واتنا قلنا ما اشبه وراكبا بقي الاشكال في انه بعد كونها حقيقة في القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي
ام المعنوي وعلى الاخير هل يكون متواطيا بالنسبة الى الافراد ام مشككا الحق الاشتراك المعنوي للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال في
قوله لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملا ما لم تكن قرينة معينة واللازم الحكم بعد اشتراط الطهارة الا في واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز
استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى والتالي بقسميه باطل لحكمهم بعدم الاجمال وبان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا تفرقة بين الاقسام من
الحقيقي والقائم مقامه فهذا شاهد على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك وان لم نعلم القدر المشترك بالخصوص ولكن لما كان التسمية موجودة وهو ما يسمى
في العرف صلوة فلا يضر عدم معلومية المسمى في الحمل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونعجز عن بيان القدر المشترك ثم
الظاهر كونها متواطيا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من نحو لا صلوة الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين
القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مراد
الشارع فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من القسمين والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام للافراد
القسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف الاطلاقات الى مثل صلوة المسايف فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهية ثم اعلم
انه تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب شيء وعدم وجوبه في العبادة لان دليل وجوب العبادة اما لبي كالاجماع فلا ثمرة في المسألة
بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهية نعم يمكن فرض ثمرة نادرة وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالماهية نفسها بان ينعقد
الاجماع على وجوب ماهية العبادة وحصل الخلاف في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يحكم العقل بثبوت الموضوع
البرئ للذمة لانه مفروض المسألة وعلى الصحيح لزم الحكم بالوجوب في توضيح المسألة ان اللبي المثبت للاشتغال له اما مثبت للاشتغال بنفس ماهية
العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المنازعة في الوجود والعدم
متفرعة لا اصلية بمعنى ان النزاع في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد حكمهم بانفعال القليل بالملاقاة وعدم انفعال الكر بشيء اختلفوا فيما يتحقق
به الكر فقيل باشبار ثلثة وقيل بزيادة نصف شبر فيها او اقل من ثلثة اشبار ونصف فحكم بعض بالانفعال بالملاقاة وبعض بعدمه والنزاع بينهم
في الانفعال والعدم حكما بل ناش عن نزاعهم في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما لمثبت للاشتغال في الجملة ولكن
اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقيل بالفرد وقيل بالماهية فيكون النزاع حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية المذي للطهارة فان المذي موضوع
محقق والاختلاف في المذي الناقضية وعدمها واما مثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلومة انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج
من فوق المعدة من الجانب بكون الحكم بعدم الناقضية من اجل عدم صدق الغائط ومن اجل عدم صدق المعاير او من اجل عدم ثبوت الحكم اما لفظيا واما
مثبت للاشتغال ولكن وقع الاختلاف في وجوب السورة مثلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية اذا ظهر ذلك فاعلم ان الثمرة بين القولين لا
يظهر الا في الاول من تلك الاقسام بل ظهور الثمرة فيما ظهر من ظهورها في اللفظ اذ اللفظي يحتمل التقييد المجاز ومن تلك الجهة ينبغي ان يقطع
بالارادة وليس اللبي كذلك اما في سائر الاقسام فلا ثمرة للاجمال على كل الاقوال واما اللفظي فيحمل في الحال اللبي لو تعدد المناط واما اللفظي مطلق لشرطه
مورده مورد حكم اخر كما هو مقتضى الاصل فالظاهر التصحيح يعمل باصل العدم والاطلاق بعد فرض صدق الاسم بدون المشكوك جزئيته او شرطيته ولو كان
الشك في صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي المشكوك على احد الطرفين من الوجود وعدمه ولا في صورة كون الشك في وجوب الشيء
في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال به على فرض وجوبه بصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسألة الصحيح والاعم اذ ليس الشك في الجزئية
والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالات في الوضوء تعبدا او وجوب السلام في الصلوة تعبدا ويظهر الثمرة ايضا فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم
نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي او جزئي فعلى الاعمي نحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجودا وعدما للاطلاق ونحكم بانه واجب مستقل ايضا وعلى الصحيح
نحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب لا استقلالي وشك انه واجب في صلى ايضا ام لا فعلى الاعمي يحكم بعدم الجزئية والشرطية وعلى الصحيحي يحكم
بالجزئية والشرطية واما بالنسبة الى الاصل لو نحو في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين وتظهر الثمرة ايضا فيما لو شك في الركنية بعد ثبوت الجزئية
فعلى الاعم يحكم بالعدم للاصل والاطلاق وعلى الصحيح يحكم **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع كان يقول هذا اللفظ موضوع
للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وهذا القسم يجري في
الاعلام الشخصية والعرفيات الخاصة لا اللغات لعدم وصول الينا ابتداء فيها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايضا اما قطعي واما ظني ومنها الترديد
بالقرائن بان يكرر اللفظ مقترنا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او من اهل اللسان من واحد منهم او اكثر و
هذا ايضا كما يقال اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف بالقرينة او ظنيا ثم القطعي من تلك الادلة
ظاهر الحجية لما دل على حجية العلم كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لو لم يكن القطع بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلائم
معتبرا فينسد علينا باب اللغات واما الظني منها فالحق حجيته ايضا بطريقة اهل اللسان مع ما سيجيء من الدليل العقلي ومنها نقل نقلة متون اللغة من هيئاتها

ده دارد

كالنحو فان قولهم حجة اذا افاد الظن باجماع المسلمين والقوم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين وترغيبهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات
اذا استلزم الظن بالفرع فاقصاديتهم في حجيته بالاجماع المركب بل الاجماع البسيط في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن نتايج

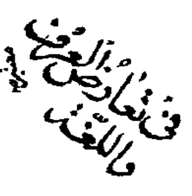
ومؤداها في النحو والتصريف وغيرهما وهذا ان كان قطعيا للتواتر فلا كلام وان كان بطريق الاحاد فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في
حجية الظن الحاصل من نقل اللغويين لانه هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللغات لا مشكوك الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول
اهل الخبرة كالظن الحاصل من قول العقيلي ومن الخبر في باب اللغات فنقول الحق حجيته وقولهم اذا افاد الظن لوجوه **الاول** اجماع المسلمين حتى اهل زمن
المعصوم عليه **الثاني** اجماع القوم على الفتوى بحجيتها وهما كاشفان عن رضا المعصوم فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه
شان المعصوم وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود
موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لامن المستحدثات قلنا سنعرف وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح
للكشف لان عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر من التتبع لعدم احتمال الكذب في
حقهم لورعهم ولا السهو لكثرتهم سواء كان ذلك حال الانفتاح ام الانسداد فان قلت اتفاقهم على ذلك ثم ان صاحب ... في بحث الحقيقة الشرعية
استدل للنافين بان الوضع ان كان ثابتا لبلغ الينا اما بالتواتر وليس الا لما وقع الخلاف او بالاحاد فهي لا تفيد العلم وهو ظاهر في عدم اعتبار هذا
القائل للاحاد الظنية في اللغات قلنا انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الاحاد ولا اجماع مركب في البين **الثالث**
تقرير المعصومين عم الناس على العمل بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى ع وكان
ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد النحو حيث ان عليا ع املى عليه قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انح على ذلك
ولا شك ان الناس كانوا يعلمون بها كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفها ولا
شك في اطلاع المعصومين عم على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا **الرابع** ترغيب المعصومين عم اصحابهم
على ضبط اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة وقد بينها التسهيل الامر كما عرفته من قول علي ع لابي الاسود **الخامس** طريقة
اهل العرف على العمل بالاحاد الظنية في اللغات **السادس** البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم فيها الظن بالحكم الفرعي
الواقعي ويتم الامر فيما اذا استلزم الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي وغيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي
فهو انه لا ريب في بقاء التكاليف الفرعية وسد باب العلم والظن الخاص في الاغلب فاوجبنا الاحتياط لزمنا العسر والحرج المخل بالنظام وان اقتصرنا
على المعلوم خرجنا عن الدين وان عملنا بالموهوم ما خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما ترى من العمل بها اذا وافقنا الاحتياط والاصل فهو ليس
للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط وان خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح والمتبعض بضرورة بالاجماع
فتعين بالظن واذا ثبت بذلك حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواتر اللفظ مشتملا على لفظ يكون وضعه مظنونا من
قول هؤلاء النقلة واخبارا صحاحا اعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع فاما ان يطرح كلا السلسلتين فهو في حكم الاقتصار بالمعلوم ما لكثرة
الصحاح الاعلائية مع كون طرح تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان يوخذ بهما او بالمتواتر فقط
فثبت المطلوب او بالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروضين جهة رجحان ومرجوحية فالمتواتر قطعي السند وظني
الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما معا واذا ثبت حجية الظن في المستنبط الوضوعي فيما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي ثبت مطلقا بالاجماع
المركب اذ لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد في العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون
الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم الفرعي الواقعي لزمه
الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المتقدمة احتجنا في تعميم اسباب الظن
والتعدي الى حجيتها او الى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب المعالم تعدى الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب الظنية متمسكا بانها القدر المتيقن
ونحن عممنا الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج بدليل خارجي اولم يجر فيه تلك المقدمة الا بوجهين **الاول** عدم كفاية الصحاح الاعلائية
في الفقه **الثاني** انا نعلم بالاجمال الحاصل لنا بمطابقة كثير من الظنون المعارضة من سائر اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الظن
الشخصي في جانب تلك المعارضات وح فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم اعتبارها ح ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار الجملة
ثم ان طرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة ثبت المطلوب هو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها في
صورة المعارضة مع تلك الصحاح ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب او الاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب والسنة منها ما هو معلوم
الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلوم خرجنا عن الدين لعدم الكفاية وقلة مقطوع الوضع وكثرة مظنونه فلا بد من التعدي
الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب المعالم او على مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط مرة بعدم كفاية المعلوم واخرى بما
تقدم من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواتر والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل كما مر
فان قلت الوجه الثاني مخدوش اولا بان التعدي الى الفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى العمل بالظن في الموضوع المستنبط في
كل الموارد لعدم القائل بالفصل كما ادعيت بخلاف الاقتصار بالصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوها فان العمل بها في الفرعيات لا يستلزم العمل
بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الاخير وهذا يكفي مرجحا بالصحيح المقطوع الوضع دون المتواتر
المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب المخير اذ بعد فرض

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاستلزام وعدم الكفاية ولا يشترط الاسلام والايمان والعدالة في نقلة اللغة
لعموم الادلة ومنطوق آية النبأ واضرف الى الموضوع المستنبط وقلنا بان التبين على مخصص بما مرّ نعم يشترط حصول الظن التبوي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي في حجيته

كفاية كل من السلسلتين وبطلان طرح كلتيهما للخروج عن الدين ووجب الاخذ باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثالثا بانه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية
لكونها قدراً متيقناً لكثرتها فطرح المتواترات المظنونة الوضع والصحاح الاعلائية معاً خروج عن الدين وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها بل قيل بعدم
وجودها فوجب اما الاخذ بكلتيهما او بالصحاح الاعلائية فقط فالاخير قدر متيقن وكونه قدراً متيقناً يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد
اما الاول فلان قلة التخصيص انما تكون مرجحة اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في الزائد وذلك فيما اذا اتفق المخصصان
على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضاً من الظنون من العموم ولا نعلم
انه الظنون المقطوعة الاوضاع او المظنونة كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة بالمجمل لعدم وجود القدر
المتيقن واما الثاني فلان التخيير بين الاسباب انما هو عند البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين الحديدين
لتعين احدهما وفقد امكان الجمع وفيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير فانا مع امكان الجمع بالاخذ بكلتا السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم
بالتخيير واما الثالث فلعدم وجود القدر المتيقن بما بين الاسباب الظنية بحيث يحتمل كفايتها واما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب لم
مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلاً قدراً متيقناً فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي ويثبت تحاد
مع اللغة بواسطة الاستقراء ودليل آخر قطعي او بأصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقراء فلا يفيد وانتفاء القرينة الخارجية العقلية غالباً ثم
واما اصالة عدم النقل ففيها ان ذلك لا يمكن ان يصير سبباً لنفي اعتبار قول اللغوي اذ كلما دل على حجية اصالة عدم النقل دل على حجية قول اللغوي
فان تم المدرك فيهما والا فلا يتم في شيء منهما فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالآخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة الالفاظ
الظنية الوضع تخرج عن كونها قدراً متيقناً من تلك الجهة سلمنا كثرة وجود الالفاظ المقطوعة الوضع في اللغات لكن لا نم كثرة الخبر الذي يكون
كل الفاظه غير مظنونة ولو لفظاً واحداً وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمات هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط باجراء الدليل
الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام **المقام الثاني** في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في
اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان ظاهر المشهور العدم بوجهين **الاول** قاعدة الاستلزام فنقول بعد حصول الظن بالحكم
الفرعي بواسطة ذلك اما ان علمنا بالظن الحاصل من المشهور فالتي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهوم الاعتبار لزم الترجيح بلا مرجح واما
التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين اعني سلسلة مظنون الا
كقول النقلة الا ان يقال لا قدر متيقن في البين في سلسلة الظنون في اللغات لانا نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يتاخم بالعلم وحصول
ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس
فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة فاد قول الفقيه مثلاً
الظن وان كان ضعيفاً بالاجماع المركب فاذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن صح التمسك هنا بوجه ثان وهو عدم كفاية غير مظنون الوضع
فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا يتفاوت قول الفقيه والنقلة في امكان
التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين **المقام الثالث** الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم
الادلة السابقة وطريقة اهل اللسان العمل بقول اهل الخبرة وان كان كافراً بل المصنفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة الذين قرروا
الناس بالعمل بكتبهم لم يكونوا مؤمنين وتوهم ان منطوق آية النبأ ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين مدفوع اولاً بعدم انصراف الآية الى بيان
الموضوع المستنبط الذي ليس من شان الشارع بيانه وثانياً باجمال لفظ التبين فلعل المراد منه الاعم من الظن وغيره وثالثاً انها مخصصة
بما مر من الادلة **المقام الرابع** لا شك في حجية قول النقلة ونحوهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفده فان لم يكن هاهنا ظن طبعي
ايضاً بان كان المخبر كذوباً او غير ضابط فلا حجية في نقله للاصل والاجماع وطريقة اهل اللسان ونظير ذلك الخبر الغير المفيد للظن في الحكم الفرعي شخصاً
ونوعاً فان الامامية لا يعملون به خلافاً للحشوية وان كان الظن النوعي موجوداً او كان عدم حصول الظن الشخصي مسبباً من سبب خارجي غير معتبر عند العقلاء
كالظن الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عقلائياً كالظن القياسي للاجماع
ايضاً خلافاً لصاحب المدارك فيما اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عدم اعتباره مستنداً الى الاصل كالشهرة في مقابل الخبر حيث يتوقف فيه مطلقاً واذا
كان الظن في جانب الشهرة مثلاً فلا يضر بالاجماع وان كان معتبراً بان كان الظن في احد الطرفين عملنا به والا فالوقف وكذا الحال في قول الفقيه **المقام الخامس**
هل يكون قول اللغوي معتبراً في غير الالفاظ المهجورة ام فيها ايضاً الحق ان المتصور في المقام صور خمسة الاولى كون اللفظ مهجوراً عند اهل العرف دون المعنى
الثانية كون المعنى السابق مهجوراً دون اللفظ الثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زمننا وزمان الشارع الغير المهجور الرابعة الظن بالاتحاد الخامسة
الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاوليان فلا شك في حجية قول اللغوي فيهما لانهما القدر المتيقن فلو خير
اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحدى الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب والسنة واما الصور الاخيرات فاللازم فيها الفحص عن
المعنى المتداول عند العرف ولا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاوليين لفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف في هاتين الصورتين
فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فينقسم الى صورتين اذ بعد الرجوع الى العرف اما يقطع بالمعنى العرفي فلا يحتاج الى المراجعة
الى اللغة لحصول القطع من انضمام القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما يظن بالمعنى العرفي فالظن الاستمراري لا يرتفع بملاحظة الذي

في حجية قول غير اهل الخبرة

الطبيعي لا الظن



فهذ

قول اللغوي في الالفاظ المجهولة وجهًا او المشكوك في ذلك صور وتظهر بالتامل واذا تعارض قول ثقتين من اهل اللغة مع خروج بعضهم ان كانت النسبة تباينا كليا او جزئيا فالكلام ذلك
نقطا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كان ذلك تقديما للمثبت على النافي فلم يتعرض للمتساويين ومع ذلك ففي تقديم المثبت كلية كلام سيأتي

قول اللغوي واما بعد الرجوع الى العرف فيشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع اليه يظن
المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يتضح الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل التعارض لا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف ان كان الظن
في قول اللغوي عملنا به واما الصورة الرابعة فالاصل فيها وما بعدها هو الاتحاد والاصل عدم تعدد الوضع ولكن في هذه الصورة بعد الرجوع الى العرف
اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به او لا يفهم من العرف شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة ينهدم ذلك الظن المتعارض ويحصل الشك
اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فيتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد
فان كان الظن بقول اللغوي اقوى فيطرح الظن النوعي بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي والعرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ
بالعرف المقطوع او المظنون وان انتفى الظن من الطرفين فيتوقف من حيث الاجتهاد ويحكم بالاتحاد فقاهة نظرا الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايضا
اما في الصورة الثانية فيتعارض الظن بالعرف وبقول اللغوي عند التخالف والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي
اقوى من الظن اللغوي والمغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى وكانا متساويين
عملنا بالعرف اما في الاول فواضح واما في الثاني فلاصالة الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد يعمل بالظن اللغوي والعرفي معا وان كان الظن
اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي وان تساويا فيعمل بالاصل
ويطرح العرفي ايضا وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة الثالثة فقول
اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى الضابطة التوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فقد عرفت مقتضى الاصل فيها
وانه الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف والقطع بالمعنى فيه والظن يرجع الى قول اللغوي ايضا فان وافقه فلا اشكال وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل
اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي ايضا لسلامته عن المعارض والصورة الرابعة في
صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام السادس** في تعارض قولي النقلة والكلام فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض
من حيث هو مع قطع النظر عن اختلاف مرتبة الناقل **والثاني** في تعارض اهل الخبرة مثلا مع قول العلامة ونحو ذلك **اما المقام الاول**
فاعلم ان المحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين المعنيين التباين كان يقول واحد ان العين هو الفضة والاخر
انه الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغناء هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول واحد ان الصعيد هو
وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاوليين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخيرة يؤخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض ح من
باب تعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولازم ذلك ما ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صور
ولم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين مفهوما مع تساويهما صدقا كان يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق والاخر انه الناطق فقط
وايا ما كان يرد على هذا المفصل اولا ان من جملة تلك الموارد الاعم والاخص المطلقين وانت تاخذ فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد
ومقتضى القاعدة الحمل على المقيد لا الاخذ به فان قلت ان هذا الحمل انما يصح اذا صدر كل من المطلق والمقيد من واحد لا ان يصدر المطلق من شخص والمقيد
من اخر قلنا نعم ولكن اذا صدر من شخصين كلاهما ناقلان عن شخص واحد وعبد واحد فهو كصدورهما من واحد كما لو اخبر واحد من غلمان زيد لاخر
المولى فالاشتراك اللحم واخبره اخر بانه قال اشتر لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد ايضا وما نحن فيه من هذا الباب لان كل منهما حاكيان عن الواضع وعن العرف وثانيا
ان الاعم تقديم المثبت على النافي مطلقا نعم لو كان عدم المثبت ماخوذا في مفهوم النفي بان كان النفي معلقا بعدم المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل
الاجتهادي المثبت للتكليف فههنا نعمل بالمثبت بل لا تعارض حقيقة ح واما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت هذا ويمكن الجواب عن الاول
بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدر عن شخص واحد او عن شخصين ناقلين بلا واسطة او وسائط قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو من باب الاجتهاد
حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في اثبات اصطلاح اهل عرفهم لا اخذهم من الواضعين فغير مسلم لامكان تعدد الرأي لذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر من
الفقهاء ايضا كما لو كان عن الشرع سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا او كون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن
فيه وهو ان يقول احدهما الصعيد وجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروط بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا
فلو كان وضعيا كيصح البيع ويصح بيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقات وهذا الماء ينفعل بالملاقات لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا التاكيد والسر
انه اذا كان الحكم وضعيا يفهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كاكرم العلماء واكرم زيدا ولا ريب في عدم فهم التقييح وكذا لو كان تكليفيا وكان
الزاميا كالمندوبات فان قوله مثلا زر الحسين ع يوم الجمعة وليلة الجمعة لا يفهم منه التقييد ولعل السر فيه فهم سريان المحبوبية والمطلوبية في المندوب
الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيها وفي الوضعيات ثم قد يتفق فيهما عدم فهم السريان فيصير مثل ما نحن فيه فيصير بمنزلة العموم وثانيهما العلم باتحاد التكليف
ويكفاية الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو ان المطلق والمقيد الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فاذا لم يكن ههنا قرينة
حمله على العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد ولو احتمل تعدد التكليف كما هو مقتضى تعدد الامر فلا معنى للحمل بل يقول ان ههنا تكليفين احدهما
بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد فقد اتى بالتكليفين معا وحصل التداخل ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد ثانيا قطعا
ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم يكف الفرد الواحد من هذا التكليف الواحد لكان من قبيل العام فلا حمل ايضا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا
علمنا بوحدة التكليف وكفاية الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان قلنا انه الطبيعة وان ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد

قوله في تعقيب الخ اذ لا يفهم ذلك في مثل اغتسل يوم الجمعة فلا يفهم السريان الى كل الافراد بل ... مدة

وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذا كان نقل لنا قلبين عن سيد واحد نظر والتفصيل مجال ثم كلام اللغوي بعضه ظاهر في بيان الحقيقة وبعضه في
بيان المجاز وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين وح ففي الوقف كما عن المشهور لان الاستعمال اعم منهما او الاصل الحقيقة كما عن المرتضى او المجاز كما عن ابن جني وجوه
اظهرها في الاصل الاول الاول وفيما نقلناه وجهان سابح

اما فصلنا ان المجاز في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا لصاحب [illegible] من ترجيح المجاز على التخصيص
هو الوجه في التقييد بعد العلم بوحدة التكليف ولكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق لدوران الامر بين
كون المؤمنة واجبة عينية ام تخييرية بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايضا حسن لو لم يتم ما ذكرنا من الوجه لكن فيه اشكال لعدم
تماميته على مذهب من يقول بالاصل البراءة في دوران الامر بين العيني والتخييري وايضا ان كان البناء على الرجوع الى الاصول بعد اجمال اللفظ فالاصل
يختلف بالنسبة الى الموارد ففيما تمكن المكلف من المطلق والمقيد في اول الوقت مستمرا الى اخره فالاصل ما ذكره من الاشتغال وفيما لم يتمكن في الوقت الا
المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ايضا الاصل البراءة وفيما تمكن من المطلق والمقيد في اول الوقت ثم زال القدرة عن المقيد والوقت باق فمقتضى
الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يقتضي الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل
الاجتهادي كما قلنا فيحمل المطلق على المقيد مطلقا وجعل بعض وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا
بالمقيد وفيه اولا انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فلا وجه لتعيين الجمع بطريق التقييد وجعل
بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم الصفة نفي وجوب غير المؤمنة فلاجل ذلك لا بد من حمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما ليس فيه مفهوم
الوصف كاكرم الرجل الكريم زيدا وجئني بانسان جئني بزيد وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي فكيف يصح جعل
الامر الخلافي دليلا على الامر الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة عينا او تخييرا على احتمال وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة
الا ان يجعل المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه للطبيعة لكنهما فاسدان سلمنا ان المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة
لكن نفي المفهوم وجوب الطبيعة ح بعموم العموم الشامل لفضل الكافرة ايضا ولاثبات قوله اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاص
مقدم على المفهوم العام اتفاقا الا ان يقال ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم في قولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مطلقا عينا وتخييرا فان
المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مطلقا عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني بمعنى ان الامر حقيقة فيه والمفهوم انما ينفي ما في المنطوق
واما انه نفي الوجوب التخييري ايضا احيانا فاخوذ من الاصل لا اللفظ سلمنا لكن ح يتعارض المفهوم مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه لاستلزام
المنطوق المذكور في وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما معا في وجوب الكافرة تخييرا ونفيه المفهوم ولا بد
المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكرنا من الشرطين قلنا ان قول اللغوي ان الصعيد وجه الارض والتراب من هذا الباب اعني فيه الحكم الكلي
فيعلم من القول الاول ان الصعيد هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره فالقول بانه التراب لا يقتضي التقييد مثل قوله الماء الذي يجري
بحيث هذا الماء القليل يجزي عند الملاقات فان قلت اذا كان غرض اللغوي ان الصعيد مستعمل في وجه الارض وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فالحق
ما ذكرت وليس الغرض ذلك بل الحد هما يقول ان الموضوع له هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فلا يمكن الحمل على العموم قلنا نعم ان كان الغرض بيان
الوضع فالامر كما ذكرت ولكن لو كان كذلك فمقتضى الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق فلا يصح الاخذ بالاعم ايضا ويمكن ان يرجح احد الاخبار
الاخر من الوجهين بانه لا يحصر تقديم الاثبات على النفي بما يكون عدم المثبت ماخوذا في معنى النفي بل ربما يكون النفي تخيينيا ومع ذلك يقدم
الاثبات عليه وهو فيما كان النفي مستندا عن عدم الوجدان والاثبات لا محالة مستند عن الوجدان الا ترى انه استدل مقدم الجرح على التعديل عند
تعارضهما بان المعدل انما يعدل لعدم وجدانه ما يصير سببا للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطاء في العثور
ابعد وقد يرد هذا الاستدلال بانه يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح متمسكا بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدله المعدل لانه اخبر
الخمر في ذلك الوقت بعينه بل كان نائما او مصليا فلا يصح الاستدلال المذكور لكون كل من الجرح والتعديل ح مستندا عن الوجدان ولكن هذا
الايراد لا يضر في الصورة التي نرضها في المسئلة وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه اي اللغات غالبا من هذا الباب فلو قال واحد من النقلة ان لفظ العين مستعمل
في الذهب فقط وقال الاخر بل في الفضة فقط فقول كل منهما مظنون الصدق لانه اهل الخبرة وقوله فقط ايضا مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على غيره
ذلك بعد التتبع فيحصل في اثبات كل ونفيه ظن نوعي ويتعارض نفي كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطاء في
الاثبات المستند عن الوجدان دائما وعدم بعد الخطاء بهذا النحو من البعد في النفي المستند عن عدم الوجدان فيقدم اثبات كل على نفي الاخر ولا يرد ما ذكر
من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن باتحاد معنى اللفظ وان الخطاء في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغناء فان الظن اتحاد معناه لغة
وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد في لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقا هو ذلك وايضا فيما كان تعارض الاثبات والنفي مستندا
عن الوجدان لا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في هذا فقط والاخر بعكس ذلك فلا يحكم بالتعدد
ايضا لادعاء كل منهما الوجدان ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير ام يتوقف ويرجح الى [illegible] والاحسن ان التخيير لما كان الدليل عليه في قول
اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا في قول اللغوي واما العقل فحكمه بالتخيير مشروط بعدم الاكبر المحذور
وعدم امكان الجمع والطرح وهاهنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول ففيما يقتضي قولهما الاشتراك [illegible] الاصل عدم تعدد الوضع وفيما كان
من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاستعمال فيحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال والا فالوقف بل الطرح هو المتبع والمرجح هو المتلو

ثم اعلم ان كلام اللغويين بعضه ظاهر في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقولهم العين هو الذهب لكن لا مطلق الحمل
فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب والحديث فانه يحتمل الارادة بيان المراد فلا يكون ظاهرا فيها ان المعنى الحقيقي وبعضه ظاهر في المجاز كقولهم وقد يستعمل

[illegible]

اصل في التبادر وهنا علائم تدل على الوضع لنرايامنها التبادر وهو لغة الاستباق واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لاسبق الذهن الى المعنى كما توهم فالتبادر للعالم بالوضع ولواجمالا ان كان من حاق اللفظ تبادرا اوليا بطريق الاستقلال فالمراد به غير ناش من ملاحظة القرائن تفصيلا داخلة وخارجة مثل الشهرة والشيوع فهو علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص متركبا من الاثبات والنفي بالمعنى الاعم كما في المشتركات تنابح

في كذا بعد بحث لكذا وهكذا وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن الجني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف هو الاصل الاولي وهل انقلب هذا الاصل بدليل وارد في خصوص كلام اللغوي او لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** ان غرض الناقلين للغة تدوين معاني الالفاظ لانتفاع الاتين من العلماء ولا ريب ان الفايدة في ذكر المعاني الحقيقية ثم من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل من الاخير الامع زيادة استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معناه الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمالا للفظ فلا يحصل تمام الفايدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية فيحصل تمام الفايدة كما يحمل كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع الكل الذي هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان اغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل لمي تنقل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض الناقل انتفاع الجميع الى الوضع وهو تام الا ان يقال ان هذا دليل ظني بالنسبة الى نقل الناقل ولكن اني بالنسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من آثار الوضع الى الوضع فههنا انتقالان احدهما لمي والآخر اني لكن يمكن الجواب بجواز ان يكون الفايدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل ما دونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واما علم الاشتراك يقتضي علم الحقيقة في كل من المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيين ام لا فالنسبة بين القاعدتين عموم من وجه مادة الافتراق تحقق المعنى فيجري فيه اعمية الفايدة لا اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيان الغير المدونان في اللغة فيجري فيها اصالة عدم الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيان المدونان في اللغة للفظ فيتعارض فيها القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي هو الوقف وبهذا التقريب يجاب عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقة المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مطلقا او في خصوص ما دون في اللغة **ضابطة** كل ما من العلايم انما تدل على الوضع مطابقة وهنا علائم تدل التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الاستباق من الغير بالاضافة الى الغير واما اصطلاحا فقد نقل الى الاستباق الخاص الحاصل للمعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح عن غير هذا المعنى والاتفاق على النقل ثم ان المنقول اليه هل هو الوضعي او يشمل الاطلاقي كتبادر الفرد الشايع من المطلق وتبادر المجاز المشهور والحق لشمول التبادر وعدم صحة السلب عن غير الوضعي والاتفاق وصحة التقسيم ثم ان معنى التبادر هو سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما قاله بعض وذلك للتبادر وتنافر المعنى الاخير وعدم صحته ظاهرا لان السبق امر اضافي يحتاج الى السابق والمسبوق وذلك بالنسبة الى المعنى الاول متصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الآخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الآخر لعدم وجود المسبوق هنالك لكن الظاهر ان مراد من عبر بتلك العبارة هو مجرد انتقال الذهن اولا الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من باب التسامح وان كان خلاف الظاهر وذلك كما يقال زيد سبق في مجيئه الى محفل من جاء اولا اليه ثم ذهب اليه عمرو وان كان نظم من تلك العبارة انه جاء الى قبل مجيء عمرو الى ان عرفت ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ناشئ من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هناك قرينة لم يلتفت اليها السامع اصلا واما ناشئا من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشايع ونحو ونحو قولنا اسد يرمي والاول من القسمين يسمى بالتبادر الوضعي وما عداه بالاطلاقي وان كان الظاهر من المتبادر الاطلاقي فما سواه يحاسد يرمي الكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء والطباع اهل اللسان والاستقراء القطعي فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له ولامورد يصير مشكوكا ومضافا الى البرهان العقلي ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ متساوية فالداعي الى التبادر اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاعم ملازم للمجازية واما عدم التبادر بالمعنى الاخص فموجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير فامره بالعكس فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم للمجازية ووجه لكل ما فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه والاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لا ان كل حقيقة فيه التبادر فتامل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده بوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عكس الطرد بالقول بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما مر من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما لعامان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل الحاصل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب يتم في شخصين احدهما عالم والآخر جاهل واما بالنسبة الى الشخص الواحد المجهول باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل وجاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما او جاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما

في علائم الوضع

الاول بحث من اول ... الصفحة

والمسبوق اليه

وجه ان الجواب الاول
للسبب الفعلي الدال على الوضع
لمكان ... عن ...

فالتبادر بعينه علامة الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز وأما تبادر الغير بالمعنى الاخص ~~علامة المجاز~~ وأما تبادر الغير بالمعنى
الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاخص فهما اعم من الحقيقة والمجاز ثم ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها ولو شككنا فيها فانها مؤكدة ام صادرة ام مفهمة ام معينة
فالوقف ان لم نقل باولوية التأسيس [illegible]

لكونه من اهل اللسان او جاهلا في مقام التفصيل فلا محذور لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان فان قلت الدليل
العقلي الذي ذكرت فاسد لان المراد من القرينة في قولك سبب الفهم اما الوضع واما القرينة ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع
التعيينية فانتفاء القرينة ممنوع في التبادرات لوجود الشهرة فيها كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر ممنوع قلنا المراد ما سوى الشهرة
المذكورة وهي داخلة في الوضع لانا لا نعني من الوضع الا اختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا فان قلت ان الحصر
المذكور ممنوع لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية قلنا اما اولا وان سلمنا وجود المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى والا فلا بد من
فهم كل احد لسان كل قوم ولا علم بها لنا ولا مثالنا من اهل العرف جزما بوجوده فلا يكون الفهم لامثالنا الا مستندا الى الوضع التعييني او التعيني
فان قلت اذا جعلت الشهرة داخلة في الوضع فما تقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور فلا يطرد وغير موجود في الحقيقة المرجوحة
فلا ينعكس وعدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المرجوحة من حاق اللفظ ولا ثم بملاحظة الالتفات التفصيلي الى الشهرة
يتبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة التي الى الاسخة البالغة الى حد لا يحتاج في فهم المعنى
من اللفظ الى الالتفات التفصيلي اليها والذي جعلناه علامة للحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة الراسخة اجمالا
لا تفصيلا والتبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المرجوحة لا غير فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ
فلا بد للتبادر على الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الاولي الحاصل بلا واسطة وهذا التبادر حاصل بعد تبادر الملزوم
ويحصل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني متبادر من اللفظ اولا وبلا واسطة وليس موضوعا له قلنا هنا شرط
اخر لكون التبادر علامة الحقيقة وهو تبادر المعنى اولا بطريق الاستقلال في الارادة لا الاتباع والمدلول التضمني تبعي والحاصل ان تبادر كل
معنى مستقل لم يكن مسبوقا بتبادر معنى اخر مستقل علامة الحقيقة فلا نقض طردا وعكسا فان قلت في المطلق الذي له فرد شايع و[illegible]
مبين العقد تبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص منها في الارادة الغير وليس موضوعا له قلنا ان هذا التبادر ناش عن القرينة وهي الاعتياد كما
في لفظ اكل الذي لا ينصرف الى الكل يدة وتوهم ان فهم الفرد الظاهر من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى الاعتياد المذكور لرسوخها
في الذهن فيصير كالفاحش الحقيقة في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا هي بسبب ذلك تخرج عن
القرينية بل ذلك مختص بالشهرة الا ترى ان الاعتياد في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الظاهر ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم
ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليها في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك تبادر
اجتهادي يحصل القطع بالوضع وأما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل استناد الفهم اليها بعد القطع بوجودها فنقول ان الاصل عدم
القرينة او عدم الالتفات اليها فيلحق هذان القسمان بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران فقاهيان واما لو حصل العلم بالقرينة
والالتفات ايضا وشككنا في ان القرينة مؤكدة او صادرة فهي ام مفهمة ام معينة فلا بد من التوقف في الحكم بالحقيقية والمجازية لكن ذلك التوقف
فيما اذا لم نقل باولوية التأسيس من التأكيد كما هو كذلك لعدم الدليل على ما بكلية والا فان قلنا باولوية من التأكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك
ثم احتمال الاشتراك باصالة عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصادرة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الاصل
احدهما اخذ به والا كان الاصل التوقف فكذلك فيه ان كان للتفصيل فالتفصيل لكن ما لم نقل باولوية التأسيس فلا بد من التوقف من اول الامر
فالحق في الصورة الخامسة التوقف مطلقا الا في صورتين منها احدهما ما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر
غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع له بغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له انه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة بضم
الغلبتين ولا توقف اصلا وثانيهما ما علم بوضع اللفظ سابقا لمعنى غير هذا المعنى المتبادر لان مع القرينة المشكوكة حالها فح لا يمكن القول
بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة عدم النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء الموانسة بالنسبة
الى المعنى الاول فلا بد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال ايضا لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه
مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب اصالة عدم النقل الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال الصورة
العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الا ان مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض يحكم بالمجازية في الثاني المتبادر لان لبقاء
الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا الكلام جار في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاولين بضم اصالة
عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غلب الاستعمال فيه لتعارض تلك
الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل فيبقى اصلان في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب التبادر فيقدم عدم النقل
ويحكم بالمجاز هذا وأما التحقيق في حكم التبادر لمن لم يتق ان علمنا بعد القرينة او بعدم الالتفات بها فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا واما في غيرها
فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ او غير غالب التبادر او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر
من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالب لا يلزم الاستعمال الغالبي ففي تلك الصور التي هي الصورة الاولى
من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالبي ليس ناشيا من غلبة الوجود او ما العدم وجود غلبة في البين واما للعلم بعدم نشو التبادر منها
نحكم بان التبادر علامة الحقيقة وان احتمل في المقام قرينة سوى غلبة الوجود وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من المعاني حقيقة سواء علم بالوضع

في التبادر

السابق

ویمکن ان یفصل فی المقام بتفصیل اخر لا یسع المقام ذکره ثم اذا حصل التبادر فی لسان او زمان فالتعدی الی غیرهما یحتاج الی التتمیم ان الدلیل علی حجیة التبادر وهو اتفاق العلماء واطباق اهل اللسان دالاستقراء وبطلان الترجیح بلا مرجح لا یقتضی ازید من ذلک کما ان العمل به لا یصح الا بعد التخلیة التامة لاحتمال کون التبادر لاجل قرینة او عدمه لمانع ویظهر ذلک بملاحظة صحة السلب وعدمها عن المعنی المتبادر او غیره نتائج

السابق واستلزم النقل ام لا وسواء کان الشک فی القرینة ام فی الالتفات ام فی القرینة وسواء کان المعنی غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم یکن هذا الغلبة التی ادعیت معارض فالکلام صحیح کما لو کان الشک فی القرینة ولم یعلم بالوضع لمعنی سابق او کان الشک فی القرینة او الالتفات ولم یعلم بالوضع لمعنی سابق وکان الشک فی القرینة او الالتفات ولم یعلم بالوضع السابق ایضا فهنا هذا الاستقراء سلیم عن المعارض وله معاضد باصالة عدم القرینة وعدم الالتفات فی الصورة الثانیة واما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنی اخر وکان الحکم بالحقیقة فی الثانی مستلزما للنقل فاصالة عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحاب معارض مع هذا الاستقراء فیتعارض الاستقراء ان ویبقی الاصلان سلیمین عن المعارض ان کان الشک فی القرینة والا فیبقی اصل واحد سلیما عن المعارض فلا یصح هذا الکلام فی صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذی ادعیناه اخص مطلقا من الاستقراء المذکور لانک تقول انا استقرینا فی الالفاظ الموضوعة لمعنی اولا المستعملة فی معنی ثان ووجدناها غیر منقولة الی المعنی الثانی ونحن نقول استقرینا فی خصوص هذه الموارد ووجدنا النقل فی صورة کون الثانی اغلب تبادرا فاستقراؤنا اخص فیقدم وکما الاستصحابان فلا یعتبران فی مقابل الدلیل الاجتهادی ای الاستقراء واما فی الصورة الثانیة ای صورة العلم بعدم التبادر الملازم لعدم الاشتهار فنحکم بالمجازیة للاستقراء ایضا لانه لو کان حقیقة لزم الحقیقة المرجوحة وهی نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنی اخر فیعاضد الاستقراء اصالة عدم النقل ایضا ولا معارض لهذا الاستقراء الا اذا کان الشک فی القرینة او الالتفات الموجبة لکون المعنی المتبادر حقیقة لکنهما علی فرض اعتبارهما لا یقاومان الاستقراء فنحکم بالمجازیة سواء کان له معاضد او معارض ولم یکن شیء منهما او کان کلاهما موجودا وامثلة الصور الاربعة معلومة فان لم نعلم بالوضع السابق وکان الشک فی القرینة فلا معارض للاستقراء ولا معاضد له وان کان الشک فی القرینة ام الالتفات فالمعارض فقط وهو اصالة عدم القرینة او الالتفات الیها وان علمنا بالوضع السابق وکان الشک فی القرینة فله المعاضد فقط وهو اصالة عدم النقل وان کان الشک فی القرینة او الالتفات فله المعارض والمعاضد معا وعلی التقادیر حکمنا بالمجازیة کما انه فی السابق حکمنا بالحقیقة سواء کان للاستقراء معارض او معاضد ام کلاهما ام لم یکن شیء منهما وقد مر الاشارة الی امثلتها والدلیل فی المقامین الاستقراء وطریقة اهل العرف ولکن یشترط فی الصورتین عدم احتمال تسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته من ندرته واما الصورة الثالثة اعنی ما شک فیه فی غلبة التبادر وندرته فلابد من التوقف لعدم وجود الاستقراء وان اقتضی اصالة عدم القرینة او الالتفات الحقیقیة لو کان الشک فیهما لکن لا دلیل علی اعتبارها فی المقام فلابد من التوقف من حیث التبادر نعم یمکن الحکم بالمجازیة اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء کان الشک فی القرینة ام الالتفات ویمکن فی الصورة الثالثة الرجوع الی قاعدة اخری لتمیز الحقیقة من المجاز وان کان الحکم من حیث نفس التبادر الوقف وهی قاعدة الاستعمال فان کان الاستعمال فذلک یکشف عن غلبة التبادر فیحکم بالحقیقة ایضا للاستقراء الذی مر ویکون الشک فی غلبة التبادر وندرته بدویا او یزول بعد ملاحظة غلبة الاستعمال لکن یشترط فی تلک الغلبة ان یکون مستمرة بمعنی ان لا یعلم بدو الاستعمال فی هذا المعنی صورة غالبا واما اذا علم بدو حدوث الاستعمال وغلبته فی الزمان الفلانی فلا یحکم بالحقیقة لتلک الغلبة الا اذا کانت واحدة بشرط احدها کون المستعمل فیه من المخترعات المستعمل الاولی وثانیها غلبة ذلک الاستعمال فی لسانه وثالثها تحقق طریان الوضع بعده ولکن الشک فی زمانه او لسانه ورابعها احتمال وضع المخترع اللفظ المستعمل فیه بوضع تعیینی فیحکم لبناء اهل العرف بکون المعنی حقیقة فی لسان هذا الشخص من باب الوضع التعیینی الغیر المحتاج الی الرجوع بالتاریخ کما فی الوضع التعیینی ومثال ذلک الالفاظ المتداولة لکتاب السنة المتنازع فی کونها حقایق شرعیة فی المعانی الشرعیة فیحکم فیها بالحقیقة لبناء العرف واما الاستقراء فلا ندعیه بان ندعی ان غالب المخترعین بنائهم علی الوضع التعیینی لعدم ثبوت ذلک واما مع فقد احد تلک الشرائط فلا نحکم بشیء ثم اعلم ان کل موضع احتمل فیه کون التبادر مسببا عن الوضع او غلبة الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فالحق فیه الالحاق بالصورة الثالثة الی اخر ما مر فیها لعدم وجود الاستقراء ثم اعلم ان التبادر انما یصیر علامة للحقیقة فی اللسان الذی حصل فیه التبادر ولا یصح التعدی من تبادر لسان الی الحقیقة فی سایر الالسنة ولا من الحقیقة فی زمان الی الحقیقة فی سایر الازمنة بل لابد فی التعدی الی غیر اللسان والزمان من دلیل فلذلک تریهم یتمسکون فی کون الامر حقیقة فی الوجوب لغة بعد التبادر باصالة عدم النقل والسر فی ذلک ان الدلیل علی حجیة التبادر لا یقتضی ازید من ذلک ثم ان العمل بالتبادر لا یصح الا بعد التخلیة التامة والرجوع الی المیزان والمعیار فیما اذا لم یکن التبادر اجتهادیا محصلا للعلم والا فیمکن کون التبادر لاجل قرینة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد ما صار المعنی متبادرا من اللفظ فلاحظ فان لم یصح السلب عن المعنی المتبادر وصح السلب عن المعنی الغیر المتبادر وصح السلب عن المعنی الغیر المتبادر فذلک التبادر وضعی وغیر المتبادر مجاز والا فان صح السلب عن المعنی المتبادر کشف ذلک عن کون التبادر اطلاقیا ویکون معارضا مع التبادر المذکور وکذا اذا لم یصح السلب عن غیر المتبادر فذلک یکشف عن کون عدم التبادر لمانع خارجی ویکون معارضا مع عدم التبادر فلابد من ترجیح احد المتعارضین والقوم حکموا بتقدیم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقیقة وعدم التبادر ناف والمثبت مقدم وفیه ان المتصور فی المقام اربعة اقسام بعد حصول التعارض فرضا لان کلا منهما اما اجتهادی بان یکون غیر ممکن عقلا واما التبادر او عدمه اجتهادی ومقابله من صحة السلب وعدمها فقاهتی فلابد من تقدیم الاجتهادی لعدم امکان التعارض بین الاجتهادی والفقاهتی الابدوا اذ بعد تحقق الاجتهادی یرتفع الفقاهتی واما عکس ذلک فنحکم بالعکس واما کلاهما فقاهیتان فالحکم فی تلک الصورة سیعرفونه بعد معرفة مسئلة صحة السلب اذ ظهر ذلک قلنا ان مراد القوم من حکمهم بتقدیم عدم صحة السلب ظ ان کان فی الاجتهادیین فقد عرفت انه لا یتصور مضافا الی لزوم الترجیح بلا مرجح فی تقدیم احدهما علی الاخر وان

فی علائم الوضع

اصل في صحة السلب وعدمها ومنها صحة السلب وعدمها فصحة السلب اربعة اقسام صحة سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن مجازيته صرفا وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقيته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقيته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجازية بالنسبة وفي الجملة ولا تنفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فلا ولا تكون علامة بالمعنى المطلوب هنا وصحة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه لا تكشف عن شيء من المجاز والحقيقة حتى بالنسبة فالاخيران ليسا بعلامتين وكذا الثاني ليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة كان في الصورة الثانية فاظهر فسادا وان كان في الثالثة الصورة موجودة ولكن ما الداعي على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيصهم ذكر المعيار للتبادر وعدم صحة السلب وعدمها مع ان في العكس ايضا في الصورة الثانية يكون المعيار لصحة السلب عدمها هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لاحد العلامتين دون الاخرى وان كان مرادهم الرابعة ففيه اولا ان دليلهم انما يتم في جانب عدم صحة السلب اما صحة السلب اذا تعارضت مع التبادر فالامر بالعكس لانها نافية للحقيقة والتبادر مثبت وثانيا انه ما الدليل على تقديم المثبت مطلقا وقد مر تحقيق الكلام فيه فلاحظ

ضابطة من العلائم الالتزامية صحة السلب وعدمها وكل منهما اقسام اربعة صحة سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وصحة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه الاربعة بعينها متصورة في جانب عدم صحة السلب فالسلب اما مضافا الى الحقيقة او الى المجاز وعلى التقديرين اما الكل او في الجملة ثم ان القسم الاول من اقسام صحة السلب علامة لكون اللفظ مجازا صرفا في مورد الاستعمال والقسم الثاني منها علامة الحقيقة الصرفة اي لا جهة للمجازية في هذا المعنى اصلا والقسم الثالث منها يكشف عن المجازية بالنسبة وفي الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية ولا يهم في هذا الباب لان الغرض من العلائم معرفة الوضع او عدم الوضع ليفيد عند الاستعمالات فهذا القسم لا يكون علامة بالمعنى المطلوب في هذا الباب واما القسم الرابع فلا يكشف عن شيء من الحقيقة والمجاز لا كلية ولا بالنسبة اما عدم الكشف عن الحقيقة فلجواز سلب بعض مجازات اللفظ عن بعض اخر كما يصح سلبه عن المعنى الحقيقي ايضا فسلب المعنى المجازي اعم من كون المسلوب عنه معنى حقيقيا ام مجازيا واما عدم الكشف عن المجازية فظاهر من ذلك ايضا وظهر ان القسمين الاخيرين ليسا بعلامة بخلاف الاوليين لكن الذي هو بايدينا من هذين القسمين انما هو الاول منهما الكاشف عن المجازية وعدم الوضع واما الاخير فليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة الصرفة كما قلنا والوجه فيه انه لا يمكن غالبا سبيل لعلم كل مجازات اللفظ عن المورد لعدم حصرها غالبا مع انه مستلزم للدور الغير المندفع اذ العلم بالحقيقة ح موقوف على العلم بصحة سلب كل المجازات وهو موقوف على العلم بكل المجازات بطريق الحصر المركب من النفي والاثبات وهو موقوف على العلم بحقيقة مورد الاستعمال ولا يمكن دفعه بما يندفع به الدور في القسم الاول كما ستعرف فتحصل من تلك الاقسام الاربعة الاول منها وهو علامة المجاز واما الاربعة في جانب عدم صحة السلب فواحد منها ايضا علامة لنا وموجود في الخارج يصح به الوصول الى الحقيقة وهو عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له واما الثلثة الاخر فكلها علامات واقعية ولا يمكن الوصول اليها للدور الغير المندفع فعدم صحة سلب كل المجازات كاشف عن الحقيقية الصرفة وعدم صحة سلب كل الحقائق كاشف عن اتصاف الحقيقية فيه وعدم صحة سلب المجاز في الجملة كاشف عن المجازية ايضا فظهر ان العلامة من تلك الثمانية اثنان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة الكاشف عن الحقيقة في الجملة وصحة سلب كل الحقائق الكاشف عن المجازية الصرفة والدليل على كونهما علامة اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء القطعي التام والدليل العقلي لانه لو لم يكن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فبمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل وهكذا في جانب صحة السلب فان قلت كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة مستلزم للدور المصرح لان معرفة كون هذا المعنى حقيقيا موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنى حقيقة وكون صحة السلب علامة للمجاز مستلزم للدور المضمر لان معرفة كون المعنى مجازا موقوف على معرفة صحة سلب كل الحقائق عن المعنى المفروض وهي موقوفة على معرفة كل المعاني الحقيقية بطريق الحصر المستلزم لخروج المفروض عنها وهي موقوفة على معرفة مجازية المعنى المفروض فيلزم الدور المصرح في جانب عدم صحة السلب والمضمر في جانب صحة السلب لا المضمر فيهما كما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقيقة عدم صحة سلب كل الحقائق لما قلنا انه لا يمكن ان يصير علامة ولا المصرح فيهما كما جوزه هذا المتوهم بجعل سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة المجاز لما قلنا انه ليس علامة بل العلامة هو الجزئي في جانب عدم صحة السلب والكلي في جانب صحة السلب فيكون الدور في الاول مصرحا وفي الثاني مضمرا ومع ذلك فالدور لازم في المقامين والحاصل ان الدور لازم في كل الصور فان جعلنا العلامة من الطرفين الكليان فالدور مضمر في المقامين وان الجزئيان فمصرح فيهما لكن لما كان العلامة في عدم صحة السلب جزئية وفي صحة السلب كلية صار الدور مصرحا في الاول مضمرا في الاخير قلنا ان عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل وكذا صحة السلب عند العالم علامة المجاز للجاهل كما مر في التبادر واما الشخص الواحد الذي يرجع اليهما فيما ارتفع من الاجمال التفصيل واختلاف الجهة فان قلت الدور لا يندفع باختلاف الشخص وتعدده لان معرفة كون المعنى مجازا لا يحصل بمجرد صدور السلب من العالم لان السلب الصادر عنه يحتمل كل الاقسام الاربعة الماضية وليس كلها علامة للمجاز بل واحد منها وهو سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال فلا بد ان يعلم الجاهل ان السلب الصادر عن العالم انما هو هذا القسم من السلب وهو لا يكون الا بمعرفة كل الحقائق حتى يعلم صحة السلب المذكور فتوقف العلم بالمجازية على معرفة صحة سلب كل الحقائق عند العالم وهو موقوف على معرفة كل الحقائق ليعلم ان السلب الصادر من العالم هو سلب كل الحقائق وهو موقوف على معرفة كون مورد الاستعمال مجازا قلنا معرفة الجاهل بان السلب الصادر من العالم هو هذا القسم الذي هو علامة يحصل بمجرد تصدير سلب اللفظ عن المعنى مجردا عن القرينة فلو قال العالم ان الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة حكمنا بالمجازية الصرفة فيه لانه لو كان اللفظ حقيقة فيه ولو بنحو الاشتراك لما صح اطلاق السلب عنه بلا قرينة الظاهر في السلب على الاطلاق ولو كان غرضه نفي بعض معاني المشترك عن بعض لاقام القرينة فيقول ان الذهب ليس بعين جارية او باكية وهكذا لانه ليس بعين بقول مطلق فانه اغراء بالجهل قبيح التجرد عن القرينة نعم ان غرضه سلب كل الحقائق التي هي المفهوم عرفا من هذا اللفظ عند اهل اللسان بلا قرينة عن مورد الاستعمال وان لم نعلم الحقائق

صرفا وذلك لعدم حصر المجازات غالبا وللزوم الدور الغير المندفع فتم ان القسم الاول علامة ومن تلك الاقسام الاربعة مقصورة في جانب عدم صحة السلب العلامة منها ايضا واحدة

ضابطة صحة السلب وعدمها

في تحقيق اقسام الوضع

تفصيلا

علم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعاً له والثالثة الاخر علامات واقعية لا وصول اليها الا بالدور والغير المندفع الا في بعض الصور فانحصرت
العلامة في اثنين من الثمانية والدليل على كونهما علامتين اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء التام ولزوم خلاف الفرض لولا ذلك ولا دور في هذين القسمين مصرحاً
ومضمراً الا عقلاً بالتعدد والتشخص ولو بالاعتبار كما مر في التبادر فقول العالم ان الذهب ليس بعين بتبادر منه سلب كل المعاني ويصير علامة ويكون المستعمل فيه لفظ العين في هذا الكلام
هو المعنى المشترك مجازاً بقرينة التجرد عن القرينة المعينة لاحد الحقائق وقد يجاب عن الدور باجوبة ضعيفة ثم عدم صحة السلب كما يكشف عن الحقيقة بمعنى التطابق بل يكشف عن الموضوع له

تفصيلاً ولا اجمالاً فما قيل في رد هذا الجواب بان المفهوم العرفي بلا قرينة انما هو الحقائق فالدقائق مجاز لو ان ذلك تجرح تعبير في العبارة فاسد بل عين
الجيب هو ما ذكرناه وبهذا النحو يجاب في جانب عدم صحة السلب **ثم ان هيهنا** اجوبة اخر عن الدور منها ان مورد صحة السلب ليس هو الشك في
الموضوع له بل هو مورد الشك في المراد بعد معرفة الحقيقة والمجاز فاذا شككنا في مورد الاستعمال انه الحقيقة او المجاز فبصحة السلب عن مورد الاستعمال
يفهم المجازية فيه واما في جانب عدم صحة السلب فالدقائق مجاز لوجوده في المعاني المجازية كعدم صحة سلب الانسان عن زيد مع انه مجاز فيه
فيه اما في جانب صحة السلب فلا انه خروج عن محل النزاع الذي هو تمييز الحقيقة من المجاز وثانيها ان مورد الشك في المراد لا يحتاج الى قاعدة صحة السلب
للزوم حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الحقيقي حيثما شك في المراد فيه واما في جانب عدم صحة السلب فلانا لم نجد مورداً وجد فيه عدم
صحة السلب كان مجازاً واما الانسان فهو حقيقة في زيد باعتبار ومن تلك الجهة لا يصح السلب واما من جهة الخصوصية فالسلب صحيح وهو مجاز
وثالثها ان مجرد ذلك لا يصير سبباً لبقاء الدور بحاله لان غاية ذلك اعتبار صحة السلب اعني الحقيقة الا لزوم الدور فيه ومنها ان المراد من صحة السلب
وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فمتى شك
في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعاً له ام لا اختبر بصحة السلب وعدمها وفيه ان الشك في المصداق على قسمين اما يرجع الى الشك في المفهوم
والموضوع له كما لو شككنا في كون المدى حديثاً لاجل اجمال معنى الحديث واما ما لا يرجع كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي
فان كان من قبيل الاول فيه ادخال الشك في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور لفرض ان اجمال المصداق ناشئ عن اجمال المفهوم وان كان من قبيل الثاني
ففيه ان معرفة المصاديق الخارجية والموضوعات الصرفة ليس مما وضع لها باب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع ان تمييز المصاديق الخارجية انما هو
بالامارات الخارجية لا بصحة السلب وعدمها ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى
المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة اليه اي الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الامر فيكون المسلوب عنه مجازاً مطلقاً
وان كان متعدداً فيكون مجازاً بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقاً وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب للمعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا
يصح السلب عنه موضوعاً له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى اخر حقيقي يصح سلبه عن المبحوث عنه وفيه
ان الدور عن الجانبين لا يندفع بمجرد اختيار الجزئية في الطرفين اذ قولك بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة للمجاز بالنسبة اما
مع علمك بالحقيقية في المعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلا ثمرة اثبات المجازية في الجملة ولا ينفع ذلك لو وضع عن هذا
المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى موضوع له للفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك وان كان الثاني فان اريد
اثبات المجازية بالقوة اي لو استعمل فيه لكان مجازاً ان كان حقيقة في المعنى الاخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه فلا فائدة فيه او بها مع عدم العلم
بالحقيقة في المعنى المسلوب باثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو دور وما قولك عدم صحة السلب علامة الحقيقة **فنقول** فيه ان
علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب وان لم تعلم به فما اردت اثبات الحقيقة الفرضية فلا فائدة فيه او الفعلية
فهو دور ولتوقف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس **فالحق** في الجواب فما مر من اختيار الجزئية في جانب صحة السلب وان الدور مندفع بتعدد الشخص
حقيقة او حكماً فان قلت ان ما ذكرت انما هو من قول العالم الذهب ليس بعين مجرداً عن القرينة على ارادة سلب كل الحقائق يدفعه انه مستلزم
لاستعمال المشترك في جميع معانيه ولكونه ظاهراً في ارادة الجميع عند عدم القرينة كما عليه الشافعي بعيد النفي فقط وكلتا المقدمتين ممنوعتان فلا بد
من الحكم باجمال هذا الكلام والحكم بانه اراد سلب واحد من المعاني عن مورد الاستعمال وهو غير لنا مطلقاً قلنا ان استعمال لفظ العين في كل المعاني الحقيقية معلوم
في المثال المذكور عند ارادة نفي كل الحقائق غير لازم لان المستعمل فيه انما هو المعنى المشترك بين الحقائق مجازاً اعني مسمى العين فنفي هذا المعنى
المجازي للعين ملازم لسلب كل حقايقه كما هو مقتضى فهم العرف في مثل تلك الامثلة والقرينة على هذا المجاز هو التجرد عن قرينة معينة لاحد
الحقائق فان الغالب في ارادة نفي التسمية في تلك الامثلة قرينة غالبة على ذلك ولا يضر بخروج هذا المجاز ولا الاقتران بهذا النحو من القرينة الصارفة
فظهر ان صحة سلب كل المعاني الحقيقية علامة للمجازية الصرفة وان ذلك لعله متجاوز في المشتركات وغيرها واما عدم صحة السلب فقد عرفت
حال الجزئية منه وانها علامة للحقيقة في الجملة وان الدور منه مندفع بما مر واما الكلية منه اعني عدم صحة سلب كل الحقائق فهي ايضاً علامة للحقيقة
الخاصة فيما علم فيه باتحاد حقيقة اللفظ واما فيما علم الاشتراك اجمالاً او اشتبه الامر فلا يندفع الدور فظهر حال الثلثة من الثمانية عدم صحة سلب
المعنى الحقيقي بقسميه من الكلية والجزئية وصحة سلب كل الحقائق وقد عرفت ان قسمين من صحة السلب ليسا بعلامة وهما الجزئيتان منها فبقي
من الثمانية ثلثة وهي صحة سلب كل المجازات عن المورد وعدم صحة سلب المعنى المجازي في الجملة او كلية وكلها غير علامة لنا في الظاهر للزوم الدور
عند جعلها علامة كما مر تفصيلاً والوجدان كلا من تلك الثمانية لا تنفك عن القرينة اذ الفرض نفي المعنى المجازي معها يحتاج الى معرفة كل المجازات
او المجاز المسلوب تفصيلاً فلا يندفع الدور فان قلت عدم صحة السلب اعم من المطلوب حتى في الجزئية منه فلا يصير علامة وذلك لصحة ان نقول ان
الذهب ليس بعين اذا اريد سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بمعنا انه مع القرينة يصح سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب لان نقول انها ليست
بعين جارية ولا يصح سلب تلك المعنى عنها بلا قرينة فظهر عدم صحة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة فيصح ان نقول بعدم صحة ان نقول
ان الذهب ليس بعين بعد ارادة نفي الجارية عنها فانما هنا عدم صحة السلب بلا قرينة موجودة مع عدم الحقيقة في لو اتم قطعاً انه كان مجازاً
صرفاً او من تلك الجهة ولعل عدد اهل اللسان حيث قالوا انه لا يصح ان نقول ان الذهب ليس بعين انه لا يصح ذلك لاجل فقد القرينة لا لاجل انه

اما تطابقه مع الموضوع له حقيقة او اتحاده معه مصداقاً او كونه فرداً له نتائج

عدم صحة السلب علامة ... والكلية في جانب

معلوم

وجه الملازمة رفع الدور في بعض العروض بالنسبة الى شخص واحد او شخصين منه

وإذا وجدت هذه العلامة في زماننا ولساننا احتاج لتعدي الحكم إلى الأزمنة السابقة إلى ضميمة كما مرّ في التبادر وهي لا تجري في مثل المبهمات ولا مثل هيئة اضرب مما يمكن اختلاف المادة
والصيغة فيه لا ملازمة بينهما ثم متى شككنا في كون العلامة مقترنة بقرينة مضرّة يكون هذا علامة عملنا بالأغلب مع فقده فالوقف وإذا حصل التعارض
بينها وبين العلامة السابقة فحال الاجتهاديين والمختلفين واضح وفي الفقاهيين تقدم هذه العلامة لقوة الاستقراء في جانبها **أصل في الاطراد**
وعدمه والمراد بالاطراد كون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال شائعاً

في علائم الوضع

اصل عدم صحة السلب قد ينشأ في المشتركات من عدم القرينة لعدم صحة استعمالها بلا قرينة في مقام من المقامات لا في الاثبات ولا في النفي ولا في الحقيقة
ولا في المجاز فلو أراد سلب اللفظ المشترك من أمر خارجي عن معانيه لاحتاج إلى قرينة أيضاً ففي الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشأ من فقد
القرينة عند السلب عن هذا المعنى المجازي بل لا بد من ضم قرينة في السلب إما القرينة الغالبة وهي إرادة عموم الاشتراك كما مرّ أو قرينة أخرى
وقد ينشأ عدم صحة السلب عن أجل الوضع فلا يكون عدم صحة السلب بلا قرينة علامة للحقيقة في المشتركات ويحتمل الاشتراك لعدم دلالة العام
على الخاص نعم يصح ذلك فيما إذا علم بالاتحاد قلنا نعم ولكن الغالب أن نفي الصحة مسبب عن الوضع وإثباتاً للتسمية لا عن التجرد عن القرينة فيصح
ما مرّ في محل الحقيقة والمشتركات والمشتبهات من تلك الجهة والحاصل أنا إذا سمعنا من أهل اللسان أن الذهب ليس بعين فإن علمنا باتحاد
معنى اللفظ حكمنا بالمجازية لصرفه في المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجرد عن القرينة كما مرّ وإن علمنا بالاشتراك فكذلك بضم القرينة المذكورة
أعني غلبة إرادة نفي التسمية في مثل تلك الموارد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المطلوب وإن دار الأمر بين الاشتراك والاتحاد فكذلك لعدم خروجه
في الواقع عن أحد القسمين المذكورين إما عدم وجود القرينة فيهما أو وجود القرينة الغالبة وإذا سمعنا من أهل اللسان أنه لا يصح أن يق
إن الذهب ليس بعين فإن علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وإن علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة لغلبة إرادة على
صحة التسمية في أمثال هذا الكلام لا عدم الصحة لأجل التجرد عن القرينة وإن كان معنى مجازياً وإن دار الأمر بينهما فأحد الأمرين موجود أيضاً
هذا إذا اعتبرنا القرينة الغالبة التي ذكرناها من غلبة إرادة إثبات التسمية في عدم صحة السلب ونفيها في صحة السلب أما إذا لم نعتبرها فالتجرد عن
القرينة فيما علم باتحاد الحقيقة فالأمر كما مرّ وفيما علم بالاشتراك فلا علامة في البين في شيء من العلامتين وأما فيما دار الأمر بين الأمرين ففي جانب عدم
صحة السلب كلا من الأمرين المتقدمين من انتفاء القرينة أو وجود الوضع فيحتمل كون الذي لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازاً أو حقيقة وأما
في جانب صحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من أهل اللسان لا بد من الحكم باتحاد الحقيقة ونفي احتمال الاشتراك إذ المفروض أن استعمال المشترك
لا يجوز في أكثر من معنى والمفروض أيضاً عدم اعتبار القرينة القرينة الغالبة الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكمه بالسلب في مقام البيان لا
بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بما مرّ في صورة الاتحاد نعم إن لم نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الإجمال أيضاً فإن قلت
إن عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه العلم بالحقيقة إذ لا يصح سلب أحد المتساويين عن الآخر كالإنسان عن الناطق
وسلب العرض الخاص كالضاحك بل العام كالماشي عن الإنسان ولا يصح سلب الكلي عن الفرد قلنا الأمر كما تقول وإنه لا يحصل من عدم صحة
السلب لأحد الأمرين إما تطابقه مع الموضوع لحقيقته وإما اتحاده معه في المصداق وإما كونه فرداً له والحاصل أنه داخل في الموضوع لأحد الوجوه
وليس مجازاً صرفاً وأما تمييز أن عدم صحة السلب هل هو بطريق التطابق أو التصادق فلا بد وأن يكون بضم أمر خارجي من نحو صحة السلب عن الفرد
الآخر أو صحة سلب العينية أو سائر القرائن وهكذا الكلام في وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كزيد فيعلم أن عدم صحة السلب عنه كونه فيعلم من
عدم صحة السلب عنه كزيد معلماً أن عدم صحة السلب لأجل الفردية ثم إن هذه العلامة كسابقتها تعتبر في لسان ومحل قيده وفي زمان حصلت فيه و
الشك يحتاج إلى الضميمة ثم إن صحة السلب وعدمها لا يجريان في مثل الألفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يق ليس
من ولا ليس في ونحو ذلك للاستهجان العرفي نعم يمكن أن يقال إن في هذا المقام من أو في ولكنه على المعنى الخارج عن صحة السلب ونحو ذلك هيئة اضرب نعم
يصح في مثل الماضي كأن يقول لأحد ضرب زيداً أو ليس بضرب ويصح أن يق ما ضرب بل وكذا المضارع كما لو قال لأحد يضرب زيد عمراً ويقول الآخر لا
يضرب إذا علمنا بصدق الضرب بعد ذلك وأيضاً لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها في المواد بالنسبة إلى الهيئات لإمكان اختلافهما فلا يصح
الاستدلال على عموم ما الاستفهامية في طلب الفهم للتفحص في الغير بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام للغير وذلك لإمكان تغايرهما في
ثم إنا إذا علمنا بأن صحة السلب وعدمها مجرد عن القرائن فلا ريب في كونهما علامة اجتهاداً بالتفصيل الذي مرّ كما في محل الحقيقة مثلاً وكذا إذا علمنا
بوجود قرينة إرادة إثبات التسمية أو نفيها كما قلنا في المشترك في مثل الذهب ليس بعين إذا حملناه على عموم الاشتراك وإرادة نفي التسمية وأما القرينة
على إرادة إثبات التسمية فكما قلنا في مثل قول القائل لا يصح أن يق الذهب ليس بعين حيث حملناه من باب الغلبة
على إرادة إثبات التسمية ومثل هاتين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرتين كما مرّ وكذا إذا دار الأمر بين الأمرين المذكورين بأن نعلم أنه إما لا
قرينة في المقام وإما الموجود قرينة التسمية لدوران الأمر بين أمرين كلاهما دليلان اجتهاداً على الوضع أو عدمه بقي صورتان أحدهما ما لو علمنا
بوجود القرينة وشككنا في أنها قرينة التسمية أو قرينة أخرى مضرة بالعلامة وثانيهما ما لو شككنا في أنها أي نحو من القرينة والحق في هاتين الصورتين
أنه إن كان عدم صحة السلب غالباً حكمنا بالحقيقة مطلقاً وإن كان صحة السلب غالبة فحكم بالمجازية مطلقاً وإن شككنا في الغلبة فالوقف والرجوع إلى سائر
القواعد كما مرّ في التبادر ثم إنه إذا حصل التعارض بين أحد هاتين العلامتين مع التبادر وعدمه فتقدم حال الاجتهاديين والمختلفين من التعادل ضمنياً
وبقي الكلام في الفقاهيين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالباً مع عدم التبادر غالباً أو العكس أي صحة السلب غالبة مع التبادر غالباً
والحق أنا لم نجد لذلك مورداً وعلى فرض الوجود فالحكم بتقديم أحدهما على الأخرى مشكل لاستناد كل منهما في العلامتين إلى الاستقراء والأرجح في البين
الآن بقي أن الاستقراء الموجود في جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر الغالبي لتخلفه مثلاً عن الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم
التبادر الغالبي كالحقيقة المرجوحة وهذا التخلف ما غير موجود في جانب المعارض وأقل تخلفاً من التبادر وعدم التبادر فيقدم معارضهما عليهما
لقوة استقرائه فلا نحكم أصلاً **ضابطة** في الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد بكون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال شكّاً

في كلّ مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الّذي رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد صحّة واختلفوا في كونها علامة على اقوال ثالثها
ان الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والحق وجود الاطراد في كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وحدة الصنف في العلائق كما هو لازم من يقول بنقل
الاحاد ايضا فلا يكون شيء منهما علامة اما الاطراد فلا عبرة به واما عدمه فلعدم وجوده واما استدلالنا بهما في بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبي وعدمه
لا للاعتماد عليهما انفسهما **اصل في اصالة الاستعمال** هل الاصل في الاستعمال المجاز كما عن ابن جني او الحقيقة مطلقا كما عن المرتضى او الحقيقة مع

في علائم الوضع

في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد اما انه
مثلا اللفظ استعمل في مورد لاجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد ومع ذلك لا يصح استعماله عند اهل اللسان في كل مورد وجد
فيه هذا المعنى فاختلفوا في كون هذين علامة على اقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فعلامة للمجاز وتظهر
الفائدة في موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلّى والمضاف في العموم باطراد صحة الاستثناء في كل مورد من الاخبار والانشاء
والماضي والخبر والحكم التكليفي والوضعي والاستدلال على مجازية المفرد المحلّى والمضاف فيه مصدرا كان ام جامدا بعدم اطراد الاستثناء
فيصح في بعض الموارد الاستثناء فيها كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وقولنا اسمع ... ولا ... الامر الا فلانا ولا يصح في بعض الموارد الاخر
كجاء الرجل الا زيدا ونحو ذلك وهكذا يجري هاتان العلامتان في كثير من الموارد اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان بعضا حكم بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم
الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات كما انه استعمل الاسد في الرجل الشجاع لاجل المشابهة في
الشجاعة وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الاسد فيه مجازا واما عدم الاطراد فلوجوده في الحقائق كالقارورة المستعملة في
الزجاجة لانه ما يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجية ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مع انها حقيقة فيها وكالفاضل والسخي لا يطلقان
على الباري تعالى شانه علوا كبيرا مع وجود المعنى فيه وحقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد اما عن القارورة
فاولا بانا اما لا نسلم وضعها المطلق ما يستقر فيه الشيء بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجة واما الاتم عدم صحة استعمالها على فرض الوضع للعام
لجواز الاستعمال ولا يتخلف عنه وثانيا بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشيء وتسليم عدم جواز الاستعمال في غير الزجاجة بانه يمكن النقل
الوضع الى خصوص الزجاجة بانه يمكن النقل بعد الوضع الى خصوص الزجاجة فليس عدم الصحة في غير الزجاجة الا لاجل النقل وهذا ايضا بعد
الاطراد واما عن الفاضل والسخي فاولا بامكان كون وضعهما لمن شانه فقدهما فلا يشمل الباري تعالى وضعا وثانيا بمنع عدم صحة الاستعمال وثالثا بان عدم
الصحة لاجل ان اسماءه تعالى توقيفية لا لان ... الجواب الاخير ان كل لفظ يطلق عليه تعالى لا بد فيه من الوصول من الشارع وذلك مخالف لطريقة
المسلمين الا ان يكون المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول **فنقول** ان عدم الاستعمال هنا لاجل
المنع من الشرع ان سلمناه فظهر ان الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث راى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وانه
لا حقيقة غير مطردة فجعل عدم الاطراد كاشفا عن المجازية واما الاطراد فلما كان موجودا في المجاز ايضا كما مر فقال ان الاطراد ليس علامة ولكن
الحق وجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز وذلك لاجل انا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي
في العلائق ولا نقتصر بنقل الاحاد ولا نكتفي بمجرد النوع ايضا كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجاز لا يكون مطردا فانه اذا جعل الخصوصية المدخلية الصنف
في المستعمل فيه مجازا لم يتخلف جواز الاستعمال عن افراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد في المجاز على القول بنقل الاحاد فح لا يكون شيء من الامارة
امارة اما الاطراد فلا عينه واما عدمه فلعدم وجوده نعم ان قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وان عدم الجواز في بعض الموارد لاجل عروض مانع صح
عدم الاطراد ويكون موجودا ويصير عدم الاطراد علامة لكن هذا المذهب فاسد عندنا ولئن سلمنا صحته يلزم منه الاعلامية عدم الاطراد للمجاز
واما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لان نوع العلاقة انما هو من مقتضيات صحة التجوز وقد يعرضه وجود المانع فلا يطرد فيكشف عن المجازية
واما عروض المانع دائما فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطردا ايضا كما مثلنا فلا يكون الاطراد علامة الحقيقة وان كان عدم الاطراد علامة فلم قالوا
بالعلامية من الطرفين فظهر ان الحق عدم العلامية من الطرفين واما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية
فلان تمسكنا هناك باطراد الاستثناء وعدمه للكشف عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه وحاصله ان الاطراد يكشف عن التبادر
الغالبي وعدمه عن عدمه بمعنى ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم الباقي فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي وهكذا في العكس **ضابطة**
اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال فعن ابن جني ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى الحقيقة وعن المشهور المستعمل فيه ان
كان واحدا فالحقيقة والا فالوقف وقد ينسب الى المشهور الوقف مطلقا حتى في المتحد **وفيه اولا** ان القول منحصر في الثلثة المتقدمة ولا رابع
ثانيا انه على فرض وجوده ليس قولا للمشهور بل المشهور على التفصيل المتقدم ومما يشهد بعدم توقفهم في المتحد امران **الاول** استدلال المرتضى في مقابل
المشهور في بحث الامر في الوجوب والندب معا في اللغة بانه ليس استعمال اللفظ في الشيئين والاشياء الا كاستعماله في شيء واحد فهذه العبارة ظاهرة في
ان الاستعمال في الواحد مسلم ظهوره في الحقيقة عند الخصم الذي هو المشهور ولذا شبه المستدل محل النزاع به ولولاه لم يكن لتلك العبارة معنى **والثاني** انهم
في مقام رفع التناقض بين كلامي المشهور اعني قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز حملوا الكلام الاول على
صورة اتحاد المستعمل فيه مع الشك في المجازية والحقيقية والشك في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتعيينهما وحملوا الثاني على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك
في الحقيقة والمجاز وهذا ايضا يكشف عما قلناه وعلى اي حال فلا بد من رسم مقامين **الاول** في متحد المعنى والمخالف فيه ابن جني **والحق** الحقيقة
كما عليه من سواه وذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جني لاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بقلة المجاز بلا حقيقة على فرض
وقوعه ولانه اذا كان المستعمل فيه واحدا كان ذلك هو المتبادر عند اهل اللسان اذا تجرد عن القرينة اذ لو كان غيره لظاهر ولم يكن المستعمل فيه ظاهرا لزم
في جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة اذ هي اما العلم بالوضع والمفروض انتفاؤه واما الاستعمال فيه فكذلك واما القرينة
فكذلك ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهي الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور ففي تلك الصورة يلزم محذوران وان كان كلاهما

المستعمل فيه والوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه ونسبة الوقف مطلقا الى المشهور سهو والحق في المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر بها خلاف ابن جني ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء وان شككنا في وحدة المستعمل فيه وتعدده نفينا الزائد بالاصل تامل

لان الوضع م

مجازا م

وعدم عموم المفرد المحلّى والمضاف م

العكس م

واستدل ابن جني بان اكثر اللغة مجازات للبحث فيه مجال لانه ان اراد اكثر الاستعمالات وان اراد اكثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى واما في المتعدد فبين المعنيين اما

ان لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر بطلان دليل ابن جني واحتمال معنى ثالث لو كان منفيا بالاصل المقدم هنا على اصالة

عدم الاشتراك لبناء العرف فتعين الاشتراك اللفظي واما بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جني على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور ان احدهما حقيقة

والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي والاصح الاشتراك اللفظي ان علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة

في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في احدهما دون الاخر وان علمنا بالملاحظة فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وبنفيه الثلاثة والاشتراك اللفظي باستعمال كل من المعنيين في الاخر بالمناسبة ويكون تشابها

ظاهر من لزوم المحذور الاول وان لم يكن شيء منها ظاهرا لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر وايضا لو كان هذا المعنى المستعمل

فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى اخر وفيه نظر فظهر ان المستعمل

فيه المتحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى اخر للوجوه الخمسة وان شككنا في الاستعمال في معنى اخر نفيناه بالاصل والحقنا فقاهر بصنو الغالب لعدم العلم

الاستعمال في معنى اخر ويجري فيه حكمه واستدل ابن جني بان اكثر اللغات مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه انه ان اراد ان اكثر

الاستعمالات مجازات بالاستقراء ففيه منع ان اراد ان اكثر الاستعمالات مجاز فهو ممنوع وبعد التسليم نقول ان شككنا من جهة المفهوم لا الاستعمال

فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وان اراد ان اكثر المفاهيم مجازات فان كان ادعاه الاكثرية في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه

فالاستقراء ممنوع وان كان ادعائه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف **اما المقام الثاني** ففي

متعدد المعنى فنقول ان المستعملين مثلا اما ان لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب حكم بالحقيقة فيهما خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر دليل

ابن جني ورده وهذا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث واما اذا شككنا فيه واحتمل مجازية كل من المستعملين بالنسبة اليه نفيناه بالاصل والحقنا بصورة

العلم بالعدم **فان قلت** كما ان الاصل عدم استعمال الاخر كذا الاصل عدم الاشتراك ايضا فالى غلبة عدم الاشتراك **قلنا** وان كان الاصل

ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال اخر واما ان يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جني على

المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما حقيقة في الواقع والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجامع القريب واما ابن جني

فيرد قوله بما مر ويبقى النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لاجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع اصول مشتركة فيه للمجاز وهي اصالة

عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز واصالة عدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم ملاحظة

المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور الا اصول خمسة وغلبة واحدة هي غلبة عدم الاشتراك واما الاصول

فهي اصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض الغلبتان

والاصول ويبقى للسيد اصل واحد لا معارض له وفيه اولا ان الاصل المعتبر في جانب السيد ليس الا اثنين لان الاحتياج الى قرينتين في المجاز ثم بل يكفي

قرينة واحدة ذو جهتين غالبا بخلاف المعينة في المشترك فان كل معنى يحتاج الى قرينة معينة غالبا احديهما غير الاخرى كعين جارية وعين باكية

فلا حاجة في المجاز الا الى واحدة لا يحتاج الا الى التفات واحد فاصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها صحيحان وهما اصلان ويبقى اصالة عدم

ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عندنا لعدم اعتبار اهل العقول بمثل هذا الاصل وكذا اصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر فلا يبقى الا اصلان مع غلبة

ومع المعارض مع الغلبة الاخرى في الاصول الخمسة بكون الاخير مقدما لسلامة اصول المشهور عن المعارض وثانيا انا سلمنا اعتبار اصالة عدم ملاحظة

المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر لكن غاية ذلك ان ههنا اصولا اربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور اصل واحد سالما عن المعارض

وثالثا سلمنا الاصول الستة في جانب السيد ولنا الاصل المشهور الا واحد وهو مع اصالة عدم الوضع لكن هذه مقدمة على كل اصول السيد لان

هذا الاصل مزيل وتلك الاصول توابع والمزيل مقدم على المزال وان تعدد فالحق مع المشهور بوجهين احدهما اصالة عدم تعدد الوضع والاخر

غلبة عدم الاشتراك واما غلبة ان الاستعمال الحقيقة التي ادعاها للسيد فليس بحجة لان الغرض اثبات المفهوم من حيث الحقيقة والمجاز وفي تلك

الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناه من ان اغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى فاستقراء ان اغلب الاستعمالات هي الحقيقة

لا دخل له فيما نحن فيه فظهر حقية المشهور للوجهين المذكورين هذا **والتحقيق** التفصيل فيما نحن فيه بان يقال ان علمنا بان المتكلم لم يلاحظ

المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق اهل اللسان عليه وللاستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فان اغلبه لم يكن الا

ولان من شرط المجاز ملاحظة المناسبة فمن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احد المعنيين وبملاحظتها في المعنى

الاخر فيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مر من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما يلاحظ فيه المناسبة فان اغلب

امثال ذلك مجازات ولاطباق اهل اللسان عليه ولاصالة عدم الوضع وان علمنا بان المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى الاخر **ففيه**

ان كونا المعنيين مجازا صرفا بينهم لندرة المجاز بلا حقيقة يبقى احتمال ان احدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة اذا استعملت في كل منهما بملاحظة

الاخر ومنا سيفوتها ح تكون مجازا مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيهما** كون احد المعنيين حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة

بينه وبين المعنى الاخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون احد المعنيين حقيقة صرفة والاخر مجازا صرفا لكن ندرة كون ملاحظة

المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني فيبقى الاشتراك فان قلت ان الاشتراك ايضا نادر قلنا نعم ولكن ندرة

الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخر فالغلبة في الاخر اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم الاشتراك اذ وقوع الاشتراك كثير بخلاف ذلك فظهر الحكم في تلك

الصور الثلاثة كلها اجتهادا **وان الحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايضا لكن كان ملاحظة المناسبة في

المعنيين لا لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل بملاحظة الوضع للمعنى الاخر فبقي ثلاث اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين

فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما كون احدهما حقيقة والاخر مجازا لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاخير لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا

حقيقة معا فالى اصالة عدم تعدد الوضع فاحدهما في الواقع حقيقة والاخر مجاز **الثانية** ما اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين و

شككنا في الاخر والحكم ح فيما علم بعدم الملاحظة الحقيقة للوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا واما

ثلاث

في احد حقيقة بنفسه مجازا بالنسبة الى الاخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب المقارنة الاتفاقية والاخر مجازا صرفا وبتعيين القلة فتعين لا وسط بقي صور ثلاث يظهر مع حكمها بالتامل فلو اما بينهما الجامع القريب دون المناسبة فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجاز فيهما والمشهور على الاشتراك المعنوي ولا يتصور الحقيقة والمجاز ح او بينهما الجامع والمناسبة فابن جني على المجاز فيهما والسيد على الاشتراك اللفظي ويحتمل الاشتراك المعنوي ولعله من مذهب المحققين والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب المعالم

في تعميم الاستعمال

تلك الصور ويعكس في تلك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان كان غرض المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق فقد عرفت انه لا ينتهي كلية وكذا الحكم بالحقيقة من السيد مط وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر ان الحال في قسمين من اقسام اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة وهما ما لو فقد الجامع والمناسبة معا وما لو فقد الجامع دون المناسبة واما اذا فقد المناسبة بين المعنيين دون الجامع كما اذا رأينا استعمال اللفظ في معنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما بلا حقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيتين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصيتين لاحتمال ارادة الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في القدر المشترك واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويقطع بعدمه في القدر المشترك واما يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيتين بان نعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا نعلم ان الخصوصية اريدت من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع هذا الشك في موارد الاطلاق على الفرد اما ان يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا لا من جهة الخصوصية ولا من الخارج واما يشك في وجود نحو هذا الاستعمال المجرد عن الفرد ايضا فهذه سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما يعلم بغلبة الاستعمال في القدر المشترك واما في الخصوصية واما بتساويهما واما يشك في غلبة احدهما على الاخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه فلا يعلم ان الغالب هو الاستعمال في اي واما ان يعلم غلبة الاستعمال في الكلي ويشك في غلبة الاستعمال في الفرد وتساويه معه واما بعكس ذلك وفي **القسم الثاني** ايضا يمكن تلك الاقسام السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكلي على الاطلاق على الفرد او العكس او التساوي او يعلم بالغلبة ويشك في الغالب او يشك في الغلبة والتساوي او بالعكس السبعة المتقدمة في القسم الاول فيصير هذه تسعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان في القسم الاول من السبعة الاولى يحكم بالاشتراك المعنوي في غير تلك الصورة فلاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصورة فلان الغالب فيهما اذا استعمل في الخصوصيتين بان اريد الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان رأينا استعمال لفظ الرجل مثلا مرة واريد به القدر المشترك من دون ملاحظة اصل الفرد كقوله ع الرجل خير من المرأة ثم رأينا اطلاقه على فردين ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ ام من الخارج حتى لا يكون اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فيحكم بالاشتراك المعنوي لكن اقسامه متساوية في السبعة المذكورة نظرا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع **واما في القسم الثالث** فبالاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارض هذا الاصل اصالة عدم الاشتراك اللفظي اذ بعد الفحص يظن بعدم الاستعمال في القدر المشترك فلا عبرة باصالة عدم تعدد الوضع لان الظن في خلافه فهنا يصير اصالة عدم الاستعمال سليمة عن المعارض ملحق بتلك الصورة صورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك وهي الصورة الخامسة فيجري فيها دليلها **واما في القسم الرابع** فبالاشتراك المعنوي اذ لو كان حقيقة في الخصوصيتين لزم الاشتراك اللفظي فيهما ولزم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازا بلا حقيقة فينفي هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة واصالة عدم تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان لانهم على الاشتراك المعنوي واما **في القسم الخامس** فالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة ولطريقة اهل اللسان **واما في القسم السادس** فيقسمه يحكم فيه بالاشتراك اللفظي لان اغلب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد سخا كقوله الرجل خير من المرأة وههنا لما قطعنا بعدمه او شككنا فيه وظننا بعده بعد الفحص حصل لنا الظن بان هذا اللفظ ليس مستعملا فيها فليس مشتركا معنويا واما اذا وجد الجامع والمناسبة معا فيحتمل المجاز فيهما كما عن ابن جني والحقيقة فيهما كما عن المرتضى والاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهرا والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب المعالم حيث ذكر في بحث الامر دليل القائل بالاشتراك المعنوي من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي لزم اما الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز ثم رد ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوي ايضا يلزم المجازية في كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من القدر المشترك والخصوصية الاخرى فهما متساويان في لزوم المجازية على كل من القولين على ان تخاص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي اكثر لغلبة الاستعمال في الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلناه حقيقة في احد الخصوصيتين فانه لا شبهة في استعمال القدر المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف في المسئلة والحق التفصيل فان اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان نعلم باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين معا واما ان نعلم باستعماله في القدر المشترك ونشك في استعماله في الخصوصية بان رأينا الاطلاق على الخصوصية وشككنا في ارادتها من حاق اللفظ ام من الخارج لكن علمنا باستعمال اللفظ في القدر المشترك المحض من دون ملاحظة الفرد واما بعكس ذلك واما نقطع بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصية واما بعكس ذلك واما نشك فيهما وفي هذا الاخير اما يعلم بعدم استعمال اللفظ في القدر المشترك المحض اصلا واما يشك فيه ايضا كما يشك في موارد الاطلاق على الخصوصيتين وكل من الاولين ينقسم الى سبعة نعين القسم السابق **والحاصل** ان الاحتمالات التسعة عشر آتية هنا كما مضت في القسم السابق لكن الاحكام تختلف **فنقول** في اقسام هذا القسم الذي نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين واحدهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة الى القدر المشترك والاستقراء ينفيه نوعا سيما في خصوص المقام الذي وجد فيه الغلبة لصنفية في الاشتراك المعنوي وان لم نقل بالاستقراء النوعي في

والحق ان المتصور هنا وفي سابقه ايضا اثنا عشر صورة تظهر احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ في معنيين احدهما فرد للآخر كالشمس لو اطلقت على الكوكب
المخصوص وعلى الكوكب النهاري فالمتصور فيه خمس عشرة صورة تتضح بالتامل فيما سبق **اصل في سائر العلائم** ومن العلائم التقسيم وعدم
التزام التقييد واختلاف الجمع وعدم الاشتقاق **في ان الاستعمال اعم من الحقيقة** والمناقضة والمنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس

وفي جملة منها نظر تأمل

تلك المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك يحكم بعدم الحقيقة في القدر المشترك حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة
في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين معا او في احدهما واصالة عدم الاشتراك
ينفي الاحتمال الاول فتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال في الخصوصية وشك في الاستعمال في القدر المشترك يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز لا لحاظ حصول
القطع بعدم استعماله في القدر المشترك بضميمة اصالة عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا في الاستعمال في كل من الخصوصيتين والقدر المشترك كما لو رأينا
اطلاق اللفظ على الفرد وشككنا في موارد الاطلاق في ان الخصوصية مرادة من حاق اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد موردا استعمل فيه اللفظ في
الطبيعة المحضة من دون ارادة الفرد اصلا لا من الخارج ولا من اللفظ اما بالقطع بعدم مثل هذا الاستعمال في هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم في الصورتين
بالحقيقة والمجاز ايضا لان غالب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات
المعنوية وحيث ما وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفي
الاشتراك بالاصل فظهر الحال في خمسة من تلك الاقسام ويبقى الكلام في القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر
على استنباط احكامها بقي في المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظا استعمل في معنيين احدهما فرد للآخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص
وعلى مطلق الكوكب النهاري فهو ينقسم الى اقسام ثلثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق اللفظ على الفرد المخصوص اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادته
الخصوصية من الخارج او نعلم ارادته الخصوصية من حاق اللفظ او نشك في الامرين ففي القسم الاول يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك اي الكلي اذ لولاه
لزم كون استعماله في الكلي مجازا بلا حقيقة واما **في القسم الثاني** اعني ما لو علمنا بارادة الخصوصية من اللفظ وباستعمال اللفظ في الكلي مرة وفي
الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما نعلم ان الكلي غالب الاستعمال او الفرد غالب الاستعمال او نعلم التساوي او نشك في الغلبة والتساوي
او نعلم بوجود الغلبة في احدهما ونشك في الغالب او نعلم ان الكلي ليس بغالب ونشك في غلبة الفرد او العكس **واما الثالث** اعني ما رأينا فيه الاطلاق
على الفرد وشككنا في ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ في الكلي منفردا مجردا من دون ارادة فرد اصلا
لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضا ينقسم الى اقسام سبعة لان الاستعمال في الكلي المجرد اما اغلب من الاطلاق على الفرد او العكس او التساوي او الشك
في الغلبة والتساوي او نعلم بعدم الغلبة في استعمال الكلي ونشك في غلبة الاطلاق او العكس واحكام تلك الاقسام يظهر بعد التامل فيما سبق فلاحظ
تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزال الاقدام **ضابطة** ومن الامارات التقسيم فانه يدل على الحقيقة في المقسم بوجهين **الاول** ان غالب
الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثاني** ان بناء اهل العرف على جعله كاشفا عن الحقيقة في المقسم ومنها عدم التزام التقييد بمعنى
انا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحا في معنى مجردا عن التقييد وغير صحيح في معنى آخر مجردا عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة في المعنى الذي يصح استعماله
فيه مجردا عن التقييد ومجازا في الاخر الذي لا يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد مجازا في الاخر الذي لا يصح استعماله فيه الا مع القيد كلفظ الماء فانه يصح
استعماله في الماء المطلق بلا قيد وفي ماء المضاف لا يصح استعماله الا مع القيد كما لا يصح استعمال النار في غير المعهود الا بالقيد كنار الحرب واستعمال الجناح
في غير المعهود الا مع القيد كجناح الذل ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلفه في الفرد النادر البين العدم من افراد المطلق فانه لا يصح
استعمال المطلق فيه الا مع القيد مع كونه حقيقة فيه والمراد من التزام التقييد التزام القرينة لا ما هو ظاهر التقييد من الصفة والمضاف اليه بل المدار على
التزام القرينة ولو بغير التقييد كما في قوله تعالى واخفض جناحك وقوله اوقدوا نارا ومنها اختلاف الجمع فيما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة
في احدهما وشك في حقيقة الاخر فان كان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة فيهما وان كان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز في المشكوك كما في لفظ الامر
فانه يستعمل في القول ونعلم انه حقيقة فيه ويستعمل في غير القول ايضا كما تقول امر فلان مضبوط ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى
القول يجمع على اوامر وبالمعنى الاخر يجمع على امور فيحكم بكون الامر مجازا في غير القول لان غالب الالفاظ الموضوعة للقدر المشترك متحد الجمع فباختلاف
الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي ونفي الاشتراك اللفظي ايضا بانه خلاف الاصل فتعين الحقيقة في القول معلوم بالفرض فيكون مجازا
في غير القول وهو المطلوب وفيه اولا ان مقصودك لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة **وثانيا**
النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح فيه سلب الامر عن غير القول فكيف تنفي الاشتراك اللفظي بالاصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم
صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل لفظ في معنيين لم يعلم بكونه حقيقة في ايهما فالمعنى الذي يشتق منه يحكم بحقيقيته والمعنى الذي لا يشتق
منه يحكم بمجازيته كما ان لفظ الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يامر وبمعنى غير القول لا يشتق منه الماضي والمضارع وغيرهما
والوجه في كون ذلك علامة ان غالب الحقايق صالحة للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم
الاغلب وفيه **اولا** النقض بالمثال المذكور لكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب **وثانيا** ان هذا الاستقراء غير
ثابت ومنها المناقضة والمعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجبا للتنافر وفهم تناقض وتعارض كان علامة لكونه مجازا
فيه كاستعمال المفرد المحلى في العهد الذهني ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله في العهد الخارجي ومرجع تلك الامارة الى التبادر وتبادر
الغير ومنها الاستصحاب فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بانه في اللغة حقيقة في هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه بناء
العرف واجماع الامامية لكن لعل حجية هذا الاصل انما يكون اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مسببا عن تتبع كل
الافراد او عن تتبع بعضها بمقدار ما حصل القطع بان الكل كذلك بالحدس والوجدان او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل دالا على النسبة

المبدء

أصل في المشترك الاشتراك كون اللفظ موضوعاً بوضعين فصاعداً لمعنيين فصاعداً تعييناً لم يعلم الحق إمكانه لأن رجحان طرف العدم أمر زائد منفي
بالأصل ولا لأن المشترك شيء وكل شيء مخلوق له تعالى بل لقاعدة الإمكان وتوهم كون الاشتراك موجباً للإجمال المنافي لغرض الواضع مدفوع بوجوه لا يخفى على المتدبر والحق
وقوعه في اللغة بل في القرآن الكريم كلفظ عسعس والقرء ونحوهما مما استعمل في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك لتبادرهما في اللغة بضميمة أصالة عدم النقل مع أن
اللفظ المستعمل في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فيتعين الاشتراك اللفظي وأما المجاز بلا حقيقة فيدفعه على فرض إمكانه ووقوعه الندرة ويختلف

في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد على أقوال ثالثها الجواز في غير المفرد

المبدأ إلى فاعل ما في الزمان الماضي حكمنا بأن كل ما كان على زنة فاعل فهو كذلك وإن لم يفد إلا الظن لما دل على حجية الظن في الموضوع المستنبط
ومنها القياس بأن يجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود أمر فيه وعدم صحة استعماله فيه عند فقدان هذا الأمر فيه بهذا الدوران يحكم بأن اللفظ
موضوع لكل ما وجد فيه هذا الأمر كالخمر فإن تسمية العصير به دائرة مدار الإسكار وعدم التسمية دائر مدار عدمه **فنقول** إنه موضوع
للمسكر حيثما وجد **وفيه** أن العمل بهذا الدليل في باب الألفاظ غير جائز لأنه ظني لا يعتبر في اللغات كما مر بل الإجماع منعقد على عدم حجية
القياس في المسائل اللغوية مضافاً إلى أنه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب إذا لم يكن مسكراً فإنه يقال إن هذه خمر ليست بمسكرة **ضابطة**
الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعاً بوضعين فصاعداً لمعنيين فصاعداً سواء كان الوضعان تعيينيين أو تعينيين أم مختلفين
وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي إذ المراد من الوضع هو الشخصي لا النوعي المجازي وخرج بقولنا فصاعداً
اللفظ الموضوع لأكثر من معنيين فإنه من المشترك وأما التعميم في الوضع فمنه ظاهر إذا ظهر ذلك فها هنا مقامات **المقام الأول** فاعلم أنه
ذهب بعض إلى إمكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يتمسك لإثبات الإمكان بأن الإمكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم
والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك أن هذا أمر زائد الأصل عدمه فالأصل هو الإمكان **وفيه** أن أصالة العدم إنما تجري
إذا كان العدم متيقناً في زمان وشك في الحدوث وأما مع عدم تيقنه فلا معنى لإجراء الأصل وقد يتمسك لإثبات الإمكان بأن إمكان المشترك
شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فإمكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقاً له تعالى فهو موجود فإمكان المشترك موجود أما الصغرى فظاهرة
وأما الكبرى فللآية الكريمة الله خالق كل شيء **وفيه** أن المراد من قوله كل شيء مخلوق لله تعالى إما أنه مخلوق له بالفعل وإما أنه قادر على خلقه
فإن كان الأول فكلية الكبرى ممنوعة لأن كثيراً مما يصدق عليه الشيء لا يكون مخلوقاً له تعالى بالفعل وإن كان الثاني فكلية الكبرى مسلمة ولا يجدي
نفعاً لأن غاية ما يثبت به أن الله تعالى قادر على خلقه إمكان الاشتراك والمقصود ليس هذا بل المقصود خلقه إمكانه بالفعل فالأحسن أن يتمسك
في إثبات إمكانه بالأصل أي القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء فإنهم متى شكوا في إمكان شيء وامتناعه بنوا على إثبات الإمكان حتى يدل دليل
على امتناعه وعدم الدليل على امتناعه مع عدم العلم على الامتناع دليل عندهم على الإمكان **احتج** القائلون بامتناعه بأن الاشتراك موجب
للإجمال والإجمال مخل بالتفهيم والتفهم المقصود من الوضع وكل ما أخل بالتفهيم والتفهم كان منافياً لغرض الواضع فالاشتراك يكون منافياً للغرض
وكلما كان منافياً للغرض لم يصدر من الواضع لأنه حكيم **فإن قلت** إن الإجمال لا يخل بالتفهيم والتفهم لمكان القرينة المعينة **قلنا أولاً**
إنه بناء على ذلك لا حاجة إلى اللفظ المشترك إذ القرينة بنفسها تكون كافية فقولك رأيت باكية يغني عن رأيت عيناً باكية **وثانياً** أن ذكر
القرينة تكون تطويلاً بلا طائل وهو غير جائز **والجواب** أن ذلك لا بأس بتسليمه إذا كان الواضع هو الله تعالى أو غيره لكن كان واحداً أو ملتفتاً
بوضعه الأول وإلا فلا يستقيم وثانياً بأن المراد من كون الإجمال موجباً للاختلال في التفهيم والتفهم إن كان التفهيم في التفهم الإجمالي فالصغرى ممنوعة
أو التفصيلي فالصغرى مسلمة ولكن كلية كبرى القياس الثاني أعني كلما كان موجباً للاختلال بالتفهيم والتفهم يكون منافياً للغرض ممنوعة إذ لا شك
أن الاختلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافياً لغرض الواضع بل ربما يقال إن على الواضع أن يضع الألفاظ المشتركة للتفهيم الإجمالي في بعض المقامات
وثالثاً بأن كلية الكبرى القياس الأول ممنوعة مطلقاً لاندفاع الإجمال بالقرينة فلا اختلال في التفهيم وقولك إن القرينة بنفسها كافية وكذا قولك
إن ذكر القرينة تطويل بلا طائل يدفعه أن ذلك إنما يصح في بعض الأمثلة كما مثلت وأما في البعض الآخر كرأيت الصفراء في مقام بيان رأيت العين الصفراء
فلا يكون نفس القرينة كافية وإنه إنما يصح إذا كانت القرينة لفظية وأما إذا كانت عقلية فلا يكون تطويلاً مع أنه أيضاً إذا لم تكن القرينة اللفظية مفيدة
لمعنى آخر وأما إذا كانت مفيدة له كما في الآية الشريفة عيناً يشرب بها عباد الله فلا يلزم كون التطويل بلا فائدة **وأما المقام الثاني
والثالث** ففي أن الاشتراك بعد فرض إمكانه هل هو واقع في اللغة أو لا وعلى فرض وقوعه في اللغة واقع في القرآن الكريم أم لا ولما كان إثبات
الأخير مستلزماً لإثبات الأول فلنقتصر عليه فنقول لا شك في استعمال كثير من الألفاظ في الكتاب العزيز في معنيين وأكثر كلفظ عسعس المستعمل في
الإقبال والإدبار ولفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض وهكذا فاستعمال تلك الألفاظ في تلك المعاني إما بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد
المناسبة بين المعنيين أو بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك لفقد القدر المشترك فتعين أن يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب وإذا ثبت وقوع
المشترك في القرآن قلنا تلك الألفاظ إما أن يكون في اللغة أيضاً موضوعة لهذه المعاني على سبيل الاشتراك فهو المطلوب وإلا فلا يخلو إما أن يكون موضوعاً
لمعنى غير هذين المعنيين وإما أن يكون موضوعاً للمعنيين غير هذين المعنيين وإما أن يكون موضوعاً لأحد هذين المعنيين **والأول** مدفوع
بأصالة عدم النقل **والثاني** وإن كان مثبتاً للمدعى لكنه أيضاً مدفوع بأصالة عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول إن وضع اللفظ في
القرآن للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعاً له إما أن يكون بطريق التعيين فموقوف على المناسبة بينهما وهو مفقود وإما أن يكون بطريق التعين
وعليه نقول إن الواضع له إما أن يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب أو أهل الاصطلاح فهو فاسد إذ من المستبعد جداً أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى
عند أهل الاصطلاح واستعمله الله في كتابه مضافاً إلى أنه يلزم على هذا التقدير تأخر أحد المعنيين بالنسبة إلى الناس بأن يفهمه بعضهم دون بعض واللازم
كبطلان اللازم غني عن البيان لاستواء الناس في فهم القرآن كما هو مشاهد على أنه يمكن لنا إثبات وقوع المشترك في اللغة بأنا نرى كثيراً من الألفاظ استعملت
في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك اللفظي **وأما المقام الرابع** ففي أن استعمال المشترك في أكثر من معنى
جائز أم لا وفيه مراحل الأولى في تحرير محل النزاع **فاعلم** أن صاحب [illegible] قال إن النزاع إنما هو فيما أمكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا محتمل لأمرين

[illegible]

وروايتها الجواز في غير الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه عقلا ومنهم من منعه لغة

وقد عرفت ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فانا ان اردنا امكان الجمع في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالفرض والبداهة وان اردنا في الامتثال فلا يعتبر العقلي

لا بنافي الحصر اللغوي ثم استعمال المشترك في ازيد من معنى ان كان في الاطلاقات المتعددة او في اطلاق واحد بطريق العموم المجموعي او المنطقي او الاستغراقي لكن على سبيل التخيير

فهو خارج عن النزاع او الاستغراقي على ان يكون كل معنى مرادا عينيا ومورد النفي والاثبات فهو محل النزاع ثم في كون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة او للمعنى المقيد بالوحدة

كما يظهر من الكلام لم يحل الاجزاء وللمعنى اللابشرط كما عليه سلطان العلماء ومعظم الاصل الاعتبار ان اعتبر للمعنى بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان تنبيه

الأوّل ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثاني** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمال البين فاسد لكان قبل الخروج

اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال مستندا الى العدم لمكان الامتثال ولزوم التكليف

بما لا يطاق الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع من دخول هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان

ينازع في ان هذا الاستعمال غلط لغة ام صحيح وان كان قبيحا عقلا لاجل التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السماء استعمال صحيح لغة وقبيح

من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن

فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج

الى الاحتراز عنه بقيد ذا نه لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا يمكن فيه ذلك خارج عن محل الفرض والعنوان لا يتوهم دخوله في محل

النزاع ذو مسكة ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه خمسة **الاول** ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد في اطلاقات متعددة

وهذا اتفاقي الجواز مع ان فائدة الوضع هو الاستعمال **الثاني** ان يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من

حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة المركبة من المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح

منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهي استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب خارجيا

لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرطان في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيهما بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في

امر عام يكون قدرا مشتركا بين المعنيين او المعاني وهذا جائز لكنه مجاز اتفاقا لعدم وضع اللفظ المشترك له ويسمى بعموم الاشتراك والعلاقة

المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد في كل واحد

من افراد معانيه تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه

على سبيل التخيير ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة ويسمى بعض هذه الصورة بالاستعمال البدلي وهو خلاف مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس**

ان يستعمل بهذا الاستعمال لكن لا على سبيل التخيير بل يكون كل واحد من المعاني مرادا عينيا ومورد النفي والاثبات وهذا هو محل النزاع في الجواز

والعدم **المرحلة الثانية** في بيان كيفية اوضاع المفردات فنقول يحتمل ان يكون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة بحيث يكون

الوحدة جزءا للموضوع له كما هو ظاهر صاحب المعالم وان يكون موضوعا للمعنى اللابشرط كما عليه سلطان العلماء وان يكون موضوعا له بشرط الاطلاق

كما زعم الفاضل القمي انه من مذهب السلطان ورده وليس كما توهم وان يكون موضوعا بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط وبالوضع النوعي

للمعنى المقيد بالوحدة بطريق دخول التقييد وخروج القيد يحتمل التوقف في المسألة لكن لا شك ان اصالة التوقيفية مع المتوقف ومقتضى الاصل الاولي عند

هو كون اللفظ موضوعا للمعنى اللابشرط لان غيره من الاحتمالات مدفوع بالاصل الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حصول الظن

منه بعد كونه بناء العقلاء على عدم اعتباره في امثال المقام هذا مقتضى الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فهو يقتضي كونه موضوعا للمعنى المقيد

بالوحدة بطريق خروج القيد بوجهين **الاول** الاستقراء في احوال الواضعين للاعلام فانا وجدناهم لا يرضون ان يستعمل اللفظ في المسمى منضما

الى غيره فنحكم بان واضع اللغة ايضا كذلك لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت هذا الدليل انما يثبت مدخلية الوحدة في الجملة وان لم يظهر منه انه

بطريق الجزء ام القيد فالدليل اعم من المدعى قلنا ان القدر المتيقن بيننا وبين الخصم دخول التقييد واما دخول القيد فمحل الشك على مدعيه الاثبات

الثاني ان المتبادر من اللفظ هو المعنى منفردا وهو دليل الحقيقة واحتمال كونه اطلاقيا مدفوع باصالة الوضعية وتوهم ان القرينة

وهي كثرة الاستعمال في المعنى المنفرد موجودة فلا يجري اصالة كون التبادر وضعيا لان مرجعها الى اصالة عدم القرينة مدفوع بان القرينة وان

كانت موجودة لكن الالتفات اليها مشكوك فيدفع الالتفات باصالة العدم فيكون التبادر وضعيا بالاصل **فان قلت** هذا التبادر معارض بعدم صحة

السلب اذا استعمل المشترك في اكثر من معنى لا يصح ان يقال انه لم يستعمل في معانيه وعدم صحة السلب اقوى من التبادر فيحمل التبادر على الاطلاقي بقرينة عدم

صحة السلب الكاشف عنه قلنا نقدم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطلقا بل فيما كان التبادر فقاهتيا وعدم صحة السلب على التبادر مطلقا بل فيما

التبادر فقاهتيا وعدم صحة السلب اجتهاديا والا فلا بل غايته ما في الباب التساقط فيبقى دليلنا الاول وهو الاستقراء سليما عن المعارض وفيه نظر

المرحلة الثالثة في بيان كيفية اوضاع التثنية والجمع واداة النفي فنقول يحتمل كون التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقا في اللفظ

والمعنى معا ويحتمل ان يكونا موضوعين لمطلق التعدد والمتفق في اللفظ فقيل بالاول وقيل بالثاني فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يؤول بالمسمى

وقيل بعدم اشتراط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فمثل الرجلان حقيقة على المذاهب الثلاثة والزيدان حقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول

والقمران مجاز على الاولين وحقيقة على الاخير **والحق** الاخير لان المتبادر من العلامة مطلق التثنية والجمع ولا اشعار لها باتفاق اللفظ ولا المعنى

وقيل بالاول تمسكا بالتبادر لان المتبادر من الرجلين انما هو فردان من مهية واحدة **فان قلت** ان ذلك انما هو من جهة كون الوضع

فيه واحدا **قلنا** نفرض الكلام فيما تعدد وضعه كالمسلمين فان المسلم وضع على وضع وصفي ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من المهية

الواحدة اي الشخصان من المسلم المقابل للكافر لا الشخصان من المسمى بالمسلم **وفيه** ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن كثرة استعمال المسلم في المعنى

الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي فهذا التبادر ناش عن القرينة ولو فرض الخصم الكلام فيما لم يكن الاستعمال في احد الوضعين غالبا وكان

المتبادر مع ذلك هو الفردان من مهية واحدة لقلنا ان التبادر مسلم لكن ناش عن القرينة لما مر من ان المادة حقيقة في المهية المقيدة بالوحدة فينصرف

العلامة

ودته وليس كما توهم او هو موضوع بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط او بانوعية الوحدة المقيدة او لا بد من الوقف كما هو مقتضى اصالة التوقيفية وجوه واما مثل الجمع ففي كونه موضوعا للماهية
متفقا في اللفظ والمعنى او المطلق المتعدد المتفق لفظا فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يأول بالمسمى او لا يشترط الاتفاق لفظا ولا معنى كما قيل فيكون القمران حقيقة باعتبار العلاقة
ومجازا باعتبار المادة احتمالات واما اداة النفي ففي كونها لنفي كل الافراد من جهة واحدة او لنفي ما يراد من اللفظ او كل ما يحتمله اللفظ او جيرو لعل الاوسط اوسط للتبادر ثم ثمرة النزاع
في اصل المسألة تظهر في صحة هذا الاستعمال وغلطيته وفيما لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في اكثر من معنى سواء كان منقولا باللفظ او المعنى او مشكوك الحال وفي
الاية الكريمة من نسائكم فتم ثم الاصل على قول السلطان وما في **الاشتراك** للاه هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الاقوال الاخر اذا اكتفينا بنوع العلاقة لا نقل

العلاقة الى الفردين من جهة واحدة فالقمران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وقس على ذلك الجمع واما اداة النفي فقيل بوضعها لنفي كل
الافراد من جهة واحدة وقيل بوضعها لنفي كل ما يحتمله اللفظ **والحق** هو الثاني لان المتبادر من لا عين عندك هو نفي كل ما يريد المتكلم من اللفظ فرد بنا
على ان يكون حرف النفي حقيقة في نفي كل الافراد وعلى الشيخ حيث جعلوا صحة السلب علامة للمجاز واشترطوا فيها امرين احدهما كون صحة السلب مجردا
عن القرينة والاخر صحة سلب كل المعاني اشكال وهو ان سلب المعنى من اللفظ اما ان يكون مع القرينة او مجردا عنها وعلى التقديرين لا يصح ان يكون
علامة للمجاز اما على الاول فلكونه مع القرينة واما على الثاني فلان السلب لا يكون عن كل المعاني لان حرف النفي يدل على نفي ما يراد لا نفي كل
المعاني لما عرفت من كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني المجازية من كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني علامة للمجاز
ويمكن الجواب عن هذا بان المراد من صحة السلب هو صحة السلب العرفية التي تكون بالجملة الى نفي التسمية فان قولنا هذا ليس بانسان مرجعه الى ان هذا
لا يسمى بانسان وان اسم ليس بانسان فمن صحة سلب الاسم عنه يلزم ان لا يكون ذلك المعنى من معانيه وقد مر الاشارة الى ذلك **المرحلة الرابعة**
في ثمرات المسألة فمنها صحة هذا الاستعمال على القول بالجواز وغلطيته على القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في
معنيين كان الخبر على القول بالجواز معمولا من تلك الجهة وعلى القول بعدم الجواز مردودا من تلك الجهة **وتفصيله** ان هذا الخبر المفروض
عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنى او مشكوك الحال فان كان الاول فيكون الخبر مقبولا وصحيحا عند من يقول بجواز استعمال لفظ
المشترك في اكثر من معنى اجتهادا او مردودا ومحكوما بالغلطية عند من لا يجوزه اجتهادا واما من لا يجوزه فقاهة فعلى برائته كما اذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في
الموضوع المستنبط لان هذا الخبر مفيد للظن بصحة الاستعمال فيعمل به والمانع فقاهة يجوز اجتهادا وان كان الثاني فيكون الخبر مقبولا عند المجوز اجتهادا
الا ان يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردودا عند المانع اجتهادا اذا اشترط في العمل بالخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفا باللغة
لان هذا الناقل على مذهبه ليس عارفا باللغة واما المانع فقاهة فيعمل به ايضا ان كان الناقل من اهل الخبرة وكان صدق منه بطريق القطع والا فعلى فرض
حجية الظن في الموضوع المستنبط لان استعمال اهل الخبرة دليل الجواز وان لم يكن الناقل من اهل الخبرة فلا يكون دليلا على الجواز وان كان الثالث فالمجوز
اجتهادا يعمل به والمانع اجتهادا يطرحه الا اذا جوز العمل بالمنقول بالمعنى وان كان غلطا اذا افاد الوصف واما المانع فقاهة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك
حجة له على الجواز في المسألة اللغوية مبني على التفصيل السابق فتم ومنها جواز الاستدلال بالاية الكريمة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على عدم حرمة كل من الام والبنت بمجرد عقد الاخرى واذا رجعنا القيد الاخير وهو قوله من نسائكم الى كل من الجملتين و
جوزنا استعمال المشترك اعني لفظة من في المعنيين لانها على الاول بيانية وعلى الثاني ابتدائية وان لم نجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى لم يصح هذا
الاستدلال وفي كون ذلك ثمرة نظر اما اولا فلانا وان جوزنا استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد على مذهبنا راجعا الى ما عدا الاخيرة فلا يمكن الاستدلال
بالاية الكريمة على عدم الحرمة بمجرد تجويز استعمال المشترك في ازيد من معنى فتم وثانيا ان الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز يحتاج الى القرينة الدالة على ارادة
المعنيين وهي هنا مفقودة الا ان نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهرا في ارادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تأسيس
الاصل فنقول انه على القول بكون المفرد موضوعا للمعنى اللابشرط او بشرط الاطلاق فالاصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد
المانع واما على الاقوال الاخر فان قلنا في المجازات بكفاية نقل نوع العلاقة حتى يكفي نقل علاقة الكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما
في الاخر وان كان مركبا اعتباريا فالاصل الجواز ايضا وان قلنا باشتراط نقل الاحاد او بدونه الامر هذا موارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز لعدم
بلوغ تلك الرخصة الاحاد ولا صنفا **اذا تمهد** تلك المقدمات **فاعلم** انهم اختلفوا في المسألة على اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم المجوزون منهم من جوزه حقيقة مطلقا ومنهم من جوزه مجازا كذلك ومنهم من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع
حقيقة والمانعون منهم من منع مطلقا فقاهة ومنهم من منع حقيقة اجتهادا او مجازا فقاهة اما المنع حقيقة اجتهادا ومجازا فقاهة اما الاول حقيقة اجتهادا فلما
مر من وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المعنيين حقيقة لزم التناقض لو اراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة واما لو اراد كلا منهما بارادة
مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** ان الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لان ارادة هذا وحده مناف لارادة الاخر ولو بارادة اخرى لان الفاعل المختار
لا يصدر عنه ارادتان متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض ان اللفظ انما وضع للمعنى بشرط ان لا يراد معه غيره من حيث ذلك الوضع فلو اريد المعنى
بوضع اخر من اللفظ لم يخالف الشرط وح لا يكون الاستعمال في المعنيين بملاحظة الوضعين متناقضين **وفيه اولا** انا قد اثبتنا ان المفرد
موضوع لارادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة اي بشرط ان لا يراد معه غيره مطلقا ولو بوضع اخر **وثانيا** ان قيد الحيثية واعتبارها ح لغو لانه ان اريد
ذكره الى الوضع للمعنى اللابشرط ايضا لا يرضى معه ارادة غير الموضوع له بذلك الوضع لان ذلك ح لا يصير المعنى اللابشرط الذي وضع له اللفظ وان جاز ارادة
معنى اخر معه بوضع اخر فاذا اصلها لها والحاصل ان اعتبار الحيثية لغو واما المنع مجازا فقاهة فلانا نقتصر في المجازات على المتفاهم من موارد الاستقراء
ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال المجازي بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية وانما الثابت جوازه في المركبات الحقيقية
واستدل المانع اجتهادا مطلقا بعين ما ذكرناه من لزوم التناقض وفيه انه انما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهادا ولا يدل على عدم الجواز مجازا اجتهادا فالدليل
اخص من مدعاه وان كان غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهادا فلم اطلق المنع ولم يقيد بالحقيقة **واستدل** المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز
في المفرد بنحو ما سبق وبنحو الترديد الوارد على المانع مطلقا اجتهادا عليه ايضا وعلى الجواز في التثنية والجمع بانهما على التعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد
ولا ارادة منهما وبيانه انه اريد في ذلك حقيقة مطلقا بالنسبة الى وضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو مناف لمنع الجواز في المفرد على

الاحادا والعدد امكن الا ثم انهم ذكروا في المقام ادلة لترجيح اقوال المسألة ولا استبعد الجواز المطلق حقيقة لعدم الاستكان المرجح لكن استعمال المرجح لا ينبغي البحث

اصل في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على اقوال الجواز مجازا او حقيقة ومجازا باعتبارين
وعدمه اجتهادا او تفاهما والكلام في طرق الاستعمال وتحرير محل الجدال ووضع المفرد وثمرة النزاع وتاسيس الاصل فيها مر في المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء
اريد الانتقال الى اللزوم ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا لانه عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له كما هو
~~مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له~~ معه فالمجاز عند الاصوليين اعم مطلقا من المجاز عند اهل البيان والكناية من مصطلحاتهم والمنقول في تعريفها وجوه اللفظ
المستعمل فيما وضع له للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا

واللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز الاصولي ولازم المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اصوليا وبيانيا نفي الكناية اساسا الا من يقول بانها من اقسام الحقيقة او يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتها لا احكامها ثم انهم اكثروا من الكلام في تحقيق الحق في المقام ولا استبعد الجواز حقيقة ومجازا بالاعتبارين لما مر في المشترك ومن هنا يظهر جواز استعمال اللفظ في المجازين وعدمه لوحدة المناط منه

الاطلاق حتى مجازا وان اريد به الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثنى والمجموع والجواز مجازا بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنهما ويفهم منه ان النفي
مطلقا كما ذكرناه واستدل المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات بما مر من التناقض ورد عليه بالترديد الوارد على المستدل بين الكسائي
وعلى الجواز في النفي بان النفي يفيد العموم والتعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد ويرده الترديد الوارد على المفصل السابق لكنه كان بالنسبة الى وضع
المفرد والمثنى وعلى هذا المفصل بالنسبة الى وضع المثبت والمنفي اذ المراد بالجواز في المنفي ان كان الجواز مطلقا حقيقة حتى بالنسبة الى مدخول النفي اي المثبت فهو ممنوع
للمنع فيه حقيقة الى اخر ما مر في الترديد السابق ثم ان من جوز الاستعمال في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة استدل على الجزء الاول من مدعاه بانتفاء المانع
اعم من وجود المقتضي وهو شرط ايضا لوجود المعلول وثانيا بان رفع المانع الخاص لا يستلزم رفعه مطلقا لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام الا ان يجاب
عن الاول بان المقتضي عند المستدل موجود وهو علاقة المجازية المطلقة اذ الاصل عنده هو الجواز لاكتفائه بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضي للاستعمال
بوضوحه وعن الثاني بان المانع باعتقاده منحصر فيما تمسك به الخصم لكن يرد عليه ان الحق عدم كفاية نوع العلاقة بل لا بد من الاستقراء ولم يثبت في المركبات
الاعتبارية فالمقتضي غير موجود وان المانع ايضا موجود وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين ثم ان المستدل هو صاحب المعالم ذكر سؤالا وجوابا
بعد بيانه ان هذا الاستعمال مجاز لان العلاقة هي الجزء والكل لكونه مستلزما لالغاء قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له وحاصل جوابه ان استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشرط اصلا وفيه ان هذا ايضا مشروط بكون التركيب حقيقيا حسيا فلا يجوز هذا التجوز فيما نحن فيه لكون التركيب اعتباريا
مع ان النقد الثابت من ذلك لعلاقة انما اذا كان اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى اخر كما نحن فيه وعلى الجزء
الثاني من مدعاه بان التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة المعاني من المفرد فكذا فيما هو بمنزلته وفيه ان ذلك فرع جواز ارادة المتعدد من المفرد وهو
ممنوع وانما قلنا بان ذلك متفرع عليه لان الالف والنون لارادة المتعدد من المفرد وهو ثم ولما قلنا بانه كذلك متفرع عليه لان الالف والنون وضعتا للدلالة
من المفرد وقرينة عليها واذا اثبتنا عدم جواز ارادة المتعدد من المفرد حقيقة ومجازا فلا يجوز في التثنية والحاصل انا قد قلنا ان الالف والنون وضعتا للدلالة
على مطلق الاثنين فان كان المراد من مدخولها الماهية الواحدة فهما تكونان اشارة الى فردين منها وان كان المراد منه الماهيتين فهما تدلان على الفردين من ماهيتين
فيكون دلالتهما على الفردين من ماهيتين موقوفة على جواز ارادة الماهيتين من مدخولهما والمفروض عدمه واستدل من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا حقيقة
لكن مع القرينة كما هو مذهب السلطان ره بان اللفظ موضوع للمعنى لا بشرط فيكون المقتضي موجودا والمانع مفقودا فيجوز وفيه انا قد اثبتنا ان الموضوع
له المعنى بقيد الوحدة واستدل من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا مع عدم الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهرا في ارادة الجميع عند تعذر القرينة
كما هو مذهب الشافعي فيكون من قبيل العموم وان اختلفت حقيقة افراده بالاية ان الله وملائكته يصلون على النبي والاية الاخرى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن الشجر مخالف لذلك قطعا وفيه اولا منع كونهما مشتركا لجواز الحقيقة والمجاز وثانيا ان اللفظ متعدد بقرينة
العطف فيكون خارجا عن محل الكلام وثالثا انه يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في معنى المشترك بطريق عموم الاشتراك فيخرج عن محل النزاع ورابعا
ان اللفظ مقرون بالقرينة فخارج عن محل الدعوى ضابطة اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حد الاختلاف في المشترك
وتحقيق الكلام فيه يحتاج ايضا الى طرق الاستعمال وتعيين محل النزاع ووضع الالفاظ المفردة وثمرة النزاع وتاسيس الاصل لكن الكلام في تلك
المقامات ههنا هو ما مر في البحث السابق حرفا بحرف والمختار المختار والاقوال ها هنا كما هناك الا ان التفصيل بين المفرد وغيره وكذا التفصيل الاخر
لا يأتيان هنا والمجوزون منهم من جوز مجازا كما عليه الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين بل الكلام هنا في مقام اخر لا بد من بيانه فنقول
هاهنا مقامات المقام الاول فاعلم ان الحقيقة عند الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء كان لاجل الانتقال الى اللازم ام لا
والمجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له ام لا وعند مشهور اهل البيان الحقيقة هي الحقيقة عند
الاصوليين والمجاز اعم مطلق منه عند البيانيين واما المقام الثاني فاعلم ان الكناية من مصطلحات اهل البيان والمنقول في تعريفها ثلثة الاول
انها اللفظ المستعمل فيما وضع له لاجل الانتقال الى غيره فيكون من اقسام الحقيقة الثاني انها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم
الاستغراقي كما هو محل النزاع فيكون من المجاز الاصولي الثالث انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له وهي على التعريف الاخير اخص مطلقا
من المجاز الاصولي واما المقام الثالث فاعلم ان المانع ان اراد من منع استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلي بمعنى عدم جواز اجتماعهما
في شيء من المجاز الاصولي او البياني فلازمه نفي الكناية راسا والقول بكونها داخلة في اقسام الحقيقة او القول بها بالمعنيين الاخيرين ايضا لكن عليه ان
يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما بان يقول ان الكناية ما يكون لعلاقة التلازم والمجاز ما يكون لعلاقة غيره ولا
يمكن له الفرق بينهما باعتبار الحكم اعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه والمجوز ان اراد بالجواز الايجاب الجزئي بمعنى جواز الاجتماع مع المجاز بالمعنى الاخص
اي في قسم واحد من المجاز الاصولي الذي هو كناية عند البياني فهو وان كان صحيحا لكن عنوان البحث في كتب العلماء عام يشمل المجاز بالمعنى الاعم بقرينة استدلالهم
على عدم الجواز بمعاندة الحقيقة مع المجاز وان اراد الايجاب الكلي فعليه اولا انه مناقض وثانيا انه لا يصح فرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز
ارادة الموضوع له وعدمه نعم يمكن له الفرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز ارادة الموضوع له وعدمه نعم الفرق بينهما ذاتا بتخصيص الكناية
بعلاقة التلازم وجعل المجاز فاعلا لكن هذا الفرق خلاف المشهور وانما المشهور الفرق بحسب الحكم وان اراد المانع من المجاز البياني واراد المجوز المجاز الاصولي الذي
هو كناية صار النزاع لفظيا والحاصل ان عنوانهم مشوش وليس محل النزاع مشخصا ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان ونقول ان الحق عدم جواز اجتماعهما
عند الاصوليين م

أصل في مادة الأمر مادة الأمر حقيقة في طلب المستعلي على الأمر للتبادر بضميمة عدم صحة السلب فيتبادر المستعلي العالي طلاق كما ان يتبادر الفور اطلاق
لعدم صحة السلب عن الطلب بالإشارة او الكتابة وفي الرؤيا كما في الآية ويختص وضعا بالطلب الإيجابي للتبادر وذم التارك والعلو لا يصير قرينة على الإيجاب كما هو ظاهر
ولصحة السلب عن الطلب الندبي في خبر بريرة وخبر السواك ودليل الخصم خال عن الدلالة ولو دل لم يكن بكا فوعما مر تنابح

في مادة الأمر

الحقيقة والمجاز بالمعنى الأعم مط اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوضع قيدا فيكون الحقيقة مع التعدد موضوعة بالمنع الاجتهادي واما
مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة في مثله واما بالنسبة الى المعنى المجازي فلعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك بل الثابت الرخصة في المجاز
الوحداني لا غير واما ما يتوهم من استدلال المانع على ما نقله صاحب الدرة من كون المانع موافقا مع المجوز في منع المجاز الاصولي الذي هو كناية
حيث عسك في المنع بمعاندة المجاز للحقيقة فهو مشعر بكون المانع غاربا عن لغة القواعد عدم انكار صاحب الدرة اياه لا يثبت حجية مدعاه فان قلت
ان البيانيين اتفقوا على ان الفرق بين المجاز والكناية هو جواز ارادة الموضوع له مع الكناية وعدمه مع المجاز وذلك مبني على الجواز في هذا القسم من المجاز
الاصولي قلت ان الاتفاق ثم لو يحق من يقول بان الكناية من اقسام الحقيقة او يقول بخروجها عنها لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتا وان اختلفوا في الفرق
بينهما فيسلب الحكم على انه لا دليل على حجية اتفاقهم اذ غايته ما ثبت هو حجية قول نقلة متون اللغة لا غيرهم **واستدل** المانع المطلق بان المجاز ملزوم
لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاندة الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما **وفيه** ان ارادة المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة
منفردا مسلم ولكنه لا يثبت مدعاهم لجواز عدم كونها معاندة لارادتهما معا وان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا مجتمعا ومنفردا
فهو اول الدعوى ومصادرة على المطلوب ولا دليل عليه **فان قلت** ان الدليل على ذلك اتفاق اهل البيان على كون المجاز ملزوما لقرينة معاندة للحقيقة
واتفاقهم حجة **قلنا** اولا ان كلام البيانيين ايضا مجمل وليس نص في معاندة القرينة لارادة الحقيقة حتى منضمة مع المجاز سلمنا ان المتبادر من كلامهم
هو كون القرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا حتى منضمة مع المجاز لكن نقول ان كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز اطلاق الرقبة على الشخص الذي هو
مركب من معناها الحقيقي والمجازي فكيف يمكن لهم انكار ذلك سلمنا ان المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوما لقرينة معاندة لارادة الحقيقة ارادة
اصلية مستقلة لا تبعية عرضية لكن نقول ان اتفاقهم ثم كما مر السند ايضا فاتر سلمنا الاتفاق لكن حجيته والسند عام فظهر بطلان دليل المانع وان كان
مدعاه حقا **وقد يستدل على** المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين **الأول** من جهة القرينة المعاندة للحقيقة **الثاني** من جهة اعتبار الوحدة في المعنى
الحقيقي كما هو ظ وفي احد الوجهين ما مر بتمامه وعلى الجواز مجازا بعد المانع مع وجود العلاقة وفيه ان وجود العلاقة المصححة ثم اما بالنسبة الى الحقيقة
فلما مر من عدم كفاية نوع العلاقة واما بالنسبة الى المجاز فلان العلاقة المصححة بايّ نحو كان انما يكون معتبرا لو كان المجاز من المجاز الوحداني لعدم
ثبوت الرخصة فيما عداها مجيبا لتوقف فيه على ان المعاندة بين المجاز والحقيقة عند اهل البيان وذات الحقيقة سواء كان مع الوحدة ام لا وذلها
موجودة في المجاز فالمعاندة باقية في الاستعمال المجازي ايضا للجواز فتم **الفصل الأول في** الاوامر **ضابطة** القول في الامر يقع في مقامين
الأول في مفهوم الامر ومادته والثاني في صيغة الامر وهيئته **اما المقام الأول** ففيه مطالب **الأول** في ان الامر هل هو عبارة عن مطلق الطلب
الالزامي ولو كان الطالب غير عال ولا مستعل او انه الطلب العالي سواء كان مستعليا حتى يكون امره بطريق الايجاب ام لا حتى يكون بطريق الندب او انه
الطلب من العالي المستعلي احتمالات لكن الاوجه خلافا للاتفاق وبذلك المتبادر من لفظ الامر وما يشتق منه فان المتبادر منه كون الامر عاليا او مستعليا او
علاقة مجازية الغير مع صحة سلب الامر عن طلب الداني العير المستعلي **واما الثاني** فبفضه صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من الخاضع الملتمس الدانى
ورواية بريرة حيث قال لها الرسول ارجعي الى زوجك فقالت اتأمرني يا رسول الله قال لا بل انا شافع فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي امرا لما قال
لا وخبر لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب الندبي حاصل **واما الثالث** فهو الحق المتعين لبطلان الرابع بان المتبادر من
الامر وان كان هو طلب العالي المستعلي لكن التبادر اطلاقي يكشف عنه عدم صحة سلب الامر عن طلب الداني المستعلي فانه لا يصح سلبه عنه لعرفا وان
كان ذلك قبيحا عقلا باعتبار كون العلو من الشروط العقلية لصحة الامر فظهر ان الامر حقيقة في طلب المستعلي سواء كان عاليا ام لا لكن لفظ الامر
مشكك اجمالي بالنسبة الى الفردين لاحزفان الظاهر منه عند الاطلاق هو الفرد الاول **المطلب الثاني** فان الامر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة
او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما والاظهر الاخير وان كان المتبادر عند الاطلاق هو الاول خاصة لكنه اطلاقي لعدم صحة
سلبه عن طلب الاخرس بالاشارة او بالكتابة على انه لو كان منحصرا في القول لزم عدم كونه تعالى آمرا على مذهب الاشاعرة لقولهم بالكلام النفسي له تعالى
لا اللفظي والحال انهم يقولون انه تعالى امر فتأمل وكذا يصدق الامر في الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله حكاية عن اسماعيل على نبينا وعليه السلام يا ابت افعل
ما تؤمر لعدم صحة السلب ولو ادرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادرك مع ذلك صدور طلب من الشارع بالنسبة اليه فهو ايضا امر حقيقة لانه
موضوع عرفا لمطلق الطلب وان ادرك مجرد المحبوبية دون المطلوبية فلا يصدق عليه الامر وان وجب الاتيان به ايضا لان ما يستقل به العقل حسنا وجوب
الفعل والترك لبساطة بين مدار الامر والنهي لذهما كاشفا عن المحبوبية والمبغوضية فاذا ادركها العقل وجب الفعل والترك **واما المطلب
الثالث** فهل لفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي والندبي او مشترك بينهما معنى اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي والظاهر لا قائل به الاظهر
الاول لوجوه الأول تبادر الايجاب من قول المولى لعبده امرتك بكذا فلو تركه العبد لذمه العقلاء والذم لا ينفك عن فهم الوجوب لا يقال العلو
قرينة لانا نقول الوجوب صحيح بعنوان صيغة للفعل والايجاب صفة للامر فنوع ببعض الالزام وكلامنا في الايجاب في الوجوب والعلو يصلح قرينة للوجوب لا الايجاب
فان العلو والايجاب يجتمعان في طلب العالي المستعلي ويتحقق الاول فقط في طلب العالي الغير المستعلي بدون الايجاب والثاني فقط في المستعلي الداني
فكيف يصلح احدهما قرينة للآخر والحاصل ان المقصود اثبات كون الامر حقيقة في الايجاب ان صدر من عال او غيره في الوجوب **الثاني** صحة سلب الامر
عن الطلب الندبي **الثالث** خبر بريرة كما لا يخفى الكلام في مادة الامر والمستفاد من الخبر ان صيغة ارجعي لا تفيد الوجوب لانا نقول محل الاستشهاد كلمة
تأمرني فانه لو كان الامر حقيقة في الطلب الندبي لما سلبه من قوله ارجعي **الرابع** خبر السواك كما مر وللقائلين بالاشتراك المعنوي ان فعل المندوب

[Marginal note:] ... في معهود ... قال ... الطلب من المستعلي ... علاء ... وانه

ثم استعمالها في مثل الشأن والفعل مجاز للتبادر وخصوص الطلب وصحة السلب عن غيره ولفقد الجامع القريب بين الطلب وبينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي وللاشتقاق
والاختلاف في الجمع في الاخيرين فتأمل في نحو امرتني بالترك حقيقة للتبادر كما ان نهاني عن الترك حقيقة **اصل في هيئة الامر** صيغة افعل وما في معناها كالمزيد وامر
الغائب واسماء الافعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المادة والترك الى الانشاء حقيقة في الوجوب على الاصح اي في الطلب مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب ام مستعليا
ام لا للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من مدلول المادة

نتايج

في الاوامر

طاعة والطاعة كلها فعل المأمور به وقيل ان اريد بالمامور به معنا الحقيقي منعنا كلية الكبرى لانها مصادرة محضة وان اريد به الاعم من معنا الحقيقي و
المجازي فهو مسلم ولا يثمر وان صحة تقسيم المامور به الى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي لان الاصل في استعمال مورد التقسيم الحقيقة مع
كون الغالب في التقسيم المعنى الحقيقي وفيه ان مجرى الاصل المذكور انما هو اذا كان الشك في المراد لا في الوضع ولان التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي
معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لكان فيه ما مر من الادلة الاجتهادية على المختار **ثم ان** لفظ الامر قد يستعمل في غير الطلب كالشأن والصفة و
الفعل والحق انها مجازات وان الحقيقة منحصرة في الطلب لان الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف للاصل مع عدم
نقل الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فان الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك فالمجاز خير من الاشتراك وللتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره و
لوقوع الاشتقاق من الامر الذي بمعنى الطلب دون الباقي وهذا مبني على ان الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فان جمع
الامر بمعنى الطلب الاوامر وبمعنى سائر المعاني الامور وهو ايضا من العلائم وفيه تامل واضح **واما المطلب الرابع** ففي ان الامر حقيقة في مطلق
الطلب لا الالزامي فعلا كان ام تركا حتى يكون نحو اتركه ايضا امرا وحقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور قولان وعلى الاول يكون النسبة بين الامر
والنهي اعم من وجه لصدقهما على اترك الزنا وافتراقهما في نحو اضرب ولا تضرب فتامل والحق في المسئلة التفصيل فما كان متعلقه مذكورا كقولنا امرني بالترك
او امرتك بالترك او انت مامور بالترك فهو حقيقة في مطلق الطلب للتبادر وعدمه في تلك المقامات مع انه لو كان مجازا كان بطريق التجريد عن جزء المعنى لكان
منافيا للوجوه في المجازات من اقتضاء الوضع والقرينة وههنا ليس كذلك عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فالظاهر منه طلب الفعل للعرف والاصل في التبادر
ان يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه يجري في لفظ النهي بالنظر الى شموله نحو قولنا نهاني عن الضرب نهاني عن الترك ولا تترك ونحوها فالحق
المختار فتامل جيدا **واما المقام الثاني** ففي المقام ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب لا ريب في شمول هذا الكلام لجميع الاوامر
مجردا ومزيدا من الامر الحاضر والغائب في اسماء الافعال التي بمعنى الامر كرويد لكن الكلام في ان الاوامر المزيدة مطلقا والمجرد الغائب داخلة في افعل او في
قوله وما في معناها قال الفاضل الشيرواني ان الشامل للاوامر مطلقا هو افعل وقوله ما في معناها اشارة الى اسماء الافعال متمسكا بان صيغة
افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فعل بفتح الفاء للمبني للفاعل وبالضم للمبني للمفعول والاظهر ان صيغة افعل لا تشمل الا الامر المجرد
الحاضر وما سواه داخل في قوله وما في معناها اذ لا دليل على النقل وهل هذا الكلام شامل للجمل الخبرية المؤولة بالانشاء كقوله ع المؤمنون عند شروطهم
ونحوه الاظهر عدم الشمول لملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤولة بالانشاء كقوله ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول منها
لملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤولة بالانشاء ليست حقيقة فيه بالاتفاق الا ان يحمل الحقيقة في كلامه على الاعم
ومن المجاز مجازا لكنه بعيد ولا ينافي لغرضه ثانيا **ولما انجر الكلام** الى الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء فلا بد من بيان الداعي فيها الى التاويل
ومن انها مؤولة لمطلق الطلب او لخصوص الوجوب **اما الاول** فنقول ان الداعي الى التاويل بالانشاء ان قوله ع اذا وعد وفى مثلا يحتمل المؤمن
معان الاول ان المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء به فيكون انشاء الثاني ان المؤمن هو الذي اذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس مؤمنا الثالث ان المؤمن اذا وعد
وفى بما وعده ولا يخالف ابدا وعلى الاخيرين يكون خبرا لكن الثاني يخالف الاجماع لان من لم يف بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعا والثالث مستلزم
للكذب لان المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الاول فهذا هو الداعي الى التاويل **واما الثاني** فمذهب المحقق الخوانساري الحمل على الطلب الندبي
ومذهب الآخرين الحمل على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي انه بعد ما قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فاما
ان يكون احدهما اقرب الى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه اقرب اليها عقلا كان يكون احد المجازات مشاركا لها في الجنس بخلاف البواقي وكان مشاركا لها في
الفصل القريب والبواقي في البعيد او يكون اقرب اليها عرفا اي بحسب فهم العرف كما ان ما كان او يكون احد المجازات اقرب عرفا والضابط ان يكون بعضها اقرب عرفا
وبعضها اقرب اعتبارا او لا يكون شيء منها اقرب اليها لا عرفا ولا اعتبارا ففي الاخير لا كلام في اجمال اللفظ الى ان يجيء قرينة معينة لاحد المجازات وكذا
في الاول بعد لا دليل على اعتبار القرب الاعتباري فيصير اللفظ مجملا ايضا فلو علمنا بعدا ان المتكلم من لفظ الانسان معنا الحقيقي ودار الامر بين الحمل على خصوص
الفرس او مطلق الحيوان كان اللفظ مجملا عرفا وان كان الحيوان لكونه جنسا اقرب الى الانسان من الفرس المغاير له وفي الثاني يحمل على الاقرب عرفا فلو قال
رايت اسدا في الحمام ودار الامر بين الحمل على الرجل الشجاع وبين الحمل على الابخر كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وفي الثالث كذلك كما في الجمل الاخبارية المؤولة بالانشاء
بالدليل المذكور ويدور الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي والندبي لكن الاول اقرب عرفا كما لا يخفى واقرب اعتبارا ايضا لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع و
الثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يقدم الاقرب عرفا لما عرفت من عدم اعتبار القرب الاعتباري راسا ففي مثل قوله تع واذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للامر اذ المعنى الحقيقي لا بد من الطلب لا الرافي الاطلاق والتفسير والوجوبية قرينة تعلقه على القيام
الى الصلوة اخرجه عن التفسير المأخوذة في المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري ويحتمل الحمل على الطلب الشرطي لكن الاقرب عرفا هو الوجوب
الشرطي واعتبارا الوجوب الغيري اقول ان كون الوجوب الغيري اقرب اعتبارا نظر واضح وكذلك كون الوجوب الشرطي اقرب عرفا لكنه مما تشتهر في المثال فظهر فساد
مذهب المحقق الخوانساري ره ثم ان في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب او الندب او المشترك بينهما معنا وهو الطلب الراجح وغير ذلك اقوال ترتقي الى سبعة عشر
والقول بالوجوب يحتمل وجوها احدها ان يكون موضوعة للوجوب مطلقا غالبا كان الطالب ام لا مستعليا كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب
وللايجاب معنيان احدهما الطلب الالزامي الناشي عن الاستعلاء والاخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان بجهة العلو والاستعلاء ام لا والمراد منه
في هذا الاحتمال المعنى الاخير وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون

للايجاب

واحتج الاكثرون على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا يصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالآية الشريفة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله تعالى اسجدوا لآدم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة يوم الخطاب حالية ومقالية بشهادة العرف وتوهم كون الامر في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال مع امكان ان يقال ان الامر لم يتعلق بنفس المحظور وحمل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للنفس او للغير فيفيد التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقريري لا قرينة ولا اعتبار به بعد كون الانكاري

للمجاز اي الطلب الراجح على جهة الاستعلاء وان لم يكن الطالب عاليا **وثالثها** كالثاني بشرط كون الطالب عاليا ايضا **ورابعها** ان يكون موضوعا لطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعليا وعلى هذا ايضا يصير المراد من الوجوب الايجاب ولو كان من جهة الاستعلاء ام لا كالاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك وكذا كلام الداعي الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من المادة لصدق الاول على طلب غير المستعلي بخلاف المادة **اصل** الاكثرون على الوجوب لوجوه والظاهر مرادهم منه الطلب على وجه الاستعلاء **الوجه الاول** ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقبا عنده من غير توقف من احد المولى بانك تعاقبه على ترك مطلوبه لا لانه فهم الوجوب فان قلت لعله فهم من القرينة كما لو عطش فيقول اسقني ماء ونحو ذلك قلنا فليفرض حين انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب انما استفيد بقرينة العلو قلنا ان العلو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب اعم من وجه والثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس عليه اللعنة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وجه الدلالة ان كلمة الاستفهام لا بد من صرفها عن معناها الحقيقي لامتناعه في حقه تعالى لانه عز وجل على الاطلاق العالم بالعواقب فاقرب المجازات هو الانكار والانكار دال على ذم ابليس لاجل انه ترك الواجب فيكون اسجدوا مفيدا للوجوب **واورد المحقق** البهبهاني على ذلك بان الاية الشريفة من الخطابات الشفاهية اذ الخطاب ابتداء الى الملائكة وانما النهي والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب ثم لم تصل الينا كما اتفق كثيرا في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب نحو لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب انما نشك في ان تلك الحالة كانت ساكتة او الاضمار فيه او معينة او مؤكدة او مغيرة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لا يقال سلمنا القطع بوجود الحال لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم يكن قرينة لانا نقول ان الالتفات ابدا على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون وانما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل ايضا ولا يقال الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لانسد باب استنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كما لا يخفى لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الاجمال في الخطابات الشفاهية مطلقا لكن خرج منها صورة ارادة استنباط الاحكام الشرعية وما شك بها خرج عنه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكر من اجمال الخطاب انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري رحمة الله عليه واتباعه واما اذا اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه غيره فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بفقد القرينة اما اجتهادا واما فقاهة وكلاهما مفقود هنا اما الاجتهاد فظاهر واما الفقاهة فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان اريد بظهور اللفظ ظهور هذه الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين ثم انه ظاهر في معانيها الغير معلوم لنا في بدو صدورها لاحتمال كونها حين الصدور مقترنة بالقرائن الدالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة عرفت ان الاصل ايضا لا يجري فلم يثبت ظهوره حتى يستصحب وان اريد بالظهور الظهور النوعي اعني ظهور نوع الالفاظ فوجوده في الشخص ثم نظير ما فرضنا ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الاية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير ويعتمدون على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة الحالية ونحوه يمكن الايراد على الاية الكريمة بان الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او توهمه انما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا الوجوب والمرجح هنا واقع عقيب الحظر لان السجود لغير الله تعالى كان حراما وقبيحا بالذات فالامر ورد بعد الحظر فلا يستفاد منه الا رفعه لكن لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقترنا بقرينة تفيد الوجوب وتلك قرينة لا تعقل للقرينة الصارفة عن الحقيقة فان كانت الصيغة موضوعة للوجوب كانت القرينة المنصوبة لرفع صرف الشارع عن الحقيقة الى المجاز المشهور وانما هي لها مع تعيينها احد المجازات وان كانت حقيقة في الندب وانضمتها مع تعيينها احد المعنيين الحقيقيين ان كانت مشتركة لفظا بين الوجوب والندب او مفهمة ان كانت الصيغة مشتركة معنوية فمع الاحتمالات المذكورة للقرينة المقطوعة سقط الدلالة لذا لقائل ان يجيب عن ذلك بمنع ورود الامر عقيب الحظر اما اولا فلان الاجماع على حرمة السجود لغير الله تعالى على الملائكة ثم واما ثانيا فلانا لو سلمنا كون الامر الواقع عقيب الحظر المحض فانما هو ان تعلق الامر بنفس المحظور وههنا المحظور هو السجود لغير الله تعالى والمامور به هو السجود لله تعالى وآدم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة كاشف السجود له حقيقة فان قلت ترك ابليس السجود كاشف عن كونه عن السجود له حقيقة لا غيره قلنا انما كان استكبارا لاجل جعل جهة السجود دون عليه اللعنة ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان حمل كلمة الاستفهام على الانكار مجاز وهو فرع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة فيهما والممتنع هنا هو الاول فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كلما كان مصداق باب الاستفعال حقيقة في طلب الفعل ولو لاجل غيره كما في قولك استكتبته وقد استكتبت لغيري فلا يصح السلب كذا في الاستفتاء من زيد العروض وهكذا فبعد ما امكن الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير حملنا الاية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لجواز كون الامر للندب ويكون مقصوده تعالى اقرار ابليس على ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار لما فيه عليه انه لم يكن السجدة واجبة وفيه ان غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير واما كلمة ما الواقعة في الاية فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس لتبادره ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييد منهم على غير خاص

او وجوب عرفا او حمل قوله قلنا على الدفل بالمعنى بعيد مخالف للظاهر بل الحكم العقل واختلاف عرفنا مع عرف الملائكة مدفوع بالاصل وبان كلامنا انما هو في خطاب البشر لا الملك
وبالاية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تهديد مخالف الامر دليل الوجوب في الصيغة المجردة مصدقة عليها الامر عرفا وارادة
الوجوب من قوله فليحذر واستفيد منه من السياق فلا دور بل لا يعقل كون الامر بالحذر في خصوص المقام ندبيا لدلالتها على ان مخالف كل امر محتملة للعذاب الاخروي بل الحرج
من مادة الحذر يفهم الوجوب بل يفهم الوجوب وان اريد من الامر الارشاد وتوهم ان ايجاب الحذر ولعله للدفع الضرر المحتمل لاشتراك الامر بين الوجوب والندب
بدفعها سنا لتالي من عند الدوران وكون التعدي بعن الجزا بلا تسب

في دلالة الصيغة على الندب

التضمين وجعل المخالف من باب حمل المند وب مستلزم
منه قلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم منصرف الى الفرد الشايع لمادة الاستفهام وهو طلب الفهم للنفس مطلقا فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها الاعم
كمادتها لكن لا دليل على وجوب تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم الغير حيث بالنسبة
الى غافل ويمكن الخدشة في الاية الشريفة بمنع كونها للاستفهام الانكاري فربما المجازات بل الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي
في جنس الاستفهام وان خالفه في الفصل باعتباره لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فانه لا يشارك في الجنس ايضا فلا يتم الا لاتجوز لكون الغرض من
السؤال هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجود معاقب عليه وان كان السجود مستحبا وهذا لا الانكار فربما والتقرير اعتبارا متقدم الاول
ويمكن الايراد على الاية ايضا بان الثابت منها ان المادة للوجوب والكلام انما هو في الصيغة فان قلت ان المراد بالامر هو اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا قلنا ان ذلك فرع كون قال موضوعا للحكاية بشخص اللفظ المقول حتى يكون قوله تعالى قلنا حاكيا للفظ اسجدوا والصادر حين الخطاب ليتم المطلوب وهو
ثم كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث نقل الحديث بالمعنى فقيل بان قال موضوع لحكاية بشخص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية وان كان الحكي هو الاشارة وبان
يفهم احد الاشياء بالاشارة فيصدق انه قال كذا او الالهام او اللفظ الاخر واذا احتمل كون قال موضوعا للاعم فيمكن ان يكون ان الله افهم الملائكة بالوحي او الالهام
فحكى ذلك للنبي بقوله واذ قلنا معبرا عن ذلك الامر الالهي بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجد حتى يتم الدلالة وفيه ان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ المقول
كما قاله الشهيد منع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ فيحمل الاية على ذلك سلمنا ان الوضع للاعم لكن كلامنا في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان الحكي
الوحي او اللفظ الاخر فنقول لفظ اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر المراد منه الوجوب كما يستفاد من القرائن المنفصلة عن الخطابات فاذا كان المراد الوجوب
فا يفهم البشر المخاطب الوجوب او الندب او الاشتراك اللفظي او المعنوي فان فهموا الوجوب فالمطلوب ثابت والا لزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره
بلا قرينة وهو قبيح للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا يتم ما قيل ان لا اسجد اذا مرتك منفصلة عن قوله تعالى اسجدوا وقد ثبت كون اسجدوا بنفسه مفيدا للوجوب
ويمكن الايراد بوجه اخر وهو ان الثابت من الاية كون الامر في عرف الملائكة للوجوب لا في عرف البشر الذي هو المقصود لا يقال الاصل اتحاد العرفين لانا نقول
المراد من الاصل ان كان هو اصل عدم تعدد الوضع فلا يجري لان الواضع للسان البشر والملائكة معا ان كان هو الله تعالى فلا يعقل الاصل المذكور
معنى الاصل الا عدم الحادث ولا وجه له لانه صدر من الله تعالى شيء قطعا بالنسبة الى البشر بعد وضعه تعالى الالفاظ للملائكة ولكن شككنا في انه وضع اخر
للبشر او اخبارهم بالوضع الحاصل للملائكة فيكون الشك في الحادث وان كان الواضع للملائكة هو الله وللبشر هو البشر فضد ور الوضع قطعي والشك
انما هو في الموضوع له فالشك ايضا في الحادث فلا يجري الاصل ايضا وان كان المراد من الاصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر غير معلوم
حتى يستصحب فيه اما خيار الشق الاول من الترديد وهو ان المراد من الاصل هو اصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للالفاظ هو الله تعالى للملائكة
والبشر وقولك ان الشك في الحادث قلنا ان قلنا بكون الامر الحادث بالنسبة الى البشر وضعا اخر لزم خلاف الاصلين احدهما تعدد الاخبار وثانيهما الوضع
وليسا موجودين بوجود واحد وان قلنا بكونه اخبارا لم يلزم الاختلاف اصلا واحد مع ان هذا الايراد انما يرد اذا كان المراد من الامر في قوله تعالى اذ امرتك
هو الامر الصادر منه تعالى حين تكليف الملائكة بالسجود فيه ان الخطاب للملائكة في عالم الامر وقد عرفت في الايراد الخاص ان الكلام انما هو بالنسبة الى صيغة
اسجدوا الواقعة في الحكاية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب ان المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا للبشر هو الوجوب فان كان
ظاهرا فيه فهو المطلوب والا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه لظهوره في الخلاف **ومن جملة الادلة** المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الاليم العذاب الاخروي فانه تعالى هدد مخالف الامر بما يشمل العذاب فيكون مخالف الامر
عاصيا والعصيان فرع الوجوب فان قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة كون الاية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة
كون فليحذر للوجوب فهي موقوفة على معرفة كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب فذلك الاستدلال دوري قلنا اولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر
للوجوب مستفاد من سياق الاية الشريفة لان المقام مقام التخويف والتهديد مضافا الى انه لا يعقل كون الحذر في الامر مندوبا لان المقتضي له ان كان
موجودا وجب والا فلا يحسن الحذر في الامر كاشف عن وجوبه وعن وجود المقتضي له لا يقال ان المقتضي للحذر ان كان مقطوع الوجود او مظنون الوجود
الحذر في الامر وان كان مقطوع العدم كان الامر به قبيحا وان كان مظنون العدم او مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الامر الاستحبابي كما ورد الامر
بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك بعض المستحبات كالنهي عن الغسل بالماء المشمس لاحتمال البرص الذي هو الفتنة وكالامر بان لم يفرق شعر راسه فرقه الله
راسه بمنشار من النار مع انه مستحب فاذن يحتمل كون الامر هنا بالحذر ندبيا لا وجوبيا لانا نقول انه تعالى هدد مخالف الامر باصابة العذاب الدنيوي والاخروي
فكل امر يكون مخالفه محتملة للعذاب الاخروي والترديد انما هو بالنسبة الى كل من الاوامر فيجب كون كل فرد للوجوب والا لما احتمل العذاب الاخروي على المخالفة
لان فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب اخروي فيهما والا صار حراما وواجبا والروايات ضعيفة او على شدة الكراهة وتاكد الاستحباب محمولة فيتم
الدلالة وبه يندفع الدور فان قلت سلمنا ذلك وان فليحذر للوجوب لكن نقول اذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او
معنى فحمل الصيغة بلا قرينة يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقاب مع احتمال الامرين وجب الامتثال دفعا للضرر
المحتمل فنقول لعل ان الحذر قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظا او معنى فلا يثبت من وجوب الحذر بمخالفة الامر كونه للوجوب قلنا اذا كانت مشتركة
لفظية او معنوية وصدرت بلا قرينة دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيعمل باصل البراءة لا بالاحتياط كما سنعرف في بحث اصالة البراءة لا بالاحتياط
كما صرح به اصحاب البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهر كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن الا بكون الامر للوجوب لا غير ونقول

في الامر الوارد عقيب الحظر او توهمه

على الواجب وعكسه خلاف المتبادر وقوله عن امره بقرينة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي ولا يتصور كون الاية قرينة على ارادة الوجوب من الاوامر السابقة ويتم الامر في وضع اللاحقة بالاجماع المركب كما في اوامر عن الله ورسوله وتوهم ان التاسيس في الاية اولى من التاكيد فالامر ليس للوجوب مندفع بمنع ثبوت القاعدة بل لو ثبت لم تكافؤ ما سبق وبالاية الشريفة واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ذمهم على المخالفة والكفار مكلفون بالفروع والا لسند الا للى عدمه بالسفه او التكليف بما لا يطاق وله جدا وحمل الركوع على مطلق الاطاعة خلاف الظاهر كاحتمال كون الذم للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بان المعنى الشرعي اقرب المجازات بعد تعذر اللغة وادلة سائر الاقوال تاتي

احدهما لترك المامور به والاخر لمخالفة الامر بالحذر وذلك خلاف الاجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الارشاد ومع ذلك نفهم الوجوب لان عادة اهل العرف جارية على الارشاد في المقامات التي يكون المقتضي فيها موجودا ويفهمون من الارشاد اللزوم ويوجبونه على انفسهم وان لم يقصد من اللفظ الا الارشاد مضافا الى انا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب او الندب او الارشاد لان الحذر لا يليق الا عند تحقق مقتضيه وفيما نحن فيه ان كان المقتضي موجودا وجب الحذر والا لم يحسن كما مر انفا فان قلت الاية الشريفة لا تثبت الا كون مادة الامر للوجوب كان قوله عن امره وهو خلاف المقصود قلنا لا شك في صدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف وفي ان كل طلب صدر منهما بالصيغة المجردة وجب الحذر للاية الكريمة فثبت المط فان قلت ان يخالف قد يتعدى بنفسه كقولك خالفته وخالف الغني فعن في الاية الشريفة لا يعطى الا الاعراض فالمعنى يخالفون معرضين عن امره ولا ريب ان ذلك حرام وان كان الامر للندب فالامر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الامر للوجوب قلنا ان العرف شاهد على تحقق معنى الاية هنا مع عدم التضمين اذ من الافعال المتعدية بنفسها ما يتعدى بحرف الجر ايضا بدون التضمين كقوله شكرته وشكرت له فان قلت ان مخالفة الامر كما يحصل بترك المامور به كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس فيحتمل كون المراد من المخالفة في الاية الشريفة هذا المعنى وهو لا ينافي كون الامر للندب فان الامر الندبي مخالفته بهذا المعنى حرام ايضا قلنا المتبادر هو المعنى الاول فان قلت قوله تعالى عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد فيجب الحذر عن مخالفة امر من اوامره فيكون هو واجبا لا كل الاوامر لانه لفظ امر مصدر مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء عنه كما يقال اتجنبت عن ضرب الاضربا واحدا وغير ذلك ومن العموم يثبت المط لا انا نقول ان المصدر المضاف وان احتمل كلا من الجنس والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه بحسب الوضع لا يفيد الا الاول لان المصادر المعراة عن اللام والتنوين تفيد الماهية من حيث هي هي كما هو المشهور وبعد اضافتها الى شيء اخر نقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول والقول بانه بعد اضافتها الى شيء قد يتحقق امر قطعا ولكن الثاني في مخالفته للاول ومخالفته ممنوع بانا نتمسك باستصحاب الوضع السابق لا باصالة العدم ان الشك في الحادث ولان المتبادر من المصدر المضاف هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يطرد منه صحة الاستثناء فيقبح ان تقول رايت اكلت زيد الا اكله الفلاني فكون الاستثناء دليلا على عدم العموم لا ان تراه عند افادة العموم في المثالين فيحوهما لاجل القرينة وهي ان عدم امكان الرؤية لكل الاكل والنهي الى الماهية هو العموم فعند الاطراد لاجل الترعارض لا ينفي افادة العموم بالذات فلو سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الاية ان كان العموم في المعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر مجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر يحتمل كون الامر حقيقة في الندب ولكن ترك جميع الاوامر يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراق فمعناه وجوب الحذر عن كل فرد من افراد الاوامر ولكن ذلك لا يقتضي كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون نوع من جهة امر وجوبي في البين لا يتحقق العلم بالامتثال الا بعد الاتيان بالجميع فلذا وجب الجميع قلنا **اما الجواب** عن منع العموم فبان المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الاية من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي الشمولي الى كل فرد واما ما اورده بعد تسليم العموم بان المراد في الاية ليس العموم الاستغراقي او المجموعي حتى يلزم ما تقول بل العموم البدلي ومعه يتم المط فان قلت الاية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب لا يقال بضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب لانا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة الى الاوامر السابقة لا الاوامر اللاحقة لاحتمال كون نفس الاية قرينة فان الاصل يدفع القرائن التي هي غير الاية الشريفة واما الاية فلا يدفع بالاصل فيحتمل كونها قرينة لارادة الوجوب من اوامره سواء كان الامر من حيث هو موضوعا للوجوب او الندب او مشتركا لفظيا او معنويا قلنا ان المستفاد من الاية عرفا وجوب الحذر عن مطلق مخالفة الامر سواء كان الاوامر السابقة او اللاحقة فنقول غاية ما في الباب صلاحية الاية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا تدفع القرينة في الاوامر السابقة بالاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة ويتم الوضع للوجوب بالاجماع فان قلت ان الاية الشريفة انما تثبت كون اوامره تعالى او اوامر رسوله للوجوب والمقصود اعم من ذلك قلنا لا مفصل في المسئلة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكانت الاية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا له كانت للوجوب قلنا اسناد التاسيس مطلقا على الاطلاق ممنوع مع ان هذا من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتباره مع انه لا يقاوم الادلة المتقدمة **ومنها قوله** تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا ذم الا مع الوجوب فان قلت هذا يتم لو كان الكفار مكلفين بالفروع وهو فاسد لانه تكليف بما لا يطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة المشروطة بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر من الحكيم اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فيكون سفها فالمراد باركعوا اخضعوا وامنوا وغير ذلك من التكاليف الاعتقادية فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الايمان الواجب عقلا وان لم يرد امر فذلك لا يدل على كون الامر من حيث هو للوجوب لان القرينة العقلية موجودة قلنا الكفار مكلفون بالفروع على التحقيق وليس تكليفا بما لا يطاق والا لزم كون التكليف باصول الدين ايضا كذلك مع انا نقول لهم مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فالكفر ظرف للتكليف لا للمكلف به وايضا نقول لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرائط لزم ارتفاع التكليف الا ان المكلف ان كان مكلفا بعد تحقق جميع الشرائط التي من جملتها العلم يلزم تحصيل الحاصل في الامر وان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بما لا يطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما الجواب** عن لزوم السفه فبالنقض ايضا بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم وايضا هذا التكليف بلا شك سائغ وهو حسن وايضا لو كان مثل هذا التكليف سفها لم يوجد تكليف مثلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود فان قلت يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة لا الا الخضوع فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة لترك في الاية الشريفة قلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معناه المجازي لعنوان لا وجه له فباب هذا الاحتمال مسدود فان قلت لعل ذم الكفار في ترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو فيكون الامر للاعلى الوجوب لاجل تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فتوجيه الذم ح وان كان الامر للندب فيسقط الدلالة قلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر لا يلتفت اليه فان الظاهر هو الاول مع انا نقول ان المكذب

فاتق طلب

قوله مستصرح في المجاز المشهور صاحب المعالم بعد اختياره المختار جعل الامر في الندب من غير قرينة لانه من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه في عرفهم فلا يستشكل في اثبات الوجوب بمجرد ورود الامر منهم ع نتائج

امام الذين لا يتركون ما اذا امروا بها من غير تهم فان كان الاول فهم يستحقون الذم من المحققين كالكفار معاقبون بالفروع كالاصول وان كان الثاني فلا معنى
لذم التاركين للركوع الا من جهة الترك ولا يذمون هؤلاء لاجل تكذيبهم غيرهم اذ الامر واردة ورد الاخر فان قلت تمنع وجود الحقيقة الشرعية في لفظ
الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على المعنى الحقيقي اللغوي اعني مطلق الانحناء لانه غير معقول قطعا فلا بد من حمله على معنى اطيعوا واعرفوا
اصلوا ولا بيان وجوب ذلك ثابت بالعقل والشرع فاكيد فالاية مقترنة بالقرينة خالية عن الدلالة على المطلوب قلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة فيه
سلمنا لكن المجاز الارجح المشهور من المجازين هو المعنى الشرعي لان المعنى الشرعي الان صار منقولا اليه من المعنى اللغوي فهذا يكشف عن انه كان اكثر استعمالا الان
المجاز الاخر وبعيد كل البعد حصول النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الاخر دون المجاز الاخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل
بالنسبة اليه متحققا دون الاخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب اعتبارا ايضا فتعين **احتج** القائلون
بكون الامر للندب بوجهين **الاول** قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **وجه** الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ان شئتم هذا معناه **والجواب** عنه بوجوه **الاول** ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم مما لا كلاهما خلاف الظاهر فان قلت ان ما
موصولة قلنا اللازم والمستفاد من الكلام ح هو التعليق على الارادة في المدلولات برلا في نفس الاتيان بمعنى انا اذا امرتكم بشيء فلكم الاتيان باي قدر شئتم
على سبيل التخيير في الفرد وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجبا والمدلولات متعلقا بالمشية **الثاني** ان الحديث يدل على كون المادة للندب لا الصيغة
لقوله اذا امرتكم الا ان يتمسك بالاجماع المركب لان كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة كذلك وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال
بكون المادة له او يتمسك بالاولوية اذ الخلاف وعدم الظهور في الوجوب في الصيغة اكثر من المادة فلو قال في المادة بالندب فالاولى بذلك ان يقول بكون الصيغة له
او يتشبث بان لفظ الامر يراد منه الصيغة حقيقة لكن في الاول كلام من الوجوه الاول ان الاجماع غير مسلم اذ هو العلم بعدم الخلاف والكشف فيما نحن فيه بمجرد
الحقيقة عدم العلم بالخلاف وذلك لا يستلزم كون المسئلة اتفاقية **وثانيا** ان الاتفاق لو كان قائما فانما هو من اهل الاصول وعلى فرض وجوده غير مسلم
الحجية لانه ليس كاشفا قطعيا واما توهم حصول الظن منه اقلا وهو حجة في الموضوعات العرفية الصرفة فمدفوع بعدم حصول الظن بعد ملاحظة ادلة الوجوب في
المادة والصيغة وذهاب الاكثر اليه في الثاني منها اولا منع وجود الاولوية وفيه اشكال وثانيا عدم اعتبارها لانها اولوية اعتبارية وهي غير حجة وان
افادت الظن لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم حرمة العمل بالظن **والثالث** ان لفظ اذا من ادوات الاهمال بمعنى انه لا يفيد العموم فلو قال المولى
لعبده اكرم زيدا اذا جاءك لا يفهم منه ان كلما جاءك فاكرمه والنكرة في الاثبات لا تفيد العموم ايضا ففي هذا المقام لعل امر واحد بعد ذلك يصدر عن النبي ص
مع قرينة دالة على الاستحباب والرواية المذكورة دلت على ان المكلف في ذلك الامر الواحد مخير في العدد للمدلولات في الاتيان وهو معلق
على مشيته وارادته ويمكن الجواب عن ذلك الايراد بان لفظ اذا اداة الاهمال لا يفيد العموم الا في صورة فهم العلية من السياق اي علية وجود الشرط للتي
الجزاء كقوله اذا شبعت فاحمد الله فان المراد منه كما هو المفهوم ان الشبع سبب للحمد هو يقتضي العموم وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان المفهوم
من الرواية هو عموم ذلك وكون كل امر مقتضيا للاتيان بقدر المشية **والرابع والخامس والسادس** ان الرواية يحتمل ان يكون قرينة لارادة الندب
لا على كون الامر حقيقة في الندب فان الرواية دلت على ان الاوامر الاتية انتم مخيرون في اتيانها وعدمه وذلك لا ينافي كون وضعها للوجوب ولا يمكن
الجواب عن ذلك بما اجبنا عن الاية فليحذر لان الذم والتحذير فيه كان موجودا على ترك الاوامر السابقة واللاحقة كما هو المفهوم منها كما اشرنا وههنا ليس
كذلك على ان الرواية انما تدل على ان النبي ص دون غيره ولا يمكن اثباته بالاجماع المركب في الارادة على ان التاسيس خير من التاكيد فالرواية لنا لا علينا والحق
ان الرواية لم يرد في ذلك المقام بل مورده انما هو فيما اذا امر بشيء مركب من اجزاء ثم زال القدرة على اتيان جميعه كالمقطوع يده بالنسبة الى الوضوء
وامثاله ومثل تلك الرواية ما ورد من ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله فاختلف الاصحاب في امثال ذلك المقام فقال بعضهم بان
الاصل فيها يقتضي الاتيان بالميسور كما في وضوء المقطوع يده ولكن مقتضى اصل البراءة السقوط ويمكن رد الاستصحاب بان المكلف به في المقدمة
انما هو الوضوء بجميع الاعضاء او غسل تمام الجزء وتلك الاجزاء انما غسلها ووضوئها من باب المقدمة واذا انتفى ذو المقدمة انتفى لزوم الاتيان بالمقدمة
فالامر الاولي ذهب بعد ذهاب ذي المقدمة جدا وان قلنا بان الامر الكلي امر بالجزء اذ هو تابع للاول **وتفصيل** الكلام ان الواجب الذي كان متعددا
ثم تعذر اما نفسي كالوضوء على القول بوجوبه نفسا واما غيري كالمذكور على القول بكونه واجبا غيريا وشرطا للصلوة وكل منهما اما ان يكون الشك الحاصل
فيه بعد التعذر شكا في وجوب ذلك المامور به واستحبابه بعد العذر بان يشك في غسل الاجزاء الصحيحة الباقية هل هو واجب بعد عدم امكان غسل الجميع
الذي كان اولا مامورا به ام لا واما ان يكون الشك في لزوم غسل ذلك القدر الباقي من اليد المقطوع بعد القطع بان الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها ففي
القسم الاول يعني فيما كان الواجب نفسيا وكان الشك فيه في لزوم الغسل حتى بالنسبة الى الاجزاء الصحيحة يحكم باصالة البراءة على عدم الوجوب كما قررنا
واما الثاني يعني فيما كان الواجب نفسيا وكان الشك فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء فيحكم بالوجوب
لاصالة الاشتغال واستصحابه لانه بعد غسل ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل سائر الاجزاء يحصل القطع بالامتثال والا معه يحصل الشك اذ لعل
الذمة مشروطة بغسل ما بقي من الجزء المقطوع **واما القسمان** الاخيران فلا اجمال فيهما من الحكم باصالة الاشتغال لان الاشتغال بالمشروط وهذا هو
التحقيق من حيث الاصل واما من جهة الدليل الوارد فالحق ان الاخبار المذكورة كلها دالة على لزوم الاتيان بالقدر الباقي في جميع الاقسام الاربعة خصوصا
قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله سواء ورد الامر بالواجب على سبيل الاطلاق كما في قوله اغتسل او توضأ او العموم وما في حكمه كقوله اكرم العلماء فيشمل
الاخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء بل في العموم الاستغراقية لا يحتاج الى الاخبار المذكورة لانها تنحل الى تكاليف عديدة لا يرتبط احدها بالاخر

كاهو

وفيه منع الكثرة الى حد يصير به قرينة من المجاز المشهور الذى هو ثالث الدرجات المحتمل التصوّر فى استعمال اللفظ فى معنى المجازى الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هى
فى خصوص الاوامر الشرعية بل كثيرها ايضا حصلت من استعمالات مجموع الائمة فلا يثبت مراده تامل

في الهامش: [illegible]

كما هو المفهوم منها عرفا وكك صم فى شهر رمضان وامثاله بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب ايضا لو كان الكل او لا مقيدا بالزمان ثم زال القيد على البعض فانه يحتج
الى ذلك الاستصحاب لوجود المقتضى والاطلاق هذا اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا عقليا وان عد فى الخارج
شيئا واحدا مثل هو مثل ذلك يشمله الاخبار المذكورة ام لا انصرف اليه مثال ذلك ما لو نذر ان يضع غنما مخصوصا فى ذلك الغد فذبحه عن تضحيته بخصوصه فهل
يجب عليه تضحية غنم اخر ام لا وكما لو امر بصوم يوم الخميس فمنع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره ام لا ينشاء النزاع من ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد
فان لم فى ذلك هو لبس فكل بانه بفرض جديد وقوى انه تابع للاداء وللاخرين وجوه منها ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ومنها استصحاب
الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص يتعدد مطلوب بمعنى انه يتحلل الى امرين الامر بالعام والاتيان به فى ضمن الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما
فلا بد من الامتثال بالاخر ومنها الاستقراء فانه بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر يقتضيها بعد انتفاء الامتثال بها فى ضمن الخاص فالظن يلحق
الشئ المشكوك بالغالب ومنها ان الامر بالخاص مثل صم يوم الخميس انما تعلق بالطبيعة من حيث هى هى وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الانحصار
او ان الاتيان بالطبيعة لما لم يكن ممكنا الا فى ضمن الفرد وذكر الفرد لا لاجل ان الخصوصية مطلوبة ومنها الاخبار الثلثة المذكورة **والوجوه**
المذكورة باجمعها باطلة **اما الاول** فبان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام المتحقق فى ضمن الخاص ان بقى العام لا فى ضمن ذلك
الخاص لا مطلق العام فما هو مامور به منتف بعد انتفاء الخاص وما هو ليس بمامور به باق وبقاؤه غير نافع **واما الثانى** فبان اجراء الاستصحاب
انما هو لاجل الشك فى ان المطلوب متحد او متعدد فان كان من القبيل الاول فلا معنى للاستصحاب قطعا للعلم بالانتفاء وان كان من الثانى فلم يستصحب بل
لا يحتاج الى الاستصحاب للعلم بالبقاء الا ان يشك فى انصراف الاطلاق فيحتاج حينئذ الى الاستصحاب واذا لم يكن احد الامرين متعينا عندنا بل يحتمل الامرين
يحتمل بقاء الامر الاول فاذا كان فى الاول متيقنا والان مشكوكا ومحتملا للبقاء فلا بد من الحكم بالبقاء للاستصحاب ونحن نقول ان اجراء الاستصحاب
انما هو فى محل الشك ونحن قاطعون فى مثل تلك المقامات بعدم بقاء الموضوع لانتفاء الامر السابق قطعا اعنى الامر بالخاص وبالعام الذى
هو فى ضمنه لذهابه بذهابه واما احتمال تعدد المطلوب فسنبطله انشاء الله **واما الثالث** فبان المتبادر من امثال تلك الخطابات هو اتحاد المطلوب
لا تعدده فاذا انتفى الخاص الذى هو المطلوب مع خصوصيته انتفى الامر ايضا فلا تبعية للقضاء للامر الاول لانتفائه **واما الرابع** فنمنع وجود
الاستقراء اولا اذ لم يثبت فى العبادات الا فى بعضها كالصلوة والصوم ولا يحصل من ذلك الظن بالكلية وثانيا بانا لو سلمنا وجود الاستقراء فانما
فى الجملة اعنى فى صورة الترك عمدا او سهوا فلا يثبت من ذلك مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب **واما الخامس** فبان ذلك مقطوع
الفساد الا انا قاطعون بالاثم فى التاخير ولو كان ذكر الخاص من باب ذكر افضل الافراد لم يكن فى التاخير اثم ففى مثل هذا المقام لا يحتمل الا احد الامرين
تعدد المطلوب واتحاده لكن على سبيل الاثم فى التاخير وقد علمت ابطال الاحتمال الاول فتعين الاخر واما الاخبار فلعدم دلالتها على المطلوب **واما**
قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم اما اولا فلان الظاهر من الشئ بقرينة لفظة منه هو الاشياء الظاهرية الخارجية لا المركبات العقلية
واما ثانيا فلانه ع قال فاتوا منه ما استطعتم وههنا لا يمكن الاتيان من الخاص بشئ منه لانه اما انتفى بالمرة من حيث الفصل ومن حيث الجنس الموجود فى ضمنه
واما الجنس الموجود فى ضمن غيره فليس بمطلوب لما اثبتناه من اتحاد المطلوب المتبادر فما هو المطلوب لا يمكن الاتيان منه بشئ وما هو موجود فليس بمطلوب
واما قوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور فلانه قال بعد ذلك ولم يقل المعسور لا يسقط بالميسور فيما نحن فيه من الاتيان بالمطلوب ليس بميسور مطلقا لا كلا ولا
بعضا لانتفائه راسا وما هو الموجود من العام ليس من المطلوب فى شئ لما ذكرناه من اتحاد المطلوب واما قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله ففيه وجهين الاول
ان الظاهر من لفظ الكل هو الظاهرى والثانى ان الكل فيما نحن فيه لا يدرك بجميع اجزائه بمعنى انه لا يمكن الاتيان بشئ مطلقا اذ كله منتف فكيف لا يترك **والثانى**
من الوجهين اللذين استدل بهما الخصم على كون الامر للندب ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه **والجواب** عنه بوجهين الاول ان
النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته بل الحق ان الفرق ان السؤال طلب المستدعى من الاعلى والامر طلب المستعلى من الادنى **والثانى** انا
على الفرق الا من حيث الرتبة ولكن لا ريب فى ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق
وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتهما على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب اذ ذلك عين الايجاب فانه عبارة عن الطلب الحتمى الا ان الى هو عدم الترك فى
نظر القائل وان لم يلزم الاطاعة على المامور الا فى بعض الموارد من جهة دليل خارجى من الشرع او العقل كما اذا كان القائل هو الله والنبى والحاصل
ان الغرض من اثبات دلالة صيغة افعل على الايجاب المذكور الذى هو صفة المتكلم لا الدلالة على الوجوب اعنى لزوم الاتيان على المامور فان ذلك من دليل
خارجى لا من حاق اللفظ فظهر من ذلك وتبين الفرق بين الايجاب والوجوب وان المراد من الوجوب فى قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الايجاب مجازا كما هو
الظاهر وعلى ذلك ينزل ما قاله صاحب المعالم فى الجواب عن ذلك بقوله واجيب عن ذلك بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم
المسؤول القبول انتهى وهو كلام جيد الا ان المراد من الوجوب فى قوله ذلك هو اللزوم على المامور لا الايجاب فعلى ذلك قوله انما يثبت من الشرع فيه كلام
اذ لا ينحصر ثبوت ذلك بالشرع بل قد يثبت بالعقل الا ان يكون من الاشاعرة ثم قال صاحب المعالم بعد ذلك الكلام وفيه نظر ونحن نقول ان كان مراده
من النظر ما اشرنا اليه من عدم صحة الحصر فكلامه متين وان اراد ما ذكره ابنه صاحب ... من عدم وجود الفرق بين الايجاب والوجوب وان الكلام فى اثبات الوجوب
لغة لا شرعا فهو فاسد لما ذكرناه من وجود الفرق بين الامرين واما الكلام الاخر فمفاده مما عرفت من ان الصيغة لا تدل الا على الطلب الحتمى مع علم

مانع

من المطلوب ...

لفارقه

الذم

مع ان استعماله في الندب ليس بابعد من استعمال العام والمطلق في الخاص والمقيد واستعمال الالفاظ العبادية في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيهما ولو في اصل المجاز ونوعه شايع .

على الندب
في دلالة الصيغة

الرضا بالترك من الارادة هو لا يجابه الا اللزوم على الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج مضافا الى ما ذكرنا من كون مرادهم من الوجوب في العنوان الايجاب فليتامل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل تارة في الوجوب كما في صلوا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر او حقيقة فيهما لزم التجوز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين **اقول والجواب** ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وقد مر في بحث تعارض الاحوال الاشارة الى ان المرجع هو الحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة والمجاز ايضا فلا يستقيم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة عدم تعدد المجاز اللازم على تقدير الحقيقة والمجاز **وفيه** ان القرينة لازمة عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا غاية ما في الباب انه على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخير مفهمة وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يحتاج الا الى القرينة المفهمة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة عدم الالتفات الى المناسبة فقد مر ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال **وفيه** ان الشك هنا في الموضوع له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك المستدل قد ذكر على ما زعمه انه لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك لما لزم مجاز ان اخصوصية كل من الفردين مجاز فان قلت يلزم مجاز ان على القول بالحقيقة والمجاز ايضا لان لفظ المشترك مجاز اخر قلنا وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في القدر المشترك وندرته وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته يؤيد ما ذكرناه من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر وح فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بل كل ما نحن فيه سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتمد بمذهب الاكثر **احتج السيد** على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بانه استعمل في شيئين او الاشياء فظاهر الاستعمال في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فهو حقيقة فيهما وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال عنده الحقيقة حتى فيما اذا كان الشك فيه في الموضوع له **وفيه** اما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين بوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اما ان يريد به الظاهر لاجل توهم ان الغالب في الاستعمال الحقيقة **وفيه** ان المجاز في مثل ما نحن فيه غالب والاصل ايضا عدم تعدد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد به غير ذلك فعليه بالبيان **وما قد يقال** من ان بناء العرف على الاشتراك في متعدد الاستعمال فمدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة بين المعنيين ام لم يلاحظ ففي الاول يحكمون بالمجازية وفي الثاني بالاشتراك واما في نادر الاوقات التي لا يفهمون ملاحظة المناسبة وعدمها فبناء العرف فيه غير معلوم لنا فانا لم نعلم بناء العرف فيه بحكم عند الشك بملاحظة الغلبة على المجازية في احد المعنيين في الواقع الحقيقة في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن قام الدليل على خلافه لما مر من ان المتبادر في العرف العام من الامر الوجوب فيتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجازية في الندب ويضم اصالة عدم النقل يحكم بان الامر في اللغة ايضا كذلك اي حقيقة في الوجوب فقط فان قلت هذا مقلوب عليكم اذ بعد تسليم مرتضى المرتضى كون الاصل في الاستعمال الحقيقة يقول قد ثبت الاشتراك في اللغة بالاصل ويضم اصالة عدم النقل يحكم بانه في العرف ايضا كذلك قلنا ضميمتنا دليل اجتهادي وضميمتكم دليل فقاهتي وهو الاصل فينطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب فقط بحمل الصحابة كل امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة وفيما اورد احدهم على صاحبه امرا من الشارع لم يقل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الامر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهكذا كان شأن التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون وهذا يدل على قيام الحجة عليهم في ذلك حتى جرت عادتهم واما اصحابنا الامامية فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر تلك الالفاظ الا على ما قلناه ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وفيه او لا منع اجماع الامامية وثانيا بان حمل الصحابة امر الشارع على الوجوب انما هو ليكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة ايضا كالعرف لا لاجل النقل لحصول الحقيقة الخاصة في الوجوب شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك لو سلم يقتضي باصالة عدم تعدد الوضع في اللغة وباصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة وباصالة عدم اختصاص وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لها في اللغة فان قلت لا يجري اصالة عدم تعدد الوضع بعد اثبات السيد ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع يرتفع الاصلان الاخران ايضا للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع قلنا لم يكن دليله على اثبات تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل الى الظاهر في الاستعمال الحقيقة وقد تقدم اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول الثلاثة فان قلت اصل السيد يعني الظاهر وتلك الاصول انما يعمل بها من باب السببية فاصله دليل اجتهادي مقدم قلنا ان تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تغير الوضع اللغوي وظهوره فيتعارض الظاهران ويبقى الاصل سليما عن المعارض احتج المتوقفون بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل فالاحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود والا لوجده المتتبعون لقضاء العادة بالاطلاع بعد الفحص لو وجد لما اختلف فيه وفيه ان الدليل لا يختص في العقلي الذي حتى تحكم بعدم مدخلية العقل بل الدليل الاخر العقلي موجود كما تقدم في بعض الامارات العقلية الاتية وان اراد من العقل اعم من القسمين مع ان للعقل مدخلية مع واما قوله ان

الدليل، الاخبار

ثم الحق امكان المجاز المشهور للاصل وعدم وقوعه لو قوع النقل التعيني والضرورة قضت ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف او الحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن غيرهم وجوه اظهرها الوقف فقاهة لا اجتهادا فتامل تابع

الاينا اكلا بغيد فظاهر لزومه لاقتضاء على العلم وهو مم اذ الدليل الظني كاف في اللغة واما قولك ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف ففيه ان وجود التواتر لا ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه ولغيره وايضا قولك لو كان التواتر موجودا لظفر به ثم بعد اللزوم واما ادلة سائر الاقوال والجواب عنها فظهر بما مر **تذنيب** قال في المعالم بعد اختياره كون الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفا وشرعا انه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده عنهم ع ويتحقق هذا الكلام المحقق السبزواري وبعض نظر بحثا بيانه في رسم مقامات اما **المقام الاول** فاعلم ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز استعمال اللفظ في غيره او فيما وضع له من حيث انه غيره او وضع له فقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة **الاول** ان يكون المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي حتى ان النفس لا تلتفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح **الثاني** ان يكون الاستعمال في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ يتبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ام المجازي ثم بعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد راسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو ايضا المجاز المساوي **الثالث** ان يبلغ الاستعمالات المجازية الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه قيل يترجح المجاز ايضا ويستمر رجحانه ولا يزول وقيل يقدم الوضع على المجاز ويتوقف وهذا هو المجاز الراجح **الرابع** ان يصل كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من اطلاق اللفظ المعنيان كلاهما كسائر المشتركات اللفظية **الخامس** ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وحينئذ فيصير منقولا **والفرق** بين الاخيرين والثالث على قول من يقول بترجيح المجاز الراجح بعد اشتراكهما في انصراف اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان الالتفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث تفصيلي بحيث لولاه لم يترجح المجاز مدخل في القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخيرين اجمالي مركون في الاذهان راسخ فيها بحيث لا ينافي الحقيقية في هذا المعنى المنقول اليه وهذا الذي ذكرناه هو الحق في الفرق بين المراتب لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز مرجوح ان كان مساويا معه في الاستعمال فهو مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العلم في الخاص من المجاز الراجح ولم يقل به احد ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز **واما المقام الثاني** فاعلم ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل فيما شك في امكانه وامتناعه هو الامكان لطريقة العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان شيء وامتناعه رتبوا عليه اثار الامكان فهذا الاصل بمعنى القاعدة ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل قاعدتهم هذه ماخوذة من الاستقراء فان اغلب المفاهيم المتصورة في الذهن ممكن الوقوع في الخارج فيلحق المشكوك بالاغلب واما **المقام الثالث** فاعلم ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو اخر المراتب الخمسة ولا يمكن حصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بطي المراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح لان الضرورة قضت ببطلان الطفرة لان الاستعمالات والمراتب انما يحصل متدرجة شيئا فشيئا فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لا يمكن التعدي عنها الى مرتبة النقل قبل من انه ان بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازيا والمجازي حقيقيا ولا تعارض وان لم يبلغ الى ذلك بل كان المتبادر هو المعنى الحقيقي فلا شبهة ايضا في تعارض الحقيقة والوضع فلا تعارض ايضا فليس المجاز الراجح صورة اخرى مدفوع بما مر من ان بين المرتبتين مرتبة وان المراتب بالوجدان مختلفة نعم اذا اراد هذا القائل انه لا مثال بالفعل في ايدينا يكون من باب المجاز المشهور وان كان في نفس الامر واقعا فهو صحيح فانا لم نجد مثالا بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد ان اكثر الناس من المجاز المشهور كثير او مثل الشهيد الثاني ره للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة للمطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بقدر ذرة وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجية خارجة من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر **واما المقام الرابع** فاعلم ان المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة المرجوحة وعن ابي يوسف تقديم المجاز وعن العلامة الوقف وتمسك المتوسط بان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فالذهن بمجرد السماع يذهب الى الحقيقة والا فلا حقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه** ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية غير مجرد الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل بلوغه الى المرتبة التي يتغير فيها قليلا وح فلو اطلق اللفظ من دون قرينة خارجية لظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين ثم **واما المرجح** للحقيقة المرجوحة فله التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا وباستصحاب ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كان بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية وباستصحاب الحكم الشرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة الصنفية التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلان العمل باصالة الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل الاعتباري اما من باب الوصف الظهوري فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لان الاثم كون الحمل على الحقيقة تعبدا من لسان القوم ولا من السنة وهو

في اقسام المجاز

في المجاز المشهور

الراجح

اصل الامر بالامر لحق الآخر بالامر امر للثالث ويعدم صحة التسلب ويثاء العرف على ذم الثالث ان لم يفعل بعد علمه وان لم يبلغ الواسطة اليه وعلى ذم الاول لو عاتبه على شيء

واضح ولا منع الاجماع ان لانم وعلى الحمل على الحقيقة فيما علم الموضوع له من باب الطلقة والثاني بناء في وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة ولامن باب السببية المقيدة مضافا الى وجود القول بترجيح المجاز فالقول بالوقف فيما نحن فيه **والاول** بناء في وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة والثاني بناء في وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل له في اللغات ولا من بناء العرف لانه غير معلوم ومثل هذا الخلاف الخلاف المعنى الحقيقي في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة فانهم اختلفوا فقيل برجوع الاستثناء الى الاخير وقيل الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي فيكون حقيقة مطلقا استعمل في الاخير فقط او في الجميع وقيل مثل ذلك ايضا لكن بزيادة انه لو رجع الى الاحد المعين الشايع عليه فهو حقيقة او لا وان كان وسطا او اخرا وعن الغزالي الوقف بين القول الاول والثاني و الرجوع الى الاخير يتردد ويتعين على كل الاقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره واما في غير الاخير فلازم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلا اجمال اذ المفروض دلالة الاخير عند عدم القرينة فقد يتعين فاذا اريد الاخير من الاستثناء فان اريد معه غيره لكان مجازا وان كان الغير لا بد منه ولكان حقيقة اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الاخير مجملا بالنسبة الى غير الاخير بل الحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ لانه لو رجع الاستثناء الى غير الاخير لزم التخصيص في غير الاخير وهو ايضا الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير **ورد** المحقق الخوانساري ذلك بان العمل بالاصل ان كان من باب الوصف نوعا وعزخا اصل هنا وان كان من باب السببية كان المراد ان القاعدة انعقدت على ذلك فهي كلية ممنوعة لعدم الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم تعلق التخصيص بغير الاخير ففيه ان الشك في الحادث اذ الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم فلا معنى لاجراء الاصل **فان قلت** يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم وجود القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي **قلنا** ان الشك في الحادث ثابت اذ الشهرة موجودة والشك في وصفها فان قلت بعد بلوغ الشهرة المرتبة بصيرورتها صارفة عن الحقيقة وقرينة على ارادة خلاف الظاهر **قلنا** ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كما ان بناء العرف على العمل به حيث ثبت الوصف **واما الثاني** فلان الاستعمالات من الاشياء الغير القارة بالذات فكل استعمال حادث غير الاستعمال السابق فنقول هنا استعمالات للفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا واستعمالات بعد صيرورته مجازا مشهورا **فان اريد** ان الدليل قائم على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق فيستصحب هذا الوجوب ففيه اولا ان المستصحب ثانيا الاستصحاب اذ لا احتياج الى الاستصحاب حينئذ **وان اريد** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا فهو غير نافع فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتاخرة عن الشهرة لما عرفت من ان كل استعمال فهو غير الاخر وعلى وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة فيمنع المستصحب لا لانه الاستصحاب ثانيا اما ان المطلق الامر قبل حصول الشهرة ايضا كان كذلك ان لزم الحمل على الحقيقة فما وجه التخصيص بالاستعمالات المتاخرة عن الشهرة **وان اريد** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي عند مطلق الاستعمال بشرط وجوده الكلي في ضمن جميع الاستعمالات فيكون مما لم يضف الى الاستغراق كالاحتمال الاول الا ان متعلق الوجوب في الاستغراق خصوصية كل فرد وهنا نفس الكلي مشروطا بوجوده في ضمن كل فرد بمعنى انه يجب الامتثال بالكلي في ضمن اي فرد حصل في الخارج **فالجواب** عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان اريد الاخير عن مطلق الاستعمال لكن لا بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات **ففيه** انه يمكن الاتيان بالكلي في ضمن فرد واحد ولا يجب لكل فعل صيرورة اللفظ مجازا فقد حصل الامتثال بالكلي فاي وجوب للحمل على المعنى الحقيقي وما بعده فالوجوب مشكوك فلا يستصحب **فان قلت** على الاحتمال الاخير ان لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا اصلا فما حصل الامتثال منه لوجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة ويتم الامر في الباقي بعدم القول بالفصل قلنا ان وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال فاذا لم يستعمل لم يجب واما الوجوب ولو مرة بعد صيرورته مجازا مشهورا فممنوع فلا مستصحب على فرض التسليم فلا استصحاب فان قلت يستصحب وجوب الامتثال المشروط بالاستعمال الذي كان قبل صيرورته مشهورا حين التلفظ **قلنا** الموضوع متعدد بتعدد الاستعمال فلا يجري الاستصحاب **واما الثالث** فلعين ما مر في الثاني **واما الرابع** فلانا نفرض الكلام فيما كان لا التفات الى الاستعمال المجازي حين التخاطب والتلفظ حاصلا فان قلت في صورة العلم بعدم الالتفات حين التلفظ والشك فيه نقول بالاصل ويتم المطلوب بالاستصحاب وفيما عداه بالاجماع المركب قلنا هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول في صورة العلم بالالتفات حين التلفظ نحكم بظهور المعنى المجازي للظهور عند الالتفات كما هو المفروض وبالاجماع المركب يتم المطلوب في ما عداها فاما ان يقول بالتساقط او بتقديم المجاز لان ضميمة اجماعك المركب الى ما عدا الالتفات الى الاستعمالات وضميمة اجماعنا الى الشك بقاء الظهور في المعنى المجازي وهذا مثبت فيقدم على النافي **واما الخامس** فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول ان الغالب هو الالتفات **واما السادس** فلان الشك في هذا الاستصحاب ساري فلا يعتبر ههنا فالان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء ولا يجوز للسامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السماع الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة **فان قلت** لا شك في المفروض حتى يكون قرينة صارفة **قلنا** الشهرة ههنا صالحة لانه لم يعلم الانتقال عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف مضافا الى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذي حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض في المجاز المشهور **واما السابع** فلانا لا نسلم الغالب فيما لا قرينة فيه بالكلية هو الحقيقة وفيما كان فيه قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من القسم الاول والثاني لاحتمال كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين في نظر او ان

الفعلي وانفاقا للسائلين على كونها وامرهم من جانبه نعم الا ان يجعل الاخير من باب القرينة ودليل الحكم ضعيف فتم وتظهر الثمرة في مقام التوكيل فيه
لو قومنا الصبي لتبليغ بالسن مثلا او صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت **اصل في الاوامر الواردة عقيب الحظر** هل الامر الوارد عقيب الحظر
هل الامر الوارد عقيب الحظر او توهمه يفيد الوجوب او الندب والا الاباحة الخاصة والعامة او يتبع ما قبل النهي اذا علق الامر بزوال العلة او لا بد من الوقف وجوه
ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا كنزاعهم في صارفية الشهرة والضمير الراجع الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل وغيرها من

كان داخلا في الواقع في احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلنا اللفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا لم يكن فاستعماله
في المعنى الحقيقي محتاجا الى قرينة خارجية فيستصحب ولو قلنا بترجيح المجاز لكان اللازم في ارادة الحقيقة المرجوحة وجود قرينة خارجة صارفة عن
المجاز قلنا ان ما ثبت ان اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم ولا ينفعك لانا نقول ان اللفظ مقتضيه
مقتضى للحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته مجازا مشهورا ولكن ندعي وجود المانع وهو الشهرة وان اردتم انه لم يكن قبل ذلك محتاجا الى رفع المانع
فالاصل بقاء عدم الاحتياج بحاله فنقول ان اللفظ في الحمل على الحقيقة كان دائما محتاجا الى رفع المانع كعدم الابتلاء بلفظ يرى لكن رفع
المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الوجود قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اتيان بما يدل
على الغائها بحيث وتبينه حتى يكون اقتضاء الوضع الحمل على الحقيقة سليما عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب
الحمل على الحقيقة من الترديد آت هنا بعينه فقد يرفظهر ان الحق هو التوقف لكن توقفنا هذا ليس للاجتهاد بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرب على تقديم المجاز
او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة ايضا لا انا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من
حيث القواعد الخارجية متعارضة ايضا لا انا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفنا اجتهاديا الا انه ايضا فتم ثم ان بعضا من الافاضل
قال يمكن استعمال اللفظ الذي صار مجازا مشهورا وارادة المعنى الحقيقي منه من غير نصب قرينة عليه على مذهب من يرجح المجاز المشهور ويلزم على ما ذكره
جواز ذلك على مذهب من يرجح الحقيقة المرجوحة صحيح واما على المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد
من نصب القرينة مطلقا ارادة الحقيقة او المجاز تحذرا من لزوم الخطاب بالمجمل وارادة خلافه من غير نصب قرينة عليه او الحذر من الخطاب بالمجمل
الدال على الاخير بما لو توقف وكلاهما باطلان **واما المقام الخامس** فاعلم ان ما ذكره صاحب المعالم في تحقق استعمال الامر في الندب وصيرورته
مجازا مشهورا فاسد من وجوه الاول منع الغلبة بحيث تصير اللفظ مجازا في الندب اذ ما قال الامام عم كما سابق ثم تكلم انه كتكلم الناس
معاصريهم والظاهر انا غلبة كلمات الناس في اغلب اوامرهم انما هو في الوجوب وان ارادة الندب في غاية القلة نعم استعمال الصيغة في الندب في الاوامر
الشرعية غالب كثيرا لا في سائر محاوراتهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرف فانهم فيها مثلهم ولا ريب ان غلبة خصوص الاوامر الشرعية
في الندب لا تصير اللفظ مجازا مشهورا بل السبب لصيرورة اللفظ مجازا مشهورا هو غلبة مطلق الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص من كلمات
اهل اللسان الثاني انه نقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف في حمل الالفاظ على العموم عند
فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص كذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية واستعمال الفاظ العبادة
في المعاني الشرعية كثير مع ان صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعد ثبوتها بالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوي فلو كان مطلق
الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحا وسببا للوقف فلم لا يتوقف مطلقا وفي كل الموارد فان قلت ننقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة
فاسد لان الذي غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منها حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجبا لصيرورته مجازا مشهورا فيها وبالجملة نوع
التخصيص لا يوجب المجاز المشهور **قلنا** وان كان خصوصيات التخصيص متعددة لكل خاص غير غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص غالب فلم لا يتوقف عند سماع
العام من التوقف في ارادة العموم او مرتبة من مراتب الخصوص وان لم تعلم بخصوصها فلا بد من الحكم بالاجمال ايضا الثالث ان تلك الكثرة في الامر حصلت
من ملاحظة كل الاوامر الواردة من كل الائمة عليهم السلام واوامر كل واحد كثيرة الاستعمال في الندب فاللفظ غير عند كل واحد منهم عليهم السلام وعند كل راو فيثبت
من المجاز الراجح فلا يرد النقض بمثل الصادقين عليهما السلام فيما لا يمكن الوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لانه اشتبه او في ذلك الزمان انه مجاز مرجوح او مساو او الراجح وقد كان
كذلك بحسب الواقع فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق بحسبنا الا المعنى الحقيقي وفيما نحن فيه الراوي جعل لنا الدليل المحكم من القاء الخطاب على لسان المخاطب
ولا يبقى الا المعنى الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى لزيد ان يفعل كذا فهل يكون الامر الثاني امرا من الامر الاول للثالث
ام لا ويظهر الثمرة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل يجوز لبكر ان يشتري عنه قبل ان يأمره عمرو ام لا فعلى الاول
نعم وعلى الثاني لا وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبني على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من امتثل مطلوب الشارع درهما فرأى صبيا
يصلي فان قلنا بان قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امر منه للاطفال لان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل يبر نذره باعطائه الدرهم وان قلنا
بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع على الطفل يبر نذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع بل عمل الطفل تمريني محض
لا شرعي لم يبر نذره باعطائه الدرهم اياه وفيما لو توضأ فبلغ مع الحدث ناقض فيه ففي وجوب الوضوء عليه للصلاة الاخرى مرة ثانية لان ما اتى
لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا بان الامر
بالامر امر فيكون صلوته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لاصل البراءة ولم يكن المطلوب الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى يحتاج الى دليل
خلافا للاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا انما الثمرة مترتبة على النزاع من حيث هو وان امكن
وجود دليل خاص في المسئلة الفقهية على احد الطرفين ولست بصدد المسئلة الفقهية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو القول الاول لان المتبادر كون
المامور به مطلوبا من الثالث عن جانب الامر الاول وكون الامر واسطة من باب التبليغ ولذا تحمل السابق في الصحاح ان يقول انما امر به لك بعد
بالواسطة وان كان على خلاف اللفظ لفظا امره منصرفا الى حصول عدم الواسطة ولبناء العرف على مذمة المامور الثالث لو ابلغه الواسطة مع علم
الثالث بامره وتركه الامتثال بالمطلوب ولو اعتذر الثالث في ترك الامتثال بان الثاني ما امرني لم يسمع منه هذا الاعتذار بل هو مذموم عندهم ولا بد

وان امر الواقع عقيب الحظر الصورة الاولى او وكيل امر محتمل او مع عدمها مثلا اذا تعلق الامر بعض المحظورات والاصل فيه الوقف سواء جعلنا عدم القرينة جزء المقتضي او جعلنا اللفظ علة تامة للحقيقة او وجعلناها شرطا فان الاصل يقتضي ان الاصل عدم صارفية هذا الحادث او عدم الالتفات اليه او ان الاصل الحقيقة لاستصحاب الظهور او ان الاصل الحقيقة

العقلاء بل هو مذموم عندهم ولا لحكم العقل بعد لزوم الامر الاول فيما لو غاب الثالث وقال العلم اتيت بالمطلوب قبل ان يأمرني الواسطة بل اذا كان الثالث سمع
الخطاب في امتثل به قبل امر الواسطة ولاتفاق المسلمين على كون اوامر الرسول صلى الله عليه وآله من جانب الله مع انه امر بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بها
وكذا الخاصة اتفقوا على كون اوامر الائمة عليهم السلام اوامر من الله تعالى مع ان اوامرهم على سياق اوامر النبي صلى الله عليه وآله وليس ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاب عن
الاخير بان الدليل الخارجي قد قام على ذلك في اوامر الرسول والائمة كما يشهد عليه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ومحل الكلام دلالة
نفس الامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبيل ان يقول مر زيدا من قبلي بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة
استدل للقول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الآمر بالتجارة ولا التعدي والتصرف في ملك المولى ولا التأثير
في كلام الامر الاول اذا قال العبد بعد ذلك لا تتجر وفيه ان القرينة في المثال قائمة على ان غرض الامر الاول الارشاد للمولى ولذا لا يفهم من الامر الاول
الوجوب واما عدم فهم الامر بالعبد فلانه لا تسلط للامر الاول عليه وكون الامر بالامر امرا فرع تسلط الامر الاول على الثالث وفرع عدم تفويض
الامر الى الامر الثاني على الاطلاق بل انما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المأمور به من الامر الاول فلو عين سلطان
حاكما في بلد وفوض اليه امر البلد لم يكن اوامر الحاكم لاهل البلد على الاشياء الخاصة من الامر الاول وهو السلطان نعم لو جاء احد من عند السلطان
واخبرنا ان السلطان امر الحاكم بان يأمر اهل البلد بالامر الفلاني المعين كان هذا امرا من السلطان على اهل البلد فتم **ضابطة** اختلفوا في ان الامر الواقع

في حكم الامر الواقع عقيب الحظر

عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب ام لا على اقوال الوجوب والندب والاباحة الخاصة والاباحة العامة اعني مطلق الجواز والتوقف و
التبعية لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي كقوله تعالى اذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا والكلام فيه يقع في مقامات
اما المقام الاول فاعلم ان النزاع المذكور يرجع الى ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا وهذا النزاع جار
في كل الصور وكل الالفاظ فما الوجه في تخصيص الامر من بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص الصور بالذكر في الجدال فان الصوارف كثيرة مختلفة
ويمكن توجيه ذلك بان تعدد خصوصيات الصور فيما لا يمكن جمعها وضبطها والتكلم فيها وكان ذلك فوق طاقة البشر لم يكن بد الا التعرض لها
واما انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي ايضا مختلفة فمنها لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية
ومنها يكون عكس ذلك ومنها يكون فيه خفاء فيقع النزاع فيه لذلك ولكثرة الحاجة اليه وخفائه وذلك كنزاعهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور
وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي ان الاستثناء الواقع عقيب الحظر يصرفه عن الوجوب ام لا فظهر ان النزاع فيما نحن فيه
لاجل الشك في الصرف وفي خصوص الصارف واما خصوصية الامر فلا مدخلية لها في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو
فيما كان تعيين المحظور مامورا به كقول السائل الماء يمر عليه الجيفة او الكلب فهل اشرب منه واتوضأ فقال اذا تغير الماء فلا تشرب منه ولا تتوضأ فاذا
لم يتغير فاشرب منه وتوضأ واما نحو قول القائل لعبده بعد نهيه اياه عن الخروج من الحبس اخرج من الحبس الى المكتب فليس مما نحن فيه **واما المقام
الثالث** فاعلم انه لا مرجع للاصل الاصيل في المسألة يظهر من بعض التردد في ذلك بانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجوده اي وجود
عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجوده او وجود عدم القرينة فيما نحن فيه يرجع الى الشك في وجود المقتضي المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة
فيحكم بان الاصل عدم وجود المقتضي فيتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضي نفس اللفظ الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها
يقال الاصل عدم المانع فيحكم بالحقيقة فالامر فيما نحن فيه في الحمل على المعنى الحقيقي وعدمه دائر مدار كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة من
الموانع فان قلنا بالاول فالاصل التوقف وان قلنا بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود المانع المنفي بالاصل وفيه
انا ان قلنا بكون القرينة مانعة فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضي امكن اجراء الاصل
ايضا لانه على ذلك يصير المقتضي مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع وهو موجود بالعيان والاخر عدم القرينة وهو موجود موافق للاصل
فان الاصل عدم القرينة فاحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر بالاصل فيحكم بتحقق المقتضي بجزئيه ويحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة
جزء للمقتضي او القرينة مانعة ثمرة في المسألة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شككنا في كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري
بالنسبة اليه وبعد ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحادث فهو ايضا على المذهبين هذا
فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من القسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك
الشيء اعني الواقع بعد الحظر مانعا او قرينة قلنا هذا الاصل في اللوازم وهو فيما نحن فيه غير جار كما ستعرف فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات
الى القرينة قلنا ان اردت اصالة عدم التفات المخاطب فهو ممنوع اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وان اردت اصالة عدم التفات المتكلم فكذلك لو سلمنا امكان عدم
التفاتهما قلنا انه خلاف الظاهر والاصل عند ظهور العدم لا يعمل به بل الظن في الموضوع المستنبط حجة فان الظاهر هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة
لاستصحاب الظهور قلنا الجواب ما مر في المجاز المشهور فان قلت الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا مر الجواب عن ذلك
سابقا فظهر انه لا محيص من حيث الاصل عن التوقف واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة
وان كان الظاهر من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لنا على ذلك التبادر فانا نتبادر من قول المولى اخرج من الحبس
بعد نهيه اياه عنه ليس الا الاذن في الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما اطلاق لفظ اخرج فالظاهر
انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما الثاني فمن الاستعمال لان فيما نحن فيه غير معلوم حتى يلحق عليه المشكوك واما القائل بالحمل على الوجوب فـ

على

أصل في المرة والتكرار هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما او للماهية المحضة او لا بد من الوقف اقوال ثم المرة قد يراد بها ايجاد الفرد الواحد وقد
يراد بها الدفعة والنسبة بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط لا بقيد او تعدد والتكرار ايضا يكون تقييدا بالتعدد بافراد دلالة اللفظ على التكرار لا بد
وان كان التقييد بالامكان العقلي او الشرعي ثابتا من الخارج وامارة الخلاف فتظهر في الاتيان بافراد من الماهية متدرجا فعلى المرة التقييدية لا امتثال او على
تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا وبما زاد عاصيا وعلى اللابشرط والماهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول يقينا وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان

والمرة والتكرار

تمسك باحد الاصول المتقدمة فقد مر الجواب عنها وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الاباحة وان تمسك ببعض الامثلة الخارجية كالآية
الاولى لا تنفعه ونحوها مفيدا ولانا لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت المدعى وثانيا يكون للاباحة في الامثلة
المتقدمة واما القائل بالندب فان تمسك بالقرينة العرفية بعد تعذر الحقيقة وبعد المجاز فيمنع انه الاقرب عرفا هو الاباحة كما مر وان تمسك بالقرينة
الاعتبارية فهو غير معتبر بالذات مضافا الى انه معارض مع الاقرب عرفا مطرح وان قلنا يكون معتبرا بالذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة فيدفعه
ان المتبادر من خلاف اللفظ مطلق الاذن وانما الاباحة الخاصة بعينها من الاطلاق فهذا القائل قد اخطأ في فهم العرف الاباحة من خلاف اللفظ واما
المفصل والمتوقف فيظهر دليلهما وجوابهما مما مر **ضابطة** هل الامر بمجرده للمرة او التكرار ام مشترك بينهما لفظا ام هو للماهية من حيث هي هي
دون اشعار باحد الامرين او للماهية المرددة بين الامرين بان يكون مدلوله المردد ماخوذا في البين وان لم نعرف تعيينه قائلا او الوقف اقوال ثم ان المرة قد يطلق
ويراد بها ايجاد الفرد الواحد من الماهية المامور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وان كان ما اتى من الافراد اكثر فيحقق
امر فعل ذلك مرة اي دفعة ولو قال العبيد انتم احرار بهذا القول ان العتق وقع مرة اي دفعة واحدة وان كان المعتق مائة والنسبة بين المعنيين عموم مطلق
فان كل مرة بالمعنى الاول مرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم القول بافادة الامر المرة بمعنييها يتصور على وجوه لانها اما ان يكون لا بشرط بمعنى ان
الامر يدل على ايجاد الماهية مرة مع السكوت عن جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة على المرة اما بطريق التقييد اي توقف
حصول الامتثال بالمرة الاولى بعدم الاتيان بالزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا بايجاد الماهية اصلا او بطريق تعدد المطلوب
بمعنى ان الامر بالصلوة ينحل الى امرين احدهما وجوب الاتيان بالمرة الواحدة والاخر عدم جواز الاتيان بالزائد فلو اتى بالزائد عصى وكان ممتثلا بالاولى
والقول بالتكرار يتصور على وجهين احدهما عدم حصول الامتثال راسا الا بعد الاتيان مكررا بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا وكان
الاتيان بكل فرد جزء للمامور به والاخر حصول الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد الماتي به وان كان عاصيا بترك الزائد فيحصل الى انحاء
عديدة ولكن الظاهر الاخير ثم ان مراد القائل بالتكرار ليس هو حصول الامتثال بمجرد حصول مسمى التكرار بل يقول ان مدلول اللفظ التكرار الدائمي الابدي وان كان
التقييد بالامكان العقلي والشرعي معا من التقييدات الخارجية الثابتة باعتبارها بدليل خارج واما ثمرة النزاع فنقول فيها ان الاتيان بافراد الماهية اما
ان يكون في زمان واحد دفعة كان يقول لعبيده بعد قول المولى اعتق انتم احرار بلفظ واحد او يكون تدريجيا كان يصلي صلوات عديدة او يعتق واحدا بعد
اخر اما الدفعي فيجيء الكلام فيه واما التدريجي فنقول لو اتى بعد قوله صل بصلوات عديدة فعلى المرة التقييدية لا يكون ممتثلا اصلا الا بالفرد الاول
ولا يبعد وعلى التعدد المطلوبي يكون بالفرد الاول ممتثلا وبما عداه عاصيا وعلى المرة اللابشرطية والقول بالماهية من حيث هي يمتثل بالفرد الاول وفي امتثاله
بالفرد الزائد وجهان يظهر من صاحب الاول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجا عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لم يعد ممتثلا انه انما صار ممتثلا لان المامور به انما هو الماهية وقد حصلت بالمرة لا لان الامر ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق
الامتثال بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذلك الا لكون الامر للقدر المشترك بين
الوحدة والتكرار اعني الماهية من حيث هي هي ولا ريب ان ظاهره حصول الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالماهية **واورد** عليه بان حصول الامتثال
بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشمول الامر لها ممنوع لانا نقول ان كان الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم والوجوب لزم التكرار وانت
تقول بالماهية وان كان بالفرد الاول وجوبا وبما زاد ندبا لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو ممنوع اولا ومع القرينة ثانيا وعلى تقدير
الاشتراك المعنوي ايضا بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضا لانه مجاز **فان قلت** لعل مراد صاحب حصول الامتثال بالمرة الاولى لا
بالمرات الاخيرة ايضا بمعنى ان الاتيان بالافراد اللاحقة لا ينافي حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه كشف عن انه
فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به اعني الفرد الاول ولا يعد غير ممتثل
راسا كما هو لازم المرة التقييدية **قلنا** هذا خلاف الظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر في التقييدية **فان قلت** لصاحب ان يقول ان
المتبادر من قوله صل هو وجوب ايجاد الماهية من دون تقييد بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالماهية مطلقا في ضمن كل فرد وان لم
يكن مطلوبا على الاطلاق بهذا الامر ولكن استفادة المعنى الاول بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلا بالاتيان بما هو حسن
عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس الصحة الا الاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس الصحة الا الاتيان بما هو محبوب المولى فلا يلزم
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قلنا** ان دلالة الامر على ما ذكرت ممنوع اذ الثابت عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر على لزوم الاتيان
بالاكثر من مرة لا انه اذا اتى بالزائد اذ لا امر فلا صحة ولا امتثال واذا لم يكن امر كان منهيا عنه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان بها لم يرد من الشارع
بقصد المطلوبية تشريعا محرما فيكون كالقول بالمرة بشرط لا بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على حرمة الاتيان بالاكثر ونحن
نقول بعدم جوازه من باب البدعة والدليل الخارج **وتظهر** الثمرة في صورة دليل اخر على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة الزائد من
باب البدعة لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة التعددي المطلوبي يحصل التعارض بين ظاهر الامر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد وهذا اذا كان الاتيان
بالافراد تدريجيا واما اذا كان دفعيا وكان المراد بالمرة المعنى الاخص اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق دفعة عبيده وقال انتم احرار بعد قوله
اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مط وان كان العتق صحيحا على كلا الاحتمالات بناء على عدم دلالة النهي في المعاملة على الفساد وعلى
القول بتعدد المط ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضا مط وان قلنا بجوازه فان كان تعيين المامور به بتعيينه او المتعدد

الظهرها المكتبل هو غاص في الزائد للبدعة لا الدلالة اللفظ المراد بالمرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييدية لا امتثال وكذا على تعدد المطلوب قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي او قلنا بجوازه ولكن لم يتعين المامور به فيما يشترط اللابشرط والمهية يكون الحال كتعدد المطلوب لا ان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخيرين في النية في وجه نتيجة او دفعة وكان

لدليل خارج او لاجل نذر مع عتق المعين ولم يتبين المعتق فلا يحصل الامتثال ايضا وان لم يكن التعيين لازما لعدم تعدد المعين او لعدم امكان التعيين مثلا حصل الامتثال لكن اذا احتيج الى تعيين المامور به او المنذور من بين الافراد المأتي بها دفعة في الصورة الاخيرة التي حصل فيها الامتثال استخرج بالقرعة فالمخرج معتق سائبة والبواقي تبرعا او قطع الفائدة في مقام الارث فلو كان العتق سائبة لم يرثه مولاه المعتق لانه انتفى الاثنا المعتق وان كان العتق تبرعا او شمولية الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللابشرط والطبيعة يبتني الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضا بالتفصيل المذكور في صورة تعدد المطلوب الا ان النهي في صورة تعدد المطلوب قد استفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد لعدم الدليل على لزومه وجوازه والامتثال ايضا انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد وتحصيل حاصل في غير ضمن الجميع بان ياتي بفرد واحد منفردا فلو اتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتيانا للاكثر بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع ومحرم ولعل الفرق بين اللابشرط والطبيعة غير متصور من تلك الحيثية ان يفرق بين اللابشرط والطبيعة فغير متصور من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال في الافراد الزائدة على الواحد على القول بالطبيعة على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالمهية في الجملة وحسنها فيحصل الامتثال والصحة في الزائد ايضا على القول بالمهية دون القول بالمرة اللابشرط وان كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمامور به المتصف بالمرة فينوي انه ياتي بالصلوة مرة اذ المامور به عنده هو الصلوة مرة واما القائل بالمهية فينوي الاتيان بالمامور به من دون تقييد بالمرة هذا كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان المراد منها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بقسميها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال ايضا ولو اتى بالجميع دفعة واحدة كما مثلنا وذلك لان القائل بالمرة التقييدية يقول ان اللفظ دال على اتيان المهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد كانت عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو لتحقق الاول من الدفعة واما الثاني فلم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد وحصول الامتثال عند الاتيان بالاكثر كان الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حراما للبدعة للاصل فان كل ما لم يصل جوازه شرعا حرام فعله بقصد انه من الشارع فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول الامتثال والوصول من الشارع هو الصورة الاولى لا الاخيرة فاذا لعدم الدليل على جوازها كان الاتيان بالاكثر فيها حراما واذا كان حراما كان الامتثال بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كان منهيا عن الاتيان بالزائد على الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل واذا كان الاتيان بالزائد حراما كان مخالفا للامتثال اذ الامتثال على هذا القول انما يحصل عند ترك الزائد ولم يترك والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص والاعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان المراد من المرة معناها الاخص فلاجل دلالة اللفظ على عدم الاتيان باكثر من فرد واما على القول بان المراد من المرة معناها الاعم فكذلك لا يحصل الامتثال ايضا لاجل دلالة الاصل عليه وعدم الاتيان باكثر من فرد ولا فرق بين دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل على حرمة البدعة عليه لحصول الحرمة في الصورتين فالامتثال لا يحصل بالنسبة الى المعنيين من المرة على القول بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة واما اذا كان المراد من المرة التعدد المطلوبي فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد واما اتيان كون الزائد على الواحد منهيا عنه وان كان المراد من المرة الدفعة فانما هو بما ذكرنا من عدم الدليل على جواز الاتيان بالزائد على الفرد الواحد على جواز الاتيان الدفعي في ضمن الجميع بعد امكان الاتيان بالدفعي في ضمن الجميع بعد امكان الاتيان بالدفعي في ضمن الفرد الواحد فالزائد على الواحد بدعة ومحرم فلا يحصل الامتثال به ولو اتى في ضمن الجميع دفعة واحدة واذا صار حراما كان حكم المسئلة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل سابقا وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة كليهما والفرق بين التعدد المطلوبي في الصورتين مع انه في كليهما مبني على جواز الاجتماع للامر والنهي بالتفصيل المذكور هو ان حرمة الزائد في صورة كون المراد من المرة الفرد الواحد انما كان من الدليل اللفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة فان الحرمة حصلت من دليل خارج هو البدعة واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما ايضا مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان الحرمة في الصورتين اعني كون المراد من المرة اي من المعنيين انما ثبت من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال فيه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سوى التي بها دفعة ام تدريجا ثم انه لا بد من تاسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي ايضا فنقول في الاصل اللفظي الاجتهادي وفي الاخيرين يجري الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه واما الاصل العملي فنقول فيه ان الاصل في التكرار اذا كان الشك ان التكرار بعد ثبوته هل هو تقييدي او تعدد مطلوبي هو الاول لرجوع الشك الى الشك في جزئية الافراد للمامور به وعدمها فنشك في ان كل فرد فرد مستقل ام جزء للواجب الذي هو المجموع المركب من الافراد من حيث المجموع ويكون وجوب كل فرد تبعا لا اصلا بحيث لا يحصل الامتثال اصلا الا بعد الاتيان بكل الافراد فنقول لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم بالامتثال وسقوط الامر الا بعد الاتيان بالكل وهذا عين التكرار التقييدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعدد مطلوبيا اذ حينئذ يكون كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه ونظهر الفائدة في تعدد العقاب ووحدته فيضم اصالة الاشتغال واصالة البراءة فيحكم باتحاد التكليف وبعدم حصول الامتثال مطلقا الا بعد الاتيان بالكل **واذا دار** الامر بين المرة اللابشرط والمهية اللابشرط

وبين المرة

او كان المراد بالمرة هو الدفعة ففي المرة التقييدية لا امتثال الا بالكل اصلا وقاعدة التشريع الحرمة للفرد الزائد على هذا المطلوب يبتني الامر على جواز اجتماع الامر
والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم آنفا وكذا على المرة اللابشرط والماهية يبتني الامر على جواز الاجتماع وعدمه ثم مقتضى الاصل العملية اذا دار الامر بين
التكرار بين هو التقييدي للاشتغال والبراءة او بين المرة اللابشرط او الماهية وبين المرة المقيدية هو المرة اللابشرط للاصل

وبين المرة والتعدد المطلوبي فالاصل ايضا كون الامر للمرة اللابشرط لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل في تعدد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد
والاول مقطوع على التقديرين والثاني منفي بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة مقطوع بها على التقدير اما على تعدد المطلوب فلانه
اللفظ واما على الاخيرين فبما مر من حرمة التشريع فلا اصل في البين **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتى به بقصد الشرعية لا مطلقا اذ لو لم يقصد الشرعية
بالزائد لو بنا كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد حرام مطلقا لتعلق النهي اللفظي به كما انه لو نهى الشارع عن صلوة خمس
ركعات لم يجز الاتيان بها **واذا دار الامر** بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين الماهية اللابشرط فالاصل المرة التقييدية لاصالة الاشتغال
اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن منافيا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاول اي المرة التقييدية فان المامور به مركب
من الاتيان بالفرد الاول وترك الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال هو
ان لا يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد هذا على المرة التقييدية **فان قلت** هذا انما اذا اتى المكلف بالافراد تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذ
قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال ح غير حاصل حتى على الاخيرين فلا ثمرة بين الاقوال ح قلنا في ذلك المقام ايضا نحكم بالمرة التقييدية
لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل في المرة اللابشرط والماهية اللابشرط الموجب لتعدد العقاب فان ذلك يختلف بالنسبة الى التدريجي والدفعي
فان قلنا تعدد التكليف والعقاب في الدفعي لا نم على التقدير واما على الاخيرين فواضح واما على الاول فلان المامور به في نوع محرم لاجل البدعة
وهو ما زاد على الفرد الواحد قلنا الفرق بين المقامين اذ على الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم ايضا ان اتى بالزائد لا بقصد الشرعية بخلاف التقييدية
فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد وقصد به الشرعية المطلوبية ام لا ففيه تكليف زائد فاذا اتى بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبية في
الزائد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه دون الاول فعند الشك مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال الا ان يحكم بالاول
فان قلت لو اتى بافراد دفعة ولم يقصد الشرعية والامتثال الا بواحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال
للاتيان بالزائد ويحصل الاثم سوى اثم ترك الامتثال بالمامور به لان هذا المكلف مع انه قد ترك الامتثال الذي بسببه لم يؤمر به هو الفرد الواحد المنضم الى
فرد آخر بقصد الامتثال بالفرد الواحد المنضم وهو بدعة وحرام لان المامور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فالاصل
ح تعارضا لان اصالة البراءة عن تعدد التكليف عن حصول الاثم يؤيد الاخيرين واصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال يؤيد الاول قلنا
ان اصل الاشتغال مقدم على اصل البراءة عند التعارض **واذا دار الامر** بين المرة التقييدية والتعدد المطلوبي قدم الاول لما مر واذا دار الامر بين
المرة اللابشرط وبين الماهية اللابشرط وبين التكرار والتعدد المطلوبي فالظاهر تقديم الاولين لاصل البراءة عن تعدد التكليف ان كان تدريجيا او دفعة
وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذ اتى بالزائد بقصد الامتثال والا فلا نهي ايضا ويحصل الامتثال والا فلا نهي ايضا ويحصل الامتثال في الجملة
على اي حال بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين ايضا بحرمة الزائد مدفوع بان الاصل ممنوع بما مر من جواز الاتيان بالزائد لا بقصد الامتثال
على الاولين واما على التكرار فلابد من الاتيان بالزائد مطلقا ففيه زيادة تكليف اذ يمكن دفع حرمة الزائد بدون وجوبه واما اذا اتى بافراد دفعة
بقصد الامتثال بالجميع ولم نجوز اجتماع الامر والنهي فالاصل ايضا المرة او الماهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي يدعيه القائل بالتكرار فالمرة
او الماهية مقدمة على كل حال **واذا دار الامر** بين المرة والتعدد المطلوبي فالاصل منتف اذا كان الاتيان تدريجا اذ تعدد التكليف ثابت في الامرين
وكذا حصول الامتثال في الجملة على القولين واما ان اتى بافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم نجوزه فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال
واستصحاب عدم حصول الامتثال كما يدعيه القائل بالتكرار **واذا دار الامر** بين التقييديين فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بافراد دفعة فالامتثال
حاصل على التكرار التقييدي دون المرة التقييدية والاصل عدم حصول الامتثال نعم يتم ذلك في التدريجي بل يمكن ترجيح التكرار ح لانه لو اتى بفرد واحد
او لاثم باخر فعلى المرة التقييدية انتفى التكليف والامر السابق لذهاب وقته وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التقييدي فالتكليف والامر السابق باق
والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى المكلف بفرد ثم لم يات بعضا من الافراد الاخر في زمن امكانه وفات وقت على بعض
الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لذهاب وقته فيكون الامر مرتفعا اذ على ذلك لابد من الاتيان
بكل الافراد الممكنة حتى يحصل الامتثال وقد فات زمان بعض الافراد الممكنة فلا يمكنه الامتثال اصلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التقييدية الامر
بان لا امكان عدم اتيانه بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر وارتفاعه فالاصل مع البقاء فيكون الامر منتفيا على التكرار والاصل
ح البقاء فيكون الامر مرة تقييدية **اذا عرفت** تلك فعليك باستخراج احكام سائر صور التعدد كدوران الامر بين المرة والماهية اللابشرطين
وبين التكرار التقييدي او بين المرة التعدد المطلوبي والتكرار التقييدي او بين المرة التقييدية والتكرار التعددي **واما الاصل اللفظي** فمقتضاه
الفقاهتي فهو الوقف لتوقيفية الالفاظ فاذا لم يدل دليل على الوضع لاحد الامور المذكورة فلابد من الوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي
الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل الفقاهتي وان كان هو ايضا فقاهتيا بالنسبة الى سائر الادلة من الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو اصالة عدم الوضع
للمرة او التكرار لان الوضع للماهية متيقن بل نقول التفات الواضع حال الوضع الى الماهية قطعي والاصل عدم التفاته الى القيد الزائد الا ان يقال الموضوع
له اذا كان مركبا اعتباريا او كان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كالانسان ونحوه يكفي الالتفات الاجمالي بالنسبة الى اجزائه عند الوضع
كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب تفصيلا ولا تعدد الالتفات واذا اكتفى الالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد للواضع قطعي الحدوث
ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فعند ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم الالتفات الواضع الى المرة او التكرار الزائد

أو بين المرة التقييدية واللابشرط أو بينها وبين المهية اللابشرط هو المرة التقييدية لأصل الشغل وهكذا فقس ما ثم صور الدوران واستخرج ولا أصل اللفظي الفقاهي
هو الوقف والاجتهادي هو الوضع للمهية لا ما له عدم الوضع لغيرها الا ان يمنع حجية هذا الاصل واعتباره ثم الاظهر كونه للمهية للتبادر وطريقة العرف ولو تمسك
القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعناه بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي ومنع
الثانية ان اراد مطلق الاحتمال مع منع الثالثة مطلقا لسائر الاقوال فلا يعتمد عليه **اصل في الفور والتراخي** هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي
او للمهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع لو طلب المهية مرة او مكررا شيء واحد خارجا ما كرر عقلا فلا يجري فيه الاصل فثم سلمنا جريانه
لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنة لعدم اختصاصها الى مثل ذلك لا استصحابا ولا من الاجماع لان الاجماع الواقع على اعتبار
الاصول العدمية لا يشمله لا ثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناؤهم على الوقف **اذا ظهر ذلك فاعلم**
ان الحق من بين الاقوال هو المهية لا بشرط وان المرة والتكرار يعدان خارجان عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التقييدي لم يحصل الامتثال
اصلا اذا اخل بفرد من الافراد الممكنة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند الاتيان بفرد
من المهية وتقبيح اهل العرف المولى المعاقب للعبد معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار التعددي لحصل الاثم اذا لم يأت بفرد لا جرم والعرف حاكم
بانه ليس باثم ولو كان للمرة التقييدية لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممتثل اصلا وكان آثما والعرف حاكم بالامتثال وبذمون المولى اذا
عاقبه معللا بانه لم يمتثل بالامر ولو كان للمرة التعددية لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الزائد كان آثما وقد حكم العرف بعدم حصول الاثم الناشئ عن خطابه
الخطاب اللفظي ولو كان للمرة اللابشرط او غيرها مما تقدم لما تبادر المهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة فهو علامة العرف الحقيقة في المهية وعدم
التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال صل مرة لم يكن هذا تأكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا اذا صرح بالتكرار
فان قلت الدليل الاخير لا ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر **قلنا** الاشتراك منفي بالاصل **واستدل** القائلون بالتكرار
بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة **وفيه** اولا النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة
ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر لجامع الطلب **وفيه** اولا انه قياس لا عمل عليه سيما في اللغات وثانيا انه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول
النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد والنهي
يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزمه دوام الفعل **وفيه** انه ان اريد من الضد الضد الخاص **ففيه اولا** منع استلزام الامر ذلك وثانيا
منع استلزام دوام الترك لدوام الفعل الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق وثالثا منع
النهي على التكرار ورابعا منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت
والحاصل ان هذا الاستدلال دوري لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكره على دلالة النهي الذي في ضمنه عليه ودلالة النهي الذي في ضمنه
على الدوام موقوفة على كون الامر للدوام وان اريد من الضد الضد العام سقط الثاني الاولان عليه ويجري الباقي ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر
للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **وفيه اولا** ان ذلك لعله انما هي في الشرع لا اللغة والكلام في الحقيقة اللغوية فلا يدل على الوضع اللغوي
ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء حصل لا في الدوام اللفظي المستلزم للاتيان بقدر الامكان بل الدوام الشرعي المقرب في الاوقات الخاصة وذلك
لا يتم معللا مطلقا **وثالثا** انه غاية لدلالة على المراد بعد التسليم واما على الوضع **فلا واستدل** القائل بالمرة بانه لو قال السيد لعبده ادخل
الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لا يجاد المهية وهذا لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمرة ثم هذا تم في رد القائل بالتكرار
بقسميه ان اريد حصول الامتثال مطلقا وفي رد القائل بالتكرار التقييدي ان اريد حصول الامتثال في الجملة ومما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك
وجوابهما ولو تمسك القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم انه لو اراد المرة ام التكرار فنقول حسن الاستفهام دليل الاحتمال
والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لاجبنا عنه بانه ان اراد من قوله ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي
فالمقدمة الاولى ممنوعة لصحة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي دفعا لاحتمال التجوز والامر بالمشكوك احتياطا وان اراد مطلق الاحتمال المساوي
سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ كون مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال اول الدعوى سلمنا ولكن كون الاجمال دليلا على
الاشتراك ممنوع كيف وهو يتمشى على مذهب المتوقف ولا يخص بالاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يجري على قول المرة والتكرار والمهية والاشتراك
بين الاولين والوقف والعام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق على الشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال ثالثها التكرار اذا استفيد
علية الشرط والصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد فاكرمه وما او متى جاء
عمرو فاضربه بل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه او اكرم الجالس في المسجد لنا على افادة التكرار عند استفادة العلية فهم العرف وبناء
كما في آية السرقة والزنا وقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا اشبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة واذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادته التكرار في الادوات المهملة عند عدم استفادة العلية كان جاءك
زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب المهية والمرتضى قال بعدم افادة التكرار مطلقا لان مذهبه عدم حجية منصوص العلة وعدم جواز
التعدي عن مورد النص فضلا عن افادة العلية بغير التصيص والتصريح كما في نحن فيه وذلك لما توهم من ان العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن
نقول بحجية منصوص العلة اطرحنا قول السيد والقائلين بافادة التكرار مطلقا تمسك بالاستقراء فان الغالب في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهد
بما مر من الامثلة والظن يلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لانه انما ثبت فيما كان الشرط او الصفة علة لا مطلقا **وثانيا**
ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت بذلك الا مراد الشارع لا الوضع اللغوي **وثالثا** ان الاستقراء لو سلم مطلقا فهو معارض بما
مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر المهية لا غير في ما استفيد منه العلية والاستقراء لا يعارض هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد
عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب المهية لا بد من ذلك او توقف اقوال واما القول بتعيين التراخي فلم نجد مصرحا به ولا بد

في الحق في المسألة

في أدلة القائلين بالتكرار

في الأمر المعلق على الشرط



بعد الخوض

اوالمهية لا بدّ من الوقف اتفاقا اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء و محدودا بوقت معين و بالمعنى الاعم ما ضاق من جهة
الرخصة والموسّع بالمعنى الاخص ما وسع من الجهتين المذكورتين و بالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل و غير محدود
بوقت و بالمعنى الاعم ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان محدودا ثم الفور بقسميه اما تقييدي او تعددي وعلى التقادير اما حقيقي او عرفي و العرفي يختلف بحسب
المقامات والنسبة بين المذكورات واضحة بعد التامل الصادق وكذا الاصل في مسائل الدوران ثم ثمرة القول بالمهية جواز التاخير بلا اثم فقط وثمرة الاشتراك بين الفور التقييدي

قبل الخوض في المسئلة من بيان اقسام الفور واحتمالاته وذكر النسبة بينها وذكر الثمرة بين الاحتمالات والاقوال وتاسيس الاصل فيها ههنا مقامان
المقام الاول فاعلم ان لكل من الفور والموسّع والمضيق معنيين احدهما عام والاخر خاص اما المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان
الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء و يكون مع ذلك محدودا بوقت معين مثل صيام شهر رمضان فانه مضيق رخصة
بل صح في التاخير بلا عذر ولا في التقديم واجزاء فلو اخّر عن اول الوقت بقليل او قدم الافطار على اخر الوقت بقليل لم يجزه ولم يكن ممتثلا واما
المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسّعا من جهة الاجزاء كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير عن عام الاستطاعة فيكون
بالتاخير اثما ولو اخّر عصيانا واتى به بعد اخر شرعا لحج الواجب غير انه يصير قضاء فهو موسع اجزاء او مضيق رخصة واما الموسع بمعناه الاخص
ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوات اليومية على المشهور ومعنى الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا
من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل ولم يكن محدودا بوقت كالاوامر عند القائل بكونها مفيدة للفور فعليه الاتيان به في
اول زمان الامكان ومعنى الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محدودا بوقت ام لا فيشمل المضيق كصيام رمضان ثم الفور بقسميه اما تقييدي
هو ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزءا من المطلوب بحيث لو اخل باول الوقت واخره لم يكن ممتثلا اصلا واما تعددي بان يكون المطلوب
شيئين المهية من حيث هي والوقت كان الواجب الاتيان في اول الوقت واول زمان الامكان ولو اخر فات احد المطلوبين و بقي عليه المطلوب الاخر
فالمعنى حينئذ انه يجب عليك اتيان الفعل في اول زمان امكانه فان عصيت ففي الثاني وان عصيت ففي الثالث وهكذا وعلى التقادير الاربعة اما
ان يكون الفور حقيقيا او عرفيا ففي الاول يأثم بالتاخير العقلي وفي الاخير يأثم بالتاخير العرفي اذا صدق عرفا انه اخر الاتيان والمطرد عرفا
يختلف في المقامات ففي مثل السقي المأمور به لو اخر انا صدق التاخير عرفا و في مثل الامر بسفر الحج او الهند لا يصدق التاخير العرفي بتاخير يوم و
نحوها فحاصل الاقسام اثنا عشر **ثم اعلم** ان النسبة بين المعنيين في كل من الموسّع والمضيق والفور والمعنى الخاص منها عموم وخصوص مطلق واما بين
المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص فتباين كلي اذ الضيق من الجهتين معتبر في المضيق وعكسه في الموسع وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى
الاعم عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرائض اليومية ومن جانب المضيق صوم رمضان وبين المضيق بالمعنى
الاخص كذا وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كذا اذ الاول غير محدد بوقت والاخر محدد بوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق
بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق من الاخير فان كل ما صدق عليه الفور بالمعنى الاخص كالحج صدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس لصدق المضيق بالمعنى
الاعم على صوم رمضان بخلاف الفور بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص تباين كلي
اذ الماخوذ في الاول التعجيل دون الاخير وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع الحج ومادة الافتراق الموسع
الفرايض اليومية وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم في رمضان وصدق الاول فقط على الحج وبين
الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص تباين كلي اذ الماخوذ
في الاول التعجيل بخلاف الاخير فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفور بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صوم
رمضان وصدق الثاني على الفرايض اليومية هذا هو النسبة بين الفور التعددي والمذكورات واما اذا كان المراد بالفور التقييدي فالنسب
الثمانية بحالها وكذا الثانية منها اذ الفور التقييدي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفور التقييدي
على الحج اذ قلنا بعدم حصول الامتثال بالحج عند التاخير بكون الضيق من جهتين ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدود به فيصدق عليه المضيق
بالمعنى الاعم ايضا كالفور فيكون النسبة اعم واخص مطلقا واما الثالثة منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة فيتبدل العموم والخصوص المطلقان
بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفور تقييديا يكون الضيق من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها
اذا فرضنا ان الحج مما ينتفي الامتثال فيه بذهاب وقته فيصدق الفور بالمعنى الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص فيصدق على الاخير
خاصة لعدم تحديد الاول بزمان معين واما السادسة منها فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم يصدق على الحج اذا
فرضنا كونه تقييديا او لم نفرض ويصدق على الصوم ايضا بخلاف الفور التقييدي فانه يشمل الصوم والحج التقييدي دون التعددي واما السابعة فبحالها و
الثامنة فكالسابعة اي النسبة التباين لا العموم من وجه **واما المقام الثاني** فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى
الاعم فالاصل الاول لاصالة البراءة عن تعدد التكليف وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكذلك
المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى الاعم لا مطلقا لما ذكر **وان** دار بين الموسع والمعنى الاخص فالاصل الضيق لاصل الاشتغال
ويمكن ان يقال الاصل الموسع لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال بالوسع من جهة والضيق من اخرى اذ وقت الاصل البراءة فاول الوقت يجب
التعجيل لاصل الشغل السليم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد التاخير عن الوقت المضيق فنحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على فحوى الاتيان
ح وان اثم بالتاخير **فان قلت** الامر دائر بين الموسع من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد التاخير بوجوب الاتيان وحصول الامتثال خارج
عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق من الجهتين او موسع من
الجهتين **قلنا** نحن نجوز خرق الاجماع المركب مع كون ضميمة الطرفين الاصل الفقاهتي لا الدليل الاجتهادي كما فيما نحن فيه وسيجيء دليله ان شاء الله ولو
سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بالدليل الاجتهادي لرجحنا استصحاب الامر وحكمنا بالموسع من جهتين لقوة ضميمة هذا الطرف اعني

والثمرة بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضحة وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج التقييد على الاول وتعدد المطلوب على الاخر وفيه
نظر واضح ويمكن فرض الثمرة عند التعارض بين الفور المستفاد من الدليل الشرعي او العرفي المستقل حصول التعارض عنده لا الدليل خارجي على التوقيت بوقت
موسع على الاول لا الاخير [illegible]

في تاسيس الاصل

استصحاب الامر هذا اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به عند وقت الضيق ممكنا واما اذا لم يمكن
من الاتيان به الا بعد ذهاب وقت المضيق فالاصل هو المضيق بالمعنى الاخص لانه يستلزم انتفاء التكليف بعد ذهاب وقت المضيق وعدم تعلقه راسا لاجل
وجود المانع في الوقت على الموسع من جهتين يكون التكليف باقيا اذ عدم الامكان في بعض وقت الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع راسا فعلى
الموسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف راسا واصالة البراءة تؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم
القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب في القابل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق التكليف راسا والاصل معه واذا دار الامر بين المضيق بالمعنى
الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فالاصل الضيق بالمعنى الاخص وذلك لما اذا دار الامر بين كون الواجب متعددا مطلوبا كالحج او مضيقا كالصوم
والوجه في هذا الاصل اما في صورة عدم امكان الاتيان بالفعل في وقت الضيق فقد مر ايضا وفيما امكن وجهان احدهما اصالة الاشتغال
الاخر اصالة البراءة اما الاول فواضح واما الثاني فلان القابل بتعدد المطلوب لازمه تعدد التكليف والاصل البراءة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب
الامر اذ المستصحب ان كان هو طلب الماهية في الزمان الاول الذي هو القدر المتيقن بين الضيق بالمعنى الاخص والاعم فقد فات وقته وذهب امره وان كان
هو طلب الماهية من حيث هي لكن بدعوى القابل بتعدد المطلوب فهو مشكوك راسا ولم يثبت حتى يستصحب واما اجراء الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخصين
فلاجل ان التكليف فيه واحد على التقديرين ولا قدر متيقن في البين يستصحب لان الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازم الموسع في الزمن [illegible]
واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي هو لازم التعدد المطلوبي
واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي الموسع بالمعنى الاخص فالاصل الفور التعددي لان تقدمه على الموسع بالمعنى الاخص باصالة
الاشتغال فلو اخر اثم وعلى الفور التقييدي باستصحاب الامر فلو اتى به في ثاني الحال اجزء وهذا معنى الفور التعددي وقد رايتنا حكمنا بتعدد المطلوب في الاول
لكن ترك العمل به لذلك لاجل الاجماع المركب هنا من الاتباع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلثة المذكورة التي منها تعدد المط فيكون العمل
بالاصلين لاثبات تعدد المط سليما عن المعارض والحاصل ان الامر اذا دار بين الثلثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييدي لاستصحاب
الامر المقدم على قاعدة الشغل والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي
فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المط واذا دار الامر بين الفور العرفي والحقيقي فان كان الاتيان بالمامور به غير ممكن عند اول الاوقات اعني الفور الحقيقي
بحيث ان المكلف لا يمكنه الاتيان بالمامور به في وقت الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف
وان كان ممكنا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المط ولزوم
المبادرة الى الحقيقي فان عصى يحصل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع مركب فيقدم استصحاب الامر مطلقا للتعارض
هذا اذا كان الفور العرفي والفور الحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا دار الامر بين الفورين التعدديين فالاصل هو العرفي على كل حال اذ
القابل بالفور الحقيقي التعددي يدعي امرا زائدا على ما يدعيه القابل بالفور العرفي التعددي اذ كما كان فيه الفور الحقيقي كان المامع الفور العرفي يكون
التاخير عن زمان الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا الى زمان الفور العرفي محرما على الاول دون الاخير فالاصل البراءة مع الاخير ثم
اذا اخر بحيث سقط الفور العرفي ايضا كان اثما على التقديرين وهو قدر متيقن بين الاحتمالين فناخذ به ونطرح الزائد باصل البراءة واذا دار الامر
بين الفور التقييدي العرفي والتعدد المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييد لاصل الاشتغال واصل البراءة بيان ذلك ان القابل بالفور التعددي الحقيقي يدعي
امرين احدهما حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي وينكر ذلك القابل بالتقييد العرفي وثانيهما وجود تكليف اخر بل تكاليف عديدة
بعد انقضاء الفور العرفي وينكرها القابل بالتقييد العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تاخير الفعل عن الفور العرفي والحكم بعدم حصول
الامتثال بعده ومقتضى اصل البراءة عدم وجود تكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي فان قلت استصحاب بقاء الامر
يؤيد الحقيقي التعددي ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة قلنا ان اردت استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية كما يدعيه التعددي فمشكوك راسا فلا
يمكن استصحابه وان اردت استصحاب الامر المتعلق باتيان الماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم عند القولين وقد تيقن في البين لان القابل
بالحقيقي ايضا لا يجوز التاخير عن الفور العرفي كما لا يجوز التاخير عن الحقيقي فالاستصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الامر وفواته بفوات وقته فكيف
يستصحب الا ان يقال ان القابل بالفور التقييدي العرفي يجوز التاخير الى زمان الفور العرفي ولا بيان بجواز التاخير الى قبل زمان ضيق الامتثال على الفور
عرفا فليس الا القول بان الماهية قبل ذلك الزمان الى زمان ضيق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي هي بلا شرط واذا كان كذلك فالقابل بالفور التقييدي
العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية اللابشرط في الجملة وان كان يقول بضيق زمان الامتثال بالفور العرفي واذا ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاستصحاب
يقتضي بقاء الامر لكن انقضى فيه الفور العرفي فلا يمكن ان يقال بعدم جريان الاستصحاب واذا دار الامر بين الفور التقييدي الحقيقي والتعدد العرفي فالحق
هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل التعدد المطلوبي العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القابل بالفور
التقييدي الحقيقي يدعي تكليفا واحدا لا غير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخر جزءا من الوقت اثم ولم يحصل الامتثال
بعده اصلا لذهاب الوقت الذي هو جزء من المط والاخر يدعي ايضا ان اتيان المامور به معجلا لازم لكن بالتعجيل العرفي لا الحقيقي ومع ذلك
يدعي تكليفا اخر هو طلب الماهية من حيث هي حتى انه يحصل الامتثال وان عصى بالتاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعيا
ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر زائدا وهذا التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما وقدر مشترك بينهما اعني لزوم الاتيان بالمامور به معجلا يختلف بالنسبة

الى القولين

وبين العقل المستقل والتبعي حتى لا يثم بنفس التأخير ثم عدم الاصل في المسئلة علاوة لفظا فقاهيا او اجتهاديا يظهر ثمرتها ودفع بحث المرة فلا حاجة الى
التكرار ثم الحق ان الامر المجرد موضوع للماهية المحضة المنباة عنهم العرف
التاسيس في قوله اصل فورا تابع

الى القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول ان هذا التكليف لا يلزم الاتيان به فورا حقيقيا بل المكلف في سعة من اتيانه في
واجزائه الى زمان انقضاء الفور الحقيقي ووصول زمان الفور العرفي فكلام الاول بالنسبة الى تلك التكليف موسع رخصة اجزائه الى زمان انقضاء
الفور الحقيقي فالاول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق بالمعنى الاخص والاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص
حكم بمقتضى استصحاب بقاء الامر على التوسعة بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم للطرفين وحكم بان المكلف مخير في التاخير الى زمان الفور العرفي
من غير اثم فثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد ذهاب الفور الحقيقي وقبل ذهاب الفور العرفي كان ممتثلا وغير اثم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم
بلزوم التعجيل في اول زمان الامكان فلا جرم حكمنا بلزوم التعجيل عملا بمقتضاه فلو اخره اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذهاب اول زمان الامكان ايضا
عملا بالاستصحاب لعدم المنافاة بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلا بد من العمل بهما لاختلاف الموضوعين واذا اثبتنا حصول الامتثال في
زمان بقاء الفور العرفي وان كان اثما بالتاخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور الحقيقي لتعدد المطلوب بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم من الطرفين اثبتنا
الفور التعددي المطلوبي وحكمنا بحصول الامتثال ولو انقضى الفور العرفي ايضا لاستصحاب بقاء الامر **فان قلت** ان اردت الامر التقييدي المسلم من الطرفين فقد ذهب
وان اردت طلب الماهية فهو من اول الامر كان مشكوكا **قلنا** نحن اثبتنا التعدد المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي بالاستصحاب والاشتغال واذا اثبتنا التعدد
المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي ثبت بعده ايضا بالاستصحاب **واما الثاني** اعني ما اذا كان اجماع في البين فان كان اجماع مركب من الطرفين فالاصل
هو التعدد المطلوبي لعرفي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال لهذا اذا لم يكن الاتيان بالمامور به في اول الوقت عرفا ممكن والا فالاصل هو الفور
التقييدي الحقيقي لاصل البراءة وان لوحظت جزيئات ما ذكرت لقدرت على استخراج ما لم نذكره من الموارد لجراء الاصل **واما المقام الثالث**
فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر هنا بعضا منها فثمرة القول بالمهية جواز تاخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي
الذي هو دلالة اللفظ وثمرة الاشتراك بين الفور وجواز التراخي انه ان اريد من الفور الذي هو معنى اصل اللفظ الفور التقييدي فالثمرة فيه اما اجتهادا
اي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن هناك قرينة على تعيين احدهما الوقف واما فقاهة فان قلنا بوجود الاجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على
جواز التراخي وكون الواجب موسعا من الجهتين لما مر من انه دار الامر بين الاخصين فكان الاجماع في البين فاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال
يعين الموسع من الجهتين وهو معنى جواز التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعدد المطلوبي عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفور في وقت
الفور ممكنا والا كان التقييدي متعينا وان اريد بالفور التعدد المطلوبي حكمنا عند العمل بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي لما مر وثمرة
القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي من حيث لزوم الوقف من حيث دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن حيث التفصيل في المراد من الفور ولما
مر ثمرة القول بالفور فيحتاج الى التفصيل **فاعلم** ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي
فيه شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون
دالا على الفور التبعي بمعنى ان الاتيان فورا ليس مقصودا وانما المقصود الحقيقي هو الماهية متى حصلت ولكن يلزم التعجيل مقدمة لاجل الخوف من
ترك الواجب بالتاخير بطرو ان فقد القدرة عليه بعد ذلك فظهر اقسام اربعة الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج الشرعي ومن الخارج العقلي المستقل
ومن الخارج العقلي التبعي **اما القسم الاول** فمفقود عندنا لانا لا نقول بان الصيغة لا تدل الا على الماهية **والثاني** كدلالة الاية المسارعة **و**
الثالث كدلالة الدليل العقلي الذي ياتي من انه لو جاز التاخير لجاز الى اخر زمن الامكان كما سيجيء **والرابع** ان اللفظ لا يدل الا على الماهية
ولكن يلزم التعجيل خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل وانجر الى ترك المامور به لا يستحق العقاب على ترك المامور به لا على ترك المبادرة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان ثمرة القول بالفور واضح وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة والفور المستفاد من الخارج اي فيهم منه كان هي انا
ان قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تقييديا بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال مطلقا وكان اثما وان قلنا باستفادته من الخارج
كان تعددا مطلوبيا كما مر **وفيه** ان الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تقييديا كذا تعدديا وكذا المستفاد من الخارج قابل للامرين فلا وجه
تخصيص كل قسم بقسم فان كان الوجه انه لو استفيد من الصيغة كان الامر متحدا فيكون المامور به ايضا متحدا وفيما لو استفيد من الخارج يكون الامر متعددا
كما في قوله اقيموا الصلوة وسارعوا الى مغفرة فيكون المامور به ايضا كذلك **وفيه** ان النسبة بين اتحاد الامر والمامور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد
والمامور به متعدد ولو امر عبده بسقيه في الساعة الفلانية بحيث لو تخلف لم يمتثل ثم امره ايضا بهذا الامر الاول فالامر فيه متعدد والمامور به واحد كذا لو
قال لعبده اشتر اللحم دائما قرينة حالية خارجية كوجود الضيف ومقالية على ان اشتراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال
ففورية الامر مستفادة من الخارج بدليل اخر مع انه تقييدي ولو قال اكرم زيدا واكرم بكرا فالامر متعدد كالمامور به فاذا كان النسبة عموما من وجه فالعام
لا يدل على الخاص وان كان الوجه ان المتبادر من الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التقييدي **وفيه** ان هذا القائل لا يقول بدلالة الصيغة على
الفور فمن اين علم انها لو دلت على الفور لدلت على الفور التقييدي فانه تبادر فرضي لا يسمن ولا يغني من جوع نعم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر عند التعارض
حيث دل دليل على عدم الفور بعمومه مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور وفيه
في ترجيحه على المعارض وعدمه **فان قلت** من اين علمت ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور وليس
هذا الا تبادرا فرضيا لانك لا تقول بدلالة اللفظ الا على الماهية فما اوردت على القائل السابق وارد عليك **قلنا** فرق بين المقامين لانا نعلم
ان الامر بالصيغة لو دل على الفور لكان دلالته عليه التزاما او تضمنا لان الصيغة تدل على الماهية والفور معا وامادلالة الدليل الخارجي على الفور

وقد استدل على الفور بالاستقراء وبقول النحاة ان الامر للحال وبلزوم الله سبحانه ابليس على ترك السجود لادم

في الاوامر

فهي دلالة مطابقية ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمني والثمرة بين الاستفادة من الدليل الشرعي او العقلي المستقل بعد اشتراكهما في انه
بالتاخير يكون اثما انه لو كان شرعيا لكان معارضا للدليل الخارجي الدال على عدم الفور مثلا ولو كان عقليا فلا تعارض بل يقدم الدليل الخارجي الدال
على عدم الفور لان الدليل العقلي في المقام تعليقي لا تنجيزي لانه يقول للمكلف لا مر موقتا بوقت بالفرض فبعد ورود الامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر
الامكان الى اخر ما سيجيء فلو دل الدليل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع لم يجر فيه الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت فلا يعارض الدليل التوقيت
بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع واما الثمرة بين العقليين فهي حصول الاثم بنفس التاخير على العقلي الاستقلالي كما في الشرعي حتى لو ترك
المامور به راسا بعد التاخير كان عليه اثم اخر وعلى التبعي لا يحصل الاثم الا بترك المامور به راسا تركا حقيقيا او تركا حكميا ولا يعاقب على نفس التاخير من
حيث هو حتى انه لو اخر واتى بالمامور به بعد ذلك حكمنا بانه اثم لاجل ان التاخير ترك للمامور به حكما لا لاجل ان نفس التاخير حرام كما سيجيء تفصيل ذلك في مقدمة
الواجب **فان قلت** الاصل في هذه المسألة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر فان الفور والاشتراك لما ظهر حاله في الثمرة ظهر الحال في
اصل المسألة ايضا فانه لو دار الامر بين المهية المستلزمة لجواز التراخي وبين الفور او التخيير فالتفصيل ما مر في دوران الامر بين الموسع من جهتين والمضيق
من جهتين واذا دار الامر بين التخيير وبين الفور او التعدد فالاصل المهية مطلقا لما مر في دوران الامر بين الموسعين واما الاصل اللفظي فلو اجتهادي وفقاهتي
وقد مر الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحدة من تلك الجهة اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على المهية من
حيث هي وان كان لا يضر جواز التراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظ ولكن نقول ان امر المولى لا بد من لزوم المبادرة فيه مبادرة عرفية بحيث لو اخر اثم
ولا نقول بان هذا يستفاد من اللفظ لغة او عرفا بل نقول بوجود القرائن العرفية على ذلك ولنتعرض اولا لاثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولنذكر اولا
ادلته فنقول **استدلوا** على الفور بوجوه **الاول** الاستقراء لان اغلب الالفاظ مفيدة للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجمل
الاسمية وانت حر ونحوها من الجمل الانشائية وبعت وانكحت ونحوهما من صيغ العقود وبعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام يفيد الفورية
الحالية العرفية اي المتصل بزمان النطق وبعد ذا الفور بالمعنى الاعم موجود في اغلب الالفاظ فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب فيحكم بافادته مطلق
الفور متصلا وكيفية ذلك الاستدلال من الاستقراء بل من معين خارجي هو انه لا معنى لارادة حال النطق لان زمان النطق ان كان المخاطب مشغولا
بالفعل فالطلب عبث وان لم يكن فطلبه طلب الممتنع فتعين ان يكون المتصل هو الفورية المصطلحة لا حال النطق فثبت الجنس من الاستقراء والفصل
من دليل العقل **وفيه اولا** ان المراد ان اغلب الالفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الاعم ممنوع لان الجوامد كزيد وبكر والمشتقات كلها
وضارب لا تفيد الزمان اصلا فضلا عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كون اغلبها مفيدا للزمان الفوري اول الكلام
بل الامر بالعكس وان اراد ان اغلب الجمل يفيد الفور فكذا الامر فيه لان الامر ليس من الجمل حتى يقاس عليها او يحمل عليها لان صيغة الامر المعينة للفور مفرد و
المفرد خارج عنها اذ لا دخل لها في الدلالة على الفور ولا يتوهم ان هذا المفرد يفيد الفور لان اغلب الجمل يفيد الفور مضافا الى ان بعضا من المستقرء
[illegible] كما مثلت به من النهي ان المفيد للفور فيه نفس الصيغة لا جملته مع ان الغلبة ليست بحيث يمكن الوثوق في الحاق المشكوك بالغالب فان الاو
[illegible] افراد وان غلب نوع الجمل وان اريد كون اغلب مفردات الافعال وجميعها مفيدة للفور نعم لان غلبة افادة الافعال الفور ممنوع وان كان كلها
مفيدة للزمان كما مر **وثانيا** انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون افراد المستقرء
فيها متحدا جنسا او فصلا او عن كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخيرتين اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك
فيه تفصيلا واما يقطع بانتفاء بعضها في المشكوك فيه وعلى الاخيرتين اما ان لا يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس
[illegible] بان يكون المشكوك فيه من قبيل ما بقي من الافراد المستقرء فيها واما ان يكون هنا امر ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس فيرد الامر
ح بين ان يكون المشكوك مثلا ومثل ما بقي من الافراد المستقرء فيها فهنا صور اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقرء فيه جنسا
وفصلا للاستقراء **وفي الثانية** يلحق جنسا بالاستقراء ويتوقف فصلا **وفي الثالثة** يلحق جنسا بالمستقرء فيه ويعين الفصل
بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** صور ثلث **احديها** ان يكون الافراد الباقية من الافراد المستقرء فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله
من المشكوك اغلب افرادها ما هو مغاير للافراد المستقرء فيها جنسا وفصلا غلبة معتدا بها **وثانيها** ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها**
التساوي والحكم في الاولين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب **واما الثالثة** فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشيء من الطرفين اذ لا
وجه للالحاق اصلا **اذا عرفت** ذلك علمت ان الحاق الامر ببعض الجمل المستقرء فيها كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كالصيغ العقود
او الخبرية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال ام مشتركا بينه وبين الحال مما لا وجه له اذ الصنف الاخر من
الجمل جنسا وفصلا فكيف يحكم عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر بكون الفصل الاخر موجودا فيه وكونه للفور
وثالثا ان الاستقراء لو تم لعارض الدليل الاجتهادي الدال على عدم كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال وغرضهم من
اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلثة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترنا باحد الازمنة الثلثة واما نسبة الحكم فكلها
واقعة حال النطق **وفيه اولا** منع وجود الاتفاق فان لهم فيه اقوالا **وثانيا** منع حجية اتفاقهم لان قولهم بذلك من الاجتهاد وحجيته ذلك حتى
عند محققي الاصوليين اول الكلام وثالثا سلمنا الاتفاق ولكن نمنع كون اتفاقهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون اتفاقهم بذلك
لاجل قرينة عرفية منفكة من القرائن العرفية اللازمة للصيغة غالبا **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تاخير السجود لادم بعد قوله تعالى اسجدوا ولو لم يكن للفور

[illegible] فيها من الجمل

لم يجز

وبالتبادر وبان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وبان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك الملازم لدوام الفعل ولهم ادلة
اخرى دالة على ان المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له وهي آية الاستباق والمسارعة تأمل

في الفور والتراخي

لم يصح لامكان اعتذار ابليس بعدم كون الامر للفور **وفيه اولا** ان الامر كان موقتا كما يشهد به الآية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم
للتاخير عن الوقت **وثانيا** ان الذم لعله ليس للتاخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته
من طين **الرابع** ان المتبادر من قول المولى اسقني الماء الفور فلذا لو اخر كان مذموما ولبطل الاعتذار بان الامر ليس للفور **وفيه** ان القرينة
الحالية موجودة هنا على الفور وهذا لا يدل على كونه للفور مع عدمها **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب **وفيه** انه قياس مع الفارق في اللغة
وقياس مع الفارق لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالماهية المستلزم لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي
والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الاضداد او بالضد الخاص مع منع دلالة خصوص
النهي الذي في ضمن الامر على الفور اذ لعله تابع للامر فهو للامر ان فوريا ففوري وان فوقت فوقت فوقتا هنا مضافا الى اختلاف الاصوليين في اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لابد من ترجيح احد الامرين واذا ثبت
ان محل النزاع في مسألة الاقتضاء هو صورة كون الامر فوريا فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد على كونه فوريا وكونه فوريا يتوقف على اقتضائه
النهي عن الضد وهذا دور ولان اثبات كون الامر للفور موقوف على اثبات اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات
كون الامر للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر بشيء النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعا له اذ لو ثبت الفورية من القرينة
ثبت اقتضاء الامر النهي ايضا واما كونه موضوعا له فيتوقف على اقتضاء الامر النهي فاختلف الطرفان **قلنا** انك تريد باثبات كون الامر المجرد عن
القرينة للفور وذلك يستلزم الدور لان اثبات ان الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده يتوقف على اثبات ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وتلك
الادلة ادلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور **و** لهم ادلة اخرى دالة على كون المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له
الاول قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسابقوا الى مغفرة من ربكم وجه الدلالة الآية الاولى انه تعالى امر بسبقة الى المغفرة من جانبه فيجب الاستباق
لكون الامر للوجوب ولا ريب ان استباق العبد الى فعل الله الذي هو المغفرة غير متصور فلا يمكن التكليف به فلابد من ارتكاب تجوز او اضمار والاقرب
في الاستباق الى اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما سببها فهو مجاز من باب تسمية السبب باسم المسبب او المراد من المغفرة نفسها باضمار السبب فثبت ان
الاستباق الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المامور به سبب المغفرة فلابد من الاستباق اليها بمجرد الامر فنقول ان فعل المامور به سبب المغفرة وكل
ما هو سبب المغفرة فيجب المبادرة اليه ففعل المامور به يجب المبادرة اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالآية الشريفة **وفيه اولا** منع الصغرى
اذ لا نم كون فعل المامور به سبب المغفرة بل السبب الثابت سببيته هو التوبة واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات والحسنات عامة لفظا وكذا السيئات **قلنا** ان في مسألة الاحباط والتكفير اقوالا الاحباط مطلقا بمعنى ان كل حسنة يحبط السيئة وبالعكس
الا ما اخرجه الدليل ومطلقا ايضا واحباط الحسنة السيئة دون العكس وعدم الاحباط مطلقا الا ما اخرجه الدليل ومطلقا ايضا فنقول ان الاخيرين لا ينافيان
واما الاولان فينافيان لمذهبنا واستدلالهم اي استدلال القائلين بالاحباط مطلقا على الجزء الاول من مطلوبهم بالآية الشريفة المذكورة وعلى الجزء
الاخير برواية ام اسمعيل وحاصلها ان الصادق عليه السلام سافر معها الى الحج ومعه جارية وصار له مع الجارية خلوة من دون اطلاع ام اسمعيل فلما اطلعت
حلقت راس الجارية في الموضع ثم وصل عليه السلام مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر آخر فقال لها ان هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك واما القائل بحبط
الحسنة السيئة لا العكس فتمسك بالآية وطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالآية فاسد **اولا** بان الاخبار الصحيحة وردت على ان المراد بالحسنات
في الآية الشريفة هي الفرائض اليومية وهي موسعة اتفاقا **وثانيا** ان تلك الآية معارضة بالآية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان تلك الآية تنفي الاحباط من الطرفين ويرد على القولين **فان قلت** على الاحباط ايضا يستقيم معنى
الآية فانه لو عمل خيرا او شرا وحبط كل بالاخر يصدق انه راى ما عمله من خير وشر ومجرد عدم كونه معاقبا بشره وعدم كونه مثابا بخيره وقد
راى كلا منهما **قلنا** للآية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مرئيا بنفسه كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احدا عشرة اسواطا
فلما فرض رؤية الخير بعينه ان يعطى في الآخرة عشرة دنانير ورؤية الشر بعينه ان يضرب احدا عشرة اسواطا ولا ريب ان هذا المعنى غير مراد من الآية الشريفة
واذا تعذر المعنى الحقيقي فالمجازات متعددة والاقرب عرفا ان يجزى بالخير خيرا وبالشر شرا فيكون المعنى ان من عمل مثقال ذرة خيرا يرى جزاءه خيرا
ومن عمل مثقال ذرة شرا يرى جزاءه شرا بمعنى انه لو زنى في الدنيا زنى في الآخرة ايضا واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان قد يصدق
في صورة الاحباط والتساقط ايضا ويقال انه عمل الخير ورآه وعمل الشر ورآه الا ان المعنى الاول اقرب الى الحقيقة عرفا فتعين واذا كان كذلك فيتعارض
تلك الآية بمعناها الظاهر مع الآية المذكورة والرواية فلم يثبت المط اعني كون فعل الواجب سببا لحبط السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت الصغرى
اعني كون فعل المامور به سببا للمغفرة **فالحاصل** ان الآية الشريفة مردودة من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرائض اليومية وهي موسعات
والثاني انها معارضة بالجزء الاول من الآية المذكورة وللجزء الاخير منها بمعنى الرواية فالقول بالاحباط مط او التفصيل غير ثابت فكذا الصغرى
سلمنا الصغرى لكن غاية ما يستفاد من الآية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الآية الشريفة عموم فلا تدل على وجوب المسارعة
لجميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاما كان مطلقا ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل
وليس **فان قلت** الدليل هو الحكمة **قلنا** حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يتوقف على تواطي افراد المطلق ولا تواطي هنا لان الفرد
الشايع من المطلق اي سبب المغفرة هنا موجود وهو التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فالآية للمط ولو سلمنا

مجاز ام

ولزوم الاعلام بالجهل اولاه واصل الشغل ودفع الضرر المحتمل تنابج

المتواطي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما في الباب هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم ايضا فان تكلمت على فرض
مجيء دليل الحكمة لتفيد العموم قلنا سلمنا مجيء دليل الحكمة والعموم لكن العموم المستفاد من الحكمة في الاوامر انما هو العموم البدلي فلو الاتيان بالمأمور
به وهو المسارعة الى سبب المغفرة في ضمن اي فرد شاء لا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة وهو مخير بين افرادها
فلو اتى بواجب من الواجبات فورا واسقط العوز عما عداه ويكون ما عداه باقيا على توسعته لو اتى بواحد من الواجبات الفورية فورا بقي كل الواجبات المطلقة الباقية
للتوسعة بحالها فلم يثبت المطلوب وهو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية فلم يثبت خلاف مضافا الى ان المأمور به في الاية الشريفة هو المبادرة الى
نفس المغفرة لا اسبابها ولا يجب ايضا فيما التسبب ايضا فلا يجب المبادرة الا الى نفس المغفرة لا الى فعل المأمور به **فان قلت** لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه
فلا يتعلق به التكليف **قلنا** المقدور بواسطة مقدور ويمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهي فعل المأمور به وسائر
المستحبات وذلك كالامر باحراق الخشب عند امكان التماس في النار نعم لو قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب ثبت المطلوب ونحن لا نقول به وح لا
يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المأمور به الا من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى فعل المأمور به واجبا شرعيا بل
لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا عرضيا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمة
وان كانت واجبة شرعية فان الوجوب الشرعي لا ينافي عدم المقصودية ذاتا وغرض المستدل اثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بالوجوب
المقدمي مضافا الى ان [illegible] او حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحبات من اسباب
المغفرة ولا يجب بنفسها فضلا عن وجوب المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعتها وفاقية كالفرائض اليومية
مع ان الاية بشمولها فلا بد من صرفها عن ظاهرها اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات ويدخل الواجبات الفورية
والمطلقات او بحمل الامر على الندب باخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب لقدر المشترك فيكون بمقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات
والواجبات الموسعة [illegible] بالنسبة الى الواجبات الفورية للوجوب وبالنسبة الى المطلقات جائز الوجهين واصل اللفظ لم يستعمل الا في مطلق الطلب
الجامع مع كل [illegible] لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فرادا فان ما استقصينا الان المستحبات اكثر من الواجبات طرا والواجبات الموسعة اكثر من
المضيقات ومما [illegible] توسعته صيغة فاخراج الصنفين اخراج للاكثر **وفي الثاني** يلزم ارتكاب التجوز في صيغة الامر وتخصيص الاسباب **وفي
الثالث** يلزم مجازه بحج والحاصل ان في الاول تخصيص الاكثر وفي الاخير مجاز لا غير وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم
وعلى الثاني لا يتم [illegible] الثالث لان المطلقات التي هي محل النزاع تكون جائزة الوجهين بالنظر الى اللفظ فيتطرق في ابطال الاستدلال اذا جاء
الاحتمال مع الاجمال يسقط الاستدلال **فان قلت** لا اجمال اذ الاول ارجح من الاخيرين فان في الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف
الاول فالتخصيص الاصل في الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال **قلنا** لا نم تقديم تخصيص الاكثر على المجاز لا الندب الذي قيل
انه من المجاز الراجح فلو لم نقل بتقديم هذا المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال **فان قلت** فعلى هذا الارجح هو الاخير لانه مجاز لا بين
الاخلاف المتوسط الجامع للمجاز والتخصيص **قلنا** لا نابي من تقديم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وان
كان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لسقوط الاستدلال على الاخيرين **فان قلت** لم تقدم المجاز الندبي المستلزم للتخصيص على التخصيص
فقط اعني احتمال الاول **قلنا** ان المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المتبادر وان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لعدم استبعاد تقديم
ذلك على تخصيص الاكثر اذ غاية الامر التساوي مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للوسع والهيئة اذا
بقيت على ظاهرها وهو الوجوب مستلزمة للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يصح اطلاق المسارعة والامر بها عند قابلية
الامر للوسعة والتضيق اعني الامر المطلق فمم بل يستهجن الامر بالسرعة في مثل صيام شهر رمضان وان اطلق الامر بالصوم اولا فان مجرد احتمال المخاطب الوسعة
والضيق بعد الامر المطلق لا يشكل بعدم استهجان الامر بالمسارعة مع كون الواجب في الواقع مضيقا بل هو مستهجن فلا بد من التجوز اما في الهيئة بحملها على
الندب او في المادة بحملها على الضيق ولا ريب ان الاول اشهر فهو اولى فلا يتم الاستدلال **وفيه نظر** لان مراد المستدل ان كان اثبات الفور المقيد
فالجواب صحيح اذ لا يبقى للفور التضييقي عند اتيان المكلف بالمأمور به انه مسارع اليه فلا يقال لمن صام شهر رمضان انه مسارع اليه وان كان اثبات الفور التعددي
او في الجملة فالاستدلال صحيح اذ يسوغ ان يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه مسارع الى الحج وذلك لاجل وجوب التوسعة من جهة الاجزاء فينبغي ح كل من
المادة والهيئة بحالها فالهيئة تدل على وجوب الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء اذ لا تدل على ازيد من ذلك فلا مانع من ابقاء
كل منهما على ظاهره والحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجزاء فيحصل من العمل بظاهرهما الفور المتعدد المطلوب مضافا الى ابطال الاستدلال
لان الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان المكلف ذا ذنب فمن لا ذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم لم يجب
عليه شيء لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المأمور به لكونه على الاطلاق وعلى كل واحد
فان قلت اذا ثبت وجوب المبادرة على المذنبين ثبت وجوبها على غيرهم بالاجماع المركب قلنا الاجماع في المقام لا يكون حجة لان جهة الاجماع تعبدية
لا تعليلية حتى يمكن التمسك به لان ما ثبت من الاية هو لزوم المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب المغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء
الموضوع فلا سبب بموجود ح حتى يبادر اليه فان المتبادر من السبب هو السبب الفعلي لا بالقوة واذا كان كذلك فيمكن خرق الاجماع المركب ثم مضافا
الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك الاية للفور فلا يثبت اذ غايته اثبات المراد وان اراد اثبات المراد لم يثبت ايضا لان ذلك انما يتم اذا لم يكن معارض للاية

الشريفة

ولزوم فوات الغرض غالبا او لا وجوبيتها بعد التأمل ظاهرة فتأمل

في الفور والتراخي

الشريفة المعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغتها دالة على التوسعة وظاهرة فيها والايات الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقايل** ان يقول يرجح التأويل في ظاهر الاية بحملها على الندب وعلى الواجبات الفورية لامرة واحدة الاوامر المطلقات ظواهر عديدة لان لكل امر ظاهر او تأويل في ظاهر اولى من التأويل في ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خواص بوارد هذا الاية الشريفة عامة واذا كان النسبة عموما وخصوصا مطلقا قدم الاخص المطلق سلمنا التساوي والتساقط فيسقط الاستدلال فيتجه ايضا التوسعة كما مر الا ان يقال ان العرف يفهم ورود الاية الشريفة عند التأمل على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة ان في اوامري لابد من المبادرة والتعجيل لفهم العرف الفور في كل الاوامر المتقدمة والمتأخرة **مضافا** الى ابطال الاستدلال الحاصل الاية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للمهية من حيث هي لا للفور اذ لو كانت للفور لزم كون الاية المفيدة للفورية التأسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان يقال انه لا يرد عليه مطلقا اذ لا دليل على اولوية التأسيس من التأكيد لاثبات الوضع بمثل ذلك هذا كله **مضافا** الى ان المأمور به من المراد من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرائض ولا ريب ان نظر الفرائض الصلوات الخمس وهي بالاجماع موسعة فلا يتم الدليل **واما** وجه الاستدلال بالاية الثانية فهو ان الامر للوجوب والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاستباق الى كل خير ولا ريب ان فعل المأمور به من الخير **وفيه** ما يظهر مما مر فان الايراد السادس والثامن والتاسع يرد على تلك الاية الشريفة ايضا مع امكان ان يقال ان المتبادر من الخيرات المستحبات فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المأمور به في الواجبات المطلقة اما يجب المبادرة اليها فهو المطلوب واما لا يجب فهو باطل لان المأمور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمأمور فهو خلاف المفروض او الى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق اذ التوقيت بوقت معين وامر المكلف بعدم التأخير عن ذلك الوقت وعدم اعلام المكلف به اغراء بالجهل وهو قبيح قطعا او لا يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التأخير الى اخر زمن الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم واذا جاز التأخير الى اخر زمن الامكان يكون معناه ان الشخص مكلف بعدم تأخير الفعل عن اخر زمن الامكان والتكليف بعدم تأخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف وهو اخر زمن الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه اولا** النقض بالموسعات الثابتة توسعتها ما دام العمر كصلوة الايات فان الدليل جار فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان العقلي لا يقبل التخصيص **وثانيا** انا نختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وهو للنسبة خلاف المفروض ثم لانه لا يجوز التأخير ما دام كونه قاطعا او ظانا بالتمكن ما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال ان هذا يلزم عدم العقاب على من ظن البقاء واخر ثم فاجاءه الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو وهم لانا نسلم من الواجب هو ان يكون مما يعاقب تاركه في الجملة واما مطلقا فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن والقول بان هذا وان كان يرفع التكليف بالمحال لكنه التزام بوجوب الفور العقلي لتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه مدلول اللامر لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **مدفوع** بان جواز التأخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف اخر زمن الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمن الامكان وهو لم يعلم بجواز التأخير لا بنفس جواز التأخير فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز كما مر بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فعلى هذا يصير حاله كحال من امر يجب عليه عدم تأخير الفعل عن اخر زمن الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعله في ثاني الحال فكذلك وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت اثم فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التأخير ويحصل الامتثال معه وان ظن او اعتقد عدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان وفاجاءه الموت لاثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك في غاية ما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوب للشارع من الامر بالذات ولا كون الامر موضوعا لذلك **والحاصل** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التأخير لا حيث يجوز فان عند الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد خرج صورة يجزم بالامكان ثم فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثم ظهر الامكان فان الاجماع في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب في الاخرة على العقاب فان لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاولى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدمه ولعله بركة الظن **ورابعا** ان ما ذكره انما يصح فيما لم يعلم اخر زمن الامكان لا دائما **وفيه** انه يمكن التمسك في اتمام المطلب بالاجماع المركب الا يمكن القلب في بطلان التكليف بكل عقلي على ما زعم الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع لو لم يتم الدليل المذكور اثباته **وسادسا** انه اريد بهذا الدليل اثبات الفور المقيد لم يثبت بذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة واما انه لو اخر لم يحصل الامتثال لو اتى به بعد ذلك فلا **الثالث** ان القطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند الاتيان به فورا **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فقاهتي لا يعارض تبادر المهية من حيث هي من اللفظ المستلزم لجواز التأخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم المهية من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التأخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم المهية من حيث هي فلا يعاقب بالتأخير الى زمان فقد ان الظن بالتمكن او الظن بعدمه لفهم العرف وبناءهم وان فاجاءه الموت ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فبانضمام كون لازم المهية المستلزم لجواز التأخير مع كون بناء العرف عليه يحكم بعدم العقاب في التأخير الى الزمان المذكور وان تركه بمفاجأة الموت **وثانيا** بان ما نحن فيه ليس مجرى اصالة الاشتغال لان محلها ما اذا كان المأمور به فردان احدهما يقيني الطلب والامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بلا سورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم ايضا يسلم انه اذا اخر واتى به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التأخير

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا او تعددا ولو شك فبناء العرف على التعدد وفي الاوامر الشرعية لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون منه

في الاوامر

ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات وليس تعجيل القطع بالامتثال ايضا لازما بل هو عين الدعوى ثم نقل القطع بالامتثال لازم لا التعجيل به هذا
اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعددي واما اذا كان مذهبه الفور التقييدي لم يات هذا الجواب بل يجيء عليه جواب اخر لان الامر يدور
بين الاخصين فنحن ندعي التوسعة من جهتين وهو الضيق من جهتين ولا بد ان استحق الامر المقدم على قاعدة الاشتغال معا فلا
يتم غرضه بل لا بد له بالتوسعة من جهتين ان كان الاجماع في البين والا فبالفور التعددي عملا بالاصلين **الرابع** ان تاخير المامور به يحتمل
الضرر لاحتمال فوات القدرة وحصول الاثم ودفع الضرر المحتمل وان كان موهوما لازم كما عليه طريقة اهل العقول ولذا ترى نفسك تجتنب عن شرب
ماء اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم القوة العاقلة بذلك **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع ولا المراد به بالذات ولا
الصغرى اذ احتمال الضرر وان كان موجودا بدوا ولكنه يعدم بملاحظة ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على التوسعة ينفي احتمال
الضرر وثانيا منع لزوم التحرز عن كل ضرر محتمل بل ان كان الضرر مظنونا وجب التحرز عنه والا فان كان الاحتمال الموهوم او المشكوك مستندا
امارة كخبر الصبي ونحوه وجب التحرز ايضا والا فلا بل العقل يحكم بقبح التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كانهدام الجدران القديمة بل الاحتمالات المساوية
ايضا في بعض الموارد كما لا يخفى **الخامس** ان الامر كما مر سابقا دائر بين الاربعة الفور راسا والتعيين لجهة من الجانبين وعند الامر فقط وجواز
التاخير الى اخر زمنة الامكان والاول مطلوب والثاني خلاف الغرض والثالث اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الغرض غالبا
لانا علمنا الناس يدركهم الموت في زمان اعتقادهم التمكن وظنهم به سلمنا ولكن ظنهم اغلبهم يدركهم الموت بعد حصول الشك او الظن على العدم
المشيبين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقتدرا له بعد ذلك الاتيان بالواجب الا لقليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة
الموت كالمرض الشديد فيقطعون او يظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعده كثير منهم لا يمكنهم الامتثال بالواجب الا القليل الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد
الشك او الظن بالموت ربما لا يمكنه ايضا لكثرة ما في ذمته وضيق الوقت عنه فينجر ذلك الى فوات الواجب وهو مناف لغرض الشارع والحكيم من
اوامره ليس هو التوطين الذي هو محل الاصل في اوامره من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة او العقاب على الترك ولا يحصل شيء منهما
بعد تجويز التاخير الى اخر زمنة الامكان او الى حصول الظن بعدم التمكن او الى حصول الشك في التمكن للتقريب الذي ذكرناه فان قلت فما تقول
في الموسعات كالزلزلة ونحوها قلنا لم يثبت لنا جواز تاخيرها الى اخر زمنة الامكان او الى حصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب على
المكلف عدم التاخير بحيث يعد في العرف متهاونا بالواجب الا ان كان بمثل هذا التاخير ايضا وان ظن بالبقاء **والجواب** ان هذا الدليل مضمونه
تام ولكن غاية ما يثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التاخير الى حد التهاون وذلك غير الفور الذي
يستدل عليه الخصم **واذا علمت** بطلان ادلة الخصم **فاعلم** ان الحق ان صيغة الامر بنفسها لنفس طلب الماهية المتبادر فلا يفهم من قوله
افعل فورا الا التاسيس لا التاكيد ولا يفهم التنافي والتناقض لو قال لا تفعل موسعا **ثم اعلم** ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بعد ملاحظة
المقام من الامر والمامور والمامور به فلو امره بسفر الحج لم يكن اتيانه تاخير اسبوع مثلا بخلاف ما لو اخره سنة ولو امره باسقاء لعده بالتاخير ولو آنا ما فانه يفهم
الفورية من القرينة وهو العطش لانه لا يتعوق عادة بقوله اسقني ماء عند الحاجة اليه هكذا كما عليه بناء العرف في الموارد فالغالب ان القرائن العرفية
الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المامور به من شدة الحاجة ونحوها من القرائن الحالية او المقالية **وهل الفور**
العرفي تقييدي ام تعددي الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويظهر منها واما اذا شك فبناء العرف على التعدد مطلقا وعلى كل حال **ثم اعلم** ان
الاوامر المطلقة الشرعية هل يحمل على الفور ام لا فيه اشكال اذ القرائن العرفية غير موجودة اذ لا يعرف شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع لا لاحاجة
له اصلا فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الحاصلة من ملاحظة المقام فالحق ان يقال انا قد اثبتنا ان المتبادر من الصيغ نفسها نفس
الماهية ومقتضى ذلك جواز التاخير الى اخر زمنة الامكان ما لم يعد المكلف من كثرة التاخير من المتهاونين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى
مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر **واما الكلام** بالنسبة الى التقييدي والتعددي اذا دار الامر بينهما فهو كما مر من تقديم التعددي
ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك اللفظي وجوابه يظهر مما مر فلاحظه واستخرج **ثم اعلم** ان صاحب [illegible] قال اذا قلنا بان الامر للفور
ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق **احتج الاول** بان الامر يقتضي كون
المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك
لما وجب الاتيان به فيما بعده ثم ساق الكلام الى ان قال والتحقيق ان ذلك انما الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها
متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات الامرة
فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس عن القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا
ريب في فواته بفوت وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت
كان وايجاب المسارعة والاستباق يقتضي وجوبا اخر اقتضى بالطاعة ووجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق
كلامهم ارادة المعنى الاول فيتفرع القول بسقوط الوجوب انتهى **وفيه نظر** من وجوه يظهر بالتامل فيما اوردنا ذكره **فاعلم** ان مفاد ادلة الفور
مختلف فمنها ما يدل على وضع الامر كالسنة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر وان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي

الذي

وان قلنا بالتمكن بحكم المقدمة العقلية **أصل** في ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول الاصح ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول والاصل ومفهوم الزمان
ان كان حجة والحق عدم حجيته لكن يكفي فهم العرف في مثل صم الخميس التقييد اي كون الزمان جزء المطلوب في التمسك بالقول الثاني نه

الذي حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى ازمنة الامكان ومنها ما
يدل على الفور وان لم يكن مراد الامر من الامر وهذا قسمين شرعي كالايتين وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال ومنها ما يدل على الفور لكن
لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني او من قبيل القسمين الاخيرين كاسقني ماء معجلا اذا ظهر ذلك فالحق في القسم الاول ان الثابت
هو كون المتبادر قابلا للفور المقيد والتعددي ولا ينحصر بالاول كما زعمه صاحب لما مر من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المامور به عموم من وجه
والعام لا يدل على الخاص ونحن لم نقل بافادة الفور لم يكن لنا تعيين احدهما **واما القسم الثاني** فالحق فيه الحكم بسقوط المط الا ان الا
بنفسه يدل على طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير بحصته واجزائه فمدلول الامر التزاما هو كون الواجب موسعا بحصته واجزائه والدليل
العقلي انما نفى احد اللازمين اعني الموسعة بحصته ولم يدل على نفي الموسعة باجزائه فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله مع بقاء الحاصل من اللفظ
والعقل الماهية مطلوبة من حيث هي حتى لو امتثل لكن يجب المبادرة **فان قلت** نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم مستلزم لنفي
اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فينتفي الموسعة بحصته **قلنا** الامر ما ذكرت ذهاب المنطوق فاذا ذهب المفهوم لان المفهوم من لوازم
المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام وهو بط بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد يسقط المفهوم ايضا لان المفهوم قد فهم من المنطوق وبسببه
فاذا ذهب السبب ذهب المسبب **والحاصل** ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس واعني به من الاخير ان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم
عرفا نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ذلك في الدلائل العقلية مسلم **واما القسم الثالث** فكالقسم الثاني
مختارا ودليلا **واما القسم الرابع** فكذلك الا ان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا ولا ينضوي بالتسبيب الى هذا القسم ولو في نظر
الظاهر لا تنافي بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر من الامر التوسعة بحصته واجزائه
فيما عرضنا فيبين الدلالة اللفظية والمراد **واما القسم الخامس** المردد بين الثاني والاخيرين من الاربعة كاسقني ماء معجلا او فورا
ففيه اشكال مقتضى قاعدة اللفظ الفور التقييدي فان قوله معجلا قيد والقاعدة في القيود ان الهيئات ترد على المواد بعد تعلق القيود بالمادة ان
كان في الكلام هيئة ومادة كما في قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب فلا تناقض في الكلام ايضا لان الافضلية التي هي مقتضى
هيئة اعلم انما وردت على مادته بعد ما قيدت المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها الى المادة بالطب في الجزء الثاني
فلا يلزم كون زيد فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاد هيئة اسقني اعني طلب السقي
على مادته بعد تعلق القيد اعني التعجيل على المادة فيصير المعنى ان السقي المعجل مطلوب منك وهذا هو معنى التقييد ويمكن التفصي عن هذا الاشكال
بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي فلو خالف فهم العرف طرحناها فها هنا لا بد من الرجوع الى العرف فان فهموا التقييد فهو
المتبع وان فهموا التعدد بالمطلوب فكذلك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فيتوقف ويرجع الى الاصل في الدوران ولكن الظ ان فهم العرف في
اللفظ في الغالب الفور التعددي اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه يرد على صاحب الفور **الاول** انه قال تمسكهم بالادلة الدالة على كون نفس الصيغة
للفور وهو لا يكون فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه وكونه محتملا لا يستلزم كون المامور به
مقيدا لما مر من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المامور به عموم من وجه **الثاني** انه قال بان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس
الصيغة هو الايتان وان الاكثر انما هو من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وانت خبير بان مدلولها ارادة الفور ما سوى الايتين ولا بعض فيهما
كالدليل العقلي الذي ذكره في كتابه اعني انه لو جاز التاخير لجاز الى اخره **الثالث** انه قال لو دل الدليل على اثبات المراد لكان الفور تعدديا لتعدد الدال
وانت خبير بان فهم الفور من الخارج لا يستلزم كون الامر تعدديا كما ان فهم الفور من اسقني ماء من قرينة العطش لا من اللفظ ومع ذلك الفور
فيه تقييدي فمطلق فهم الفور من الخارج لا يستلزم تعدد الطلب **ضابطة** اختلفوا في انه لو دل دليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم
الايتان بذلك الواجب بعد خروج الوقت اذا لم يات به المكلف في الوقت وان لم يرد دليل اخر على لزوم ذلك ام لا بد من التوقف حتى يرد دليل على
لزوم الايتان بعد خروج الوقت ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل اخر على لزوم الايتان به خارجا او عدم لزومه فهو خارج عن البحث **ومحل الكلام**
انما هو في صورة الشك فقيل بان القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بان الاصل بعد خروج الوقت البراءة
عن التكليف بالقضاء فيتوقف الى مجيء الدليل على القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس مثلا عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة
والفرق بين الدليلين انه لو دل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضا لظاهر اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول
الاول بوجوه **الاول** ان المتعبدات التي منها الموقتات المطلوب فيها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كالوفاء العبدة
الكوز واسقني ماء فلو اتى بغير هذا الكوز من الظروف فالمتعارف امتثل ايضا والاوامر الشرعية كذلك التبادر **الثاني** ان الاوامر المقيدة بالاوقات
الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب فلا يزال الايتان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه **الثالث** انه لو انا لا نعلم ان التكليف تقييدي او تعددي
فعند الشك في بقاء الامر يستصحب بقاءه **الرابع** انه لو تاملنا انه ليس بتعددي وان الظ تحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف الواحد تقييدي ام ذكر
الوقت من باب تعيين احد الافراد فعلى الاول المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخير ليس الوقت جزء المطلوب بل لا بد من الايتان في اي وقت كان فعند
الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر **الخامس** انا سلمنا انه تقييدي ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان فذهاب الوقت الخاص لا يستلزم ذهاب الامر العام بالماهية **السادس** انا سلمنا انه تقييدي ولكن

فان المتبادر من مثل صم الخميس كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب وان الاصل مع الشك في التقييد والتعدد هو الاخير لان
الاصل مع الشك في كون الوقت جزء تمام المراد هو الاخير وبان انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد ولو بحكم الاصل مع الشك فيه او بقوله الميسور لا يسقط
بالمعسور او بالاستقراء وبعض ما ذكر في الخامس ثم يمكن ان يقال فيما ورد الامر بقضائه في بعض الاحوال تنبيه

لا نسلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام لان كان الاول انتفى الامر وان كان الثاني بقي الامر عند الشك في البقاء يستصحب **السابع**
قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم **الثامن** الاستقراء لان اغلب الموقتات ورد
الامر بها بعد مضي الوقت ايضا فيلحق المشكوك بالغالب هذا **والمختار** انه هو القضاء بالفرض الجديد لما مر في اخر الضابطة السابقة من القاعدة
اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان في صم الخميس مثلا يرد الماهية على المادة بعد تقييدها بالهيئة المذكورة في الكلام ولازم ذلك كون
الامر مقيدا به ويفهم العرف مطابقه ايضا نعم لو علمنا في مقام بكون المصلحة المقصودة في الماهية بنفسه متحققة وان خصوص الوقت مطلوب اخر ومن باب ذكر
احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك ح وعدم اعتنائه بظاهر اللفظ وفيما علمنا بمطلوبية الهيئة مطلقا حكمنا بتعدد المطلوب وفيما شككنا وفقد القرائن
اتبعنا ظاهر اللفظ المفيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييدا ومع ذلك لا ندعي ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل
الوارد على الوجوب بعد الوقت كما يدعيه القائل بحجية مفهوم الزمان لانا لا نقول بحجيته بل ندعي ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءا من
هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب فبعد خروج الوقت فهذا الخطاب ساكت عن الاتيان بالماهية بعد نفيا واثباتا لانتفاء موضوع الخطاب بعد
خروج الوقت فلو دل دليل على وجوب الماهية بعد الوقت لم يكن معارضا مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم**
ان الدليل الاول على تبعية القضاء للاداء فاسد اولا بان المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب ذكر احد الافراد وثانيا بانا لو تنزلنا عن ادعاء
كونه تقييدا لكن نقول ان العرف المتبع عقلائهم على ان في التاخير اثما وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وافضلها
بل لا بد اما ان يكون تقييدا او تعددا مطلوبيا وثالثا بانه منقوض بالاجماع على حصول الاثم في التاخير **وكذا الثاني** اولا بان المتبادر
هو التقييد لا تعدد المطلوب كما قلنا **وثانيا** بانه يكون الفعل على ذلك اي على فهم تعدد المطلوب اداء في الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالماهية على
هذا مطلق غير مشروط بوقت وقد اتى بها المكلف وانما الفائت وقت الامر الاخر كما في الفور بالنسبة الى التاخير عن اول وقتها كالحج فلا يبقى للفعل بعد
اول وقتها الامكان امر قضاء وهذا الايراد يتوجه على الدليل الاول ايضا الا ان يقول الخصم لا مشاحة في الاصطلاح فان اصطلاحهم انعقد على
تسمية ما وقت بوقت اداء في الوقت وقضاء بعده بخلاف ما اذا امر فيه بطلب التعجيل من غير تعيين وقت فلا يرد هذا الايراد على الدليل الثاني وكذا
والثالث فاسد اولا بانا نعلم بالتبادر انه تقييد ولا شك لنا في ذلك وثانيا بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجري هنا اذ المستصحب ان كان
هو الامر المقيد فقد ذهب قطعا وان كان الامر المطلق بالماهية من حيث هي فمشكوك ابتداء **وكذا الرابع** لان الشك في وجوده بعد ما ذكرنا
من كون الامر تقييدا وابطال احتمال كون ذكر الوقت من باب التعدد فان في التاخير اثما بالوفاق نعم لو كان ذلك مشكوكا يجري الاستصحاب لدوران
الامر بين المتباينين لا الاقل والاكثر **وكذا الخامس** لان المراد منه ان كان ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو في ضمن غير هذا
الاخص فهو مسلم وان كان ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو موجود في ضمن هذا الاخص فهو بديهي البطلان فان انتفاء
الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان في ضمن الانسان وما نحن فيه من الاخير فان العام المامور به هو العام الموجود في ضمن المقيد الخصوص
فينتفي المقيد بانتفاء القيد فلا يمكن ان يقال انه اعم ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ولا انه اذا شك فيه فيستصحب اذ لا شيء ح يستصحب
حين الشك لان المستصحب ان كان هو العام في ضمن الخاص المامور به فقد انتفى قطعا وان كان مطلق العام حتى في ضمن غير ذلك المقيد
فهو لا ولم يكن مشكوكا ومن ذلك ظهر فساد **السادس** فان الشك ولا ممنوع بعد التسليم الاستصحاب غير جار **وكذا السابع** فاسد
لان قوله الميسور لا يسقط بالمعسور لا ينصرف الى المركبات الاعتبارية التي نحن فيها بل ينصرف الى المركبات الخارجية العرفية كالصلوة او الى العموم
كصيام شهر رمضان لان الوقت اذا خرج لم يمكن الاتيان بشيء من جزئي المامور به المقيد بالوقت كما عرفت اذ المفروض ان الخاص قد انتفى وان
العام الموجود في ضمنه انتفى بانتفائه فقد عسر المامور به بكل اجزائه ولم يبق ميسور اصلا ولا يدرك شيء من اجزائه واما العام في ضمن غير هذا
الخاص فلم يعلم تعلق الامر به اولا اصلا فلا يمكن حمل الروايات على انها انه ينبغي ظاهر لفظ لا يسقط اذ السقوط وعدمه فرع الثبوت اولا والتكليف
بالعام المطلق لم يثبت بل هو مشكوك اولا ولا خلاف متيقن ولا فرق فيما ذكر من الجواب بين حمل الخبر على الانشاء بمعنى انه يلزم على المكلف عند سقوط
الميسور بالمعسور قلنا انه خبر معنى كما هو خبر لفظا واضمرنا لفظ الحكم حذرا من لزوم الكذب فيصير المعنى انه لا يسقط حكم الميسور بسقوط حكم المعسور فهذان
الجوابان يجريان في الخبرين الاخيرين ايضا واما تمسكهم بالاستقراء فقد يقال انه لو تم لكان دليلا اخر على لزوم القضاء ويكون بفرض جديد اذ الكلام
انما هو في بقاء الفرض الاول وعدمه ويجري هذا الجواب في التمسك بالاخبار المتقدمة ايضا ولكن هذا الجواب وان كان صحيحا في مقام الرد لكنه لا يتم
اذ الثمرة في النزاع انما تظهر عند الشك في وجوب القضاء اذا لم يرد دليل خاص على احد الطرفين والاخبار والاستقراء لو تما لدلا على مطلوب الخصم
وهو وجوب القضاء عند الشك وعدم الحاجة الى الدليل الخاص على وجوبه فيبطل ثمرة **القول** بالفرض الجديد وهو الحكم بعدم القضاء الى ان
يرد عليه دليل خاص فالجواب المتم احد الامرين اما نفي وجود الغلبة والاستقراء واما نفي اعتباره على فرض وجوده لكن الاخير لا يمكننا لانا
نقول باعتباره من حيث هو نعم لو قال احد بكون القضاء بفرض جديد من باب مفهوم الزمان لا يمكنه منع اعتبار الاستقراء لكونه معارضا مع
القوي هو مفهوم الزمان لكن ضعيف لا نقول بحجية مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده
لانه مقدم على الاصل فانحصر طريقنا في منع وجود الاستقراء اي الغلبة المفيدة للظن **فنقول** لا غلبة في المقام يعتد بها بحيث يفيد الظن
لان ... ان النص من الاوامر الموقتة وان كان نفس التقييد لكن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت في بعض الاحيان كصوم النسيان

تنبيه في تبعية القضاء للاداء

في ان القضاء بفرض جديد او بالامر الاول

ولم يرد علم قضائها اصلا ان العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب فيرجع الى صور الثلث من افراد هذا القسم

اصل في مقدمة الواجب

هل الامر بشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات مطلقا ام لا مطلقا ام يقتضي في السبب خاصة ام في الشرط الشرعي خاصة ام الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وجوه
اعلم ان الواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء ينقسم الى مطلق ومن حيث تعلقه

يحمل الامر الاول على تعدد المطلوب فان الامر بالقضاء انما هو لتدارك الامر الاول بحيث لو ان المكلف فوته في الوقت لم يات الامر به ثانيا لان الامر ثانيا امر مستقل وفرض جديد لا دخل له بالامر الاول فيفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر كان تعدد المطلوب ويكشف عن كون الماهية في الامر الاول مطلوبة من حيث هي وكان لخصوصية الوقت مصلحة زائدة فلو قال صم الجمعة ثم قال لعبده صم الخميس فقال المولى صم اليوم الاخر اذا تركت او نسيت صوم يوم الخميس لفهم العبد ان المطلوب في صوم الخميس كان هو الصوم من حيث هو وان الوقت كان مطلوبا اخر وان كان الظاهر من هذا الكلام قبل امره بالقضاء هو التقييد لا تعدد المطلوب لكن هذا يصير قرينة كاشفة عن ارادة تعدد المطلوب من الامر الاول بل العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب بالنسبة الى سائر احوال ترك يوم الخميس كترك جبرا وللتوانى او النسيان او السكر وغيرها فيفهم من مجيء الامر بالقضاء ولو في حالة واحدة وهي النسيان كون الامر تعدد المطلوب بالنسبة الى جميع الاحوال ويبنى عليه وان امكن عقلا كون الامر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييديا وبالنسبة الى البعض الاخر تعدديا **فنقول** ح ان اكثر الموقتات كالفرائض اليومية والصوم قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت ولو في حالة واحدة فيكشف العرف عن كون الامر الاول في تلك الواجبات تعدد المطلوبيا بالنسبة الى كل احوال ترك تلك الموقتات لفهم العرف كما مر فيثبت بذلك كون اكثر الموقتات تعدد المطلوبيا بالنسبة الى جميع احوال الترك لها ويتم الامر في القليل من الموقتات التي لم يات الامر بقضائها في شيء من الحالات بالاستقراء فيحكم بكون كل الموقتات تعدد المطلوبيا الى ان يثبت خلافه والفرق بين هذا الاستقراء وسابقه انه لم يتعد بالاستقراء هنا الا الى الموقتات القليلة التي لم يات الامر بقضائها في شيء من الحالات وفي الاستقراء السابق تعدينا بالاستقراء الى تلك الموقتات القليلة والى سائر احوال الموقتات الاخر التي ورد الامر بالقضاء فيها في بعض حالات الترك وفي بعض فلما نعم ان يمنع الاستقراء السابق بان سائر الاحوال التي لم يرد فيها الامر بالقضاء من الموقتات الكثيرة ومع الاوامر القليلة التي لم يرد فيها الامر بالقضاء اصلا لو لم يكن اكثر من الاحوال التي ورد الامر بالقضاء فيها الكثير في الموقتات الكثيرة لم يكن اقل فكيف يتمسك بالاستقراء بخلافه في الاستقراء الاخير فانا اثبتنا فيه كون الموقتات الكثيرة بكل احوالها تعدد المطلوبيا لفهم العرف وتعدينا بالاستقراء الى الموقتات القليلة فالاستقراء الثاني تام لا الاول يجاب عنه بان هذا صحيح لو لم يكن لفهم العرف معارض في بعض الموقتات امر بالقضاء في بعض حولها ونفى القضاء في بعض احوالها الاخر كما ان اهل العرف يفهمون التعدد من الحالة التي امر بقضائها كذا يفهمون التقييد من الحالة التي ورد الدليل على عدم قضائها فيتعارضان فيبقى ما لا نص فيه من الحالات مشكوكا ابقاء فيتوقف حتى يجيء فرض جديد فيجب وورود الامر بالقضاء في اكثر الموقتات لا يتم المطلوب وان صح فهم العرف واما الحكم بالتعدد في صورة مجيء الامر بالقضاء في بعض الاحوال الاخر فهو معارض بصورة نفي القضاء فيها في بعض الاحوال اي باثبات امر بقضاء ولو في بعض الاحوال فالتحقيق ان اقسام الموقتات اما لم يجيء فيه دليل مطلقا لا على القضاء ولو في بعض الاحوال ولا على عدمه كلية واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاحوال او لا على عدمه كلية واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاخر واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال ولم يجيء دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال ثم يجيء دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقفنا عند الشك الى ان يجيء فرض جديد لما مر من ان المتبادر التقييد التسليم عن المعارض وان كان القسم الثاني توقفنا ايضا في محل لم يرد دليل على احد الطرفين الى ان يجيء فرض جديد لتعارضهما وتساقطهما فيبقى التقييد من الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالتوقف الى ان يجيء فرض جديد بطريق اولى واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف فثلثة من الصور يحكم فيها بالفرض الجديد في واحدة منها بالفرض الاول فلم يثبت الاستقراء هنا انا لم يكن اجماع في البين على عدم الفرق بين الصور والحق ايضا معه **ضابطة** هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات ام لا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تقسيم الواجب بالتقسيمات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء مقيد وليس المراد من الشيء المنفي في تعريف المطلق لعموم الشيء الخارجي حتى لا يتوقف وجوبه على وجود شيء من الاشياء اذ لا اقل من توقفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالاضافة الى المقدمات فالواجب بالنسبة الى المقدمة التي لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشيء في التعريف هو الشيء المفروض والموجود الذي لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيهما** ان الاول مخدوش طردا بدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا وعدما كالصلاة بالنسبة الى حركة الاصبع **والثاني** مخدوش عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور اي الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا **بيان** ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فان وجوده موقوف على الامكان العقلي الحاصل بغير الاستطاعة ايضا لا على الاستطاعة الشرعية فالاستطاعة العقلية مقدمة لوجود الحج كالحاج متسكعا فوجوب الحج لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية بل يتوقف على شيء اخر لا يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده بل يتوقف وجوبه على الاستطاعة الشرعية التي لا يتوقف عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا قطعا فظهر عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فانه لا يصدق على الصلاة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انها واجب مطلق بالنسبة

وان تعلق به الخطاب ذا الامر اصالة فاصلي والا فتبعي تاتج

بينهما وجه عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع في الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان يقال ان التعريف يصدق عليها
بطريق السالبة بانتفاء الموضوع لكن السلب بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه في التعاريف الا بالقرينة او يقال ان الكلام في تقسيم الواجب بالنسبة الى مقدماته الى
المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة اصلا فان قلت ينتقض بالحج فاسد اذ الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجوب الواجب الحج فوجوب الحج يتوقف
عليها فلا يصدق عليه تعريف المطلق لان الحج الواجب ما يتوقف عليه وجوده قلنا المقدمة اما مقدمة الوجود صرفا كالطهارة للصلوة فان الصلوة
يجب بدونها ولا تصح بدونها لان المراد من مقدمة الوجود ما يقابل مقدمة الوجوب سواء كان مقدمة لوجود ذات العبادة او لصحتها او للعلم بها واما
مقدمة الوجوب صرفا كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم به يتوقف عليها بل
وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهي سبب علة للوجوب ليس الا وقد يجتمعان في محل كالامكان العقلي للعبادة فح نقول ان قولهم في تعريف المطلق
ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا في المقيد اريد بما يتوقف عليه وجوده الوجود كالاستطاعة للحج الواجب فهو بناء اذ يصير المعنى
ح المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوبه وجوبه فانه انكار للبديهي وفي المقيد يصير اظهار البديهي فلا بد ان يكون المراد احد الامرين
اعني ما يتوقف عليه ذات الواجب او ما يتوقف عليه الذات الموصوفة بالصفة التي هي الوجوب بما كان لا يتم رفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة
الى الحج عن القسمين فان مثال الاول الطهارة للصلوة ومثال الثاني الامكان **وينقسم** تارة الى النفسي وهو ما يكون الامر به من جهة الامر بغيره
بحيث لو لم يرد الامر به الا الاول لم يؤمر به ايضا والى الغيري وهو ما يقابله وانما قيدنا التعريف في الاول لئلا يكون الامر به لا من جهة الامر بالغير لئلا
يتوهم ان الواجب النفسي ما يكون الغرض من الامر به هو نفسه لا لاجل تحصيل الغير وكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا في نفسه لا
لاجل الوصول الى شيء اخر فان الوجوب النفسي لا ينافي كون الغرض منه شيئا اخر ولم يكن هو غاية الغايات كالصلوة مثلا فانها واجبة ولعل الغرض
من الامر بها الانتهاء الى الله وكذا التقرب لعل الغرض منه الفوز بالسعادة والحاصل ان كون الشيء واجبا نفسيا لا يستلزم كونه غاية الغايات
وعدم كون الغرض منه تحصيل شيء اخر بل المدار ان لا يكون الامر به لاجل الامر بغيره لا ان لا يكون الغرض منه الوصول الى شيء اخر واما
الواجب الغيري فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسا ايضا فان المشهور انه واجب غيري لا غير وقيل بكونه نفسيا
وغيريا بالحيثيتين واما القول بالنفسي فقط فلم يذهب اليه احد **والثمرة** في كونه نفسيا ايضا ان القائل بكونه نفسيا يقول يجب الوضوء بمجرد
عروض السبب الموجب من الحدث وانه يجب الصلوة بعد تكنه واجب موسع يجوز له التأخير فلو علم بضيق الوقت كالموت قبل وقت الصلوة لزم عليه
الوضوء ان امكن وان علم بعدم امكان الصلوة وقيل بوجوبه نفسا لكن بعد دخول وجوب الغير فلو دخل وقت الصلوة وجب الوضوء نفسا ايضا ويترتب
الثمرة واما القائل بالغيرية فقط فلا يوجب الوضوء بمجرد طرو السبب بل يشترط في وجوبه عنده دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول
بوجوبه ايضا بمجرد طرو السبب لان الوجوب الغيري لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لزم ذلك رتبة الا ترى ان الواجب المضيق لا بد من
الاتيان ببعض مقدماته قبل الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيري ويجب مقدما على دخول الوقت واذا لم تكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث
الزمان فالوضوء واجب غيري بمجرد عروض الحدث لاطلاق الامر به بطرو سببه من دون تقييد بدخول الوقت وهل الواجب الغيري بالمعنى الاول
داخل في الواجب ام لا يحتمل الاول اذ الواجب المقيد المشروط ما قيد وجوبه بشيء وهذا داخل فيه بل هو داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ الوجوب الغيري
مشروط بوجوب الغير او كرتبته وان لم يكن كذلك زمانا فكل غيري مشروط والنسبة بين الواجب النفسي والغيري عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء
على القول الذي حكيناه ومادة الافتراق الصلوة والوضوء على القول المشهور **وينقسم** تارة الى التعبدي وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة
والى التوصلي وهو ما وجب لاجل التوصل الى الغير وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب تعبديا بل وان لم يكن المامور به محبوبا واما في الغيري
فيمكن ان يكون الواجب محبوبا كالوضوء ونحوه بخلاف التوصلي مثاله كالتطهير عن الخبث فان ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يجزي
ولو اتفق حصوله بفعل غير المكلف وفعل المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شيء واحد تعبديا و
توصليا من جهتين كسقي المولى الماء المامور به فانه لو اتى به الغير قبل المامور سقط عنه لكون الغرض تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة
توصلي لكن لو باشره المامور به الاتيان بقصد امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لذمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو
من الاتيان ايضا لكنه معاقب على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدي والتوصلي عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكر ومادتا الافتراق
واضحتان واما النسبة بين الواجب النفسي والتعبدي فكذلك لصدقهما على الصلوة وصدق الاول فقط على السقي المامور به اذا صرح المولى بعدم وجوب
قصد القربة فانه نفسي اذ ليس الامر به لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وصدق الثاني فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة
وارتباط حصول جهة التوصل منه بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسي والتوصلي كالسابق لصدقهما على السقي المامور به اذا ارتبطت الجهتان
كما مر فان الامر توصلي ونفسي ومادتا الافتراق الصلوة وغسل الثوب وبين الغيري والتعبدي عموم من وجه لصدقهما على الوضوء لان الامر به مسبب عن
الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة وصدق الاول فقط على غسل الثوبان فرضنا كونه محبوبا ولو في الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وصدق الثاني فقط
على الصلوة وبين الغيري والتوصلي عموم مطلقا اذ كل ما كان غيريا ففيه جهة توصل لا محالة فكل غيري توصلي وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا
فرض خلوه عن المحبوبية وكالسقي فانه نفسي من جهة وتوصلي من اخرى كما مر **وينقسم** تارة الى الاصلي وهو ما تعلق به الامر في الخطاب اصالة كالصلوة
والى التبعي وهو ما تعلق به الخطاب تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء اخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد من خطابه

بعقا خلاء

وقد ينقسم ايضاً الى الشرطي وغيره وفي تفسيره وجهان وعليك بملاحظة النسبة

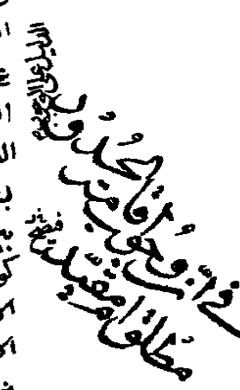
بتعلق من خطاب نفسي المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصلياً بحيث تعلق الخطاب بها اصلاً او فهم من اللفظ التزاماً انها
او من العقل المستقل من دون ملاحظة خطاب نفسي المقدمة وقد يجتمع الجهتان في واحد كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب به بنفسه
في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها بل هو واجب غيري ايضاً فلا مانع من اجتماع الجهات وظهر مما
ذكرنا ان النسبة بين القسمين عموم من وجه لتصادقهما على الوضوء وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على المقدمة الغير المتعلق بها الخطاب
اصلاً **و** النسبة بين التعبدي والاصلي عموم مطلق فان كل تعبدي اصلي ولا عكس كغسل الثوب فبين التوصلي والاصلي عموم من وجه ما
الاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلي مقدمات الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلاً التي هي توصليات صرفة وهذا المثال بناء
على ما تقرر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلي الصلوة وبين النفسي والاصلي عموم مطلق فكل نفسي اصلي ولا عكس كغسل الثوب في الوضوء
وبين الغيري والاصلي كذلك فكل غيري اصلي ولا عكس كالصلوة وبين النفسي والتبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسي ايضاً
مع القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري
والتبعي عموم من وجه ايضاً لتصادقهما في الوضوء وصدق الاول فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه
لتصادقهما في الوضوء وصدق الاول فقط على مقدمة الواجب اذا قلنا بوجوب المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثاني فقط على مقدمة الواجب الغير المتعلق بها الخطاب
اصلاً لا لفظاً ولا عقلاً وبين التعبدي والتبعي عموم من وجه يجتمعان في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الا تبعاً
والاول فقط كالصلوة والثاني فقط كمقدمة الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلاً مع قولنا بعدم وجوب المقدمة الا تبعاً وبين التوصلي والتبعي عموم مطلق فكل
تبعي توصلي وان كان من جهة اخرى من التعبدية والتوصلية كالوضوء فانه واجب تعبدي وتوصلي وتبعي بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هي الا تبعاً
اما جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه واما التوصلية فواضحة واما التبعية فللامر بالصلوة المستلزم للامر به تبعاً وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفى جهة
التبعية واما التوصلي فقط فكالوضوء على القول بوجوب المقدمة وعليك باستخراج سائر النسب **و ينقسم** تارة الى الشرطي وغيره وقد يتوهم
ان هذا الاصطلاح مستحدث من متأخري المتأخرين وليس كذلك فقد حكى عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك تسمية بعض الواجبات بالشرطي فليس
مستحدثاً من متأخري المتأخرين ولكن في تحقيق المراد من الواجب الشرطي اشكال فلنمثل بعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه **فاعلم** انهم اختلفوا
في انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة بعد اتفاقهم على انفعاله بالتغير فقيل بالعدم واستحباب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال
وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبداً للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال فلو استعمله قبل النزح وصلى اثم اذا كان الاستعمال عمداً ولا شيء
عليه في السهو وصلوته صحيحة على التقديرين واما اذا قلنا بالانفعال فيبطل الصلوة عمداً وسهواً ومقتضى ذلك جواز اشتراط الاستعمال بالنزح لا انه
يجب النزح وان لم يرد الاستعمال فلو لم ينزح البئر بغير استعمال لم يكن شيء عليه اتفاقاً لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجباً
شرطياً وايضاً قالوا الوضوء واجب شرطي للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذان والاقامة **واورد** عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجباً فكيف يكون
شرطه واجباً واجيب بان الوضوء ليس واجباً لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ حرم عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو على الفعل
الحرام لا لترك الواجب الذي هو الوضوء اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المتصور امران احدهما كون الواجب الشرطي كالوضوء والنزح واجباً وكان العقاب على
تركهما لا على استعمال الماء او فعل الصلوة المستحبة والاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب
لفعل الحرام وهو فعل المشروط بدون شرطه **و مرجع** الامرين الى ان الوضوء والنزح هل هما واجبان مشروطان بارادة الفعل الآخر الذي هو استعمال
الماء مثلاً او الصلوة المندوبة ام هما ليسا بواجبين اصلاً بل شرطان لجواز الفعل الآخر اي الاستعمال مثلاً فانه يحرم بدون الشرط **و تظهر الثمرة**
فيما لو توضأ او اغتسل مثلاً بماء البئر الملاقي للنجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح تعبداً وبعدم الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحاً
لانه انما ترك الواجب وهو النزح واثم من جهته والوضوء فعل جائز فهو صحيح وكذا الغسل وان كان المراد الثاني فسد الوضوء والغسل لكونهما حراماً
والنهي مفسد للعبادة فهل مرادهم من الواجب الشرطي اي المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على ترك نفس الشيء
فالوضوء اذا كان واجباً شرطياً للصلوة المندوبة فلازمه ان العقاب على ترك الوضوء لا على فعل المشروط فمعنى الواجب الشرطي ان الشيء واجب عند
وجود شرطه كالنزح عند ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط **و يظهر** من لفظ
الشرط المعنى الثاني فانه على الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بكون الشيء واجباً مشروطاً واما على الثاني فينبغي على خلاف المصطلح ان الواجب شرطي
اي هو شرط للغير فالوضوء واجب شرطي اي شرط لحصول الغير وهو جواز صلوة النافلة وهكذا والظاهر من بعض العبائر ايضاً ارادة الاخير واذا طال الواجب
الشرطي ظهر ما يقابله ايضاً فلاحظ وتامل **المقدمة الثانية** اعلم ان ذات الامر او الواجب بين الاطلاق والتقييد فالاصل فيه بالنسبة
الى الموارد متفاوت فان الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلاني
وقد يلاحظان بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع باطلاق الوجوب بالنسبة
اليها فالشك انما هو في اطلاق الواجب وتقييده لا في اطلاق الوجوب وتقييده وعلى التقديرين اما ان يكون الشيء الواجب المشكوك اطلاقه وتقييده وجوده وعدمه
وجوبه واجباً نفسياً كالحج المتعلق بنفسه واصل وجوبه بالاجماع مثلاً مع انا لنشك في ان وجوبه مقيد بالاستطاعة بحيث يرجع على الكفاية بتكلفها استطاعة
الذهاب والاياب فلا نعلم ان الحج واجب على المستطيع بغير الرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بنحو الرجوع على الكفاية

في تقسيم الواجب

واستخراج مقتضى الاصول اللفظية والعلمية في صور الدوران بين تلك الاقسام نتيجة

في تاسيس الاصل

فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب الغيري الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو علمنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لاجل الامر بشيء آخر هو واجب نفسا وهو تحصيل الاحكام الشرعية علما ايضا بان وجوب تحصيل الاحكام الشرعية مطلق وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم الذي هو واجب غيري ثابت وجوبه بالدليل اللبي هل هو مقيد بصورة الاطلاع بالاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص بل جاز له تقليد غيره ام هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق فيجب عليه الفحص فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه لبا وتقييده وهذا الاخير قسمان لان الدليل على ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة اما لفظي او لبي اذا عرفت تلك الاقسام **فاعلم** ان الاصل **في الصورة الاولى** التقييد لاصل البراءة لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية **وفي الصورة الثانية** الاصل تقييد الوجوب الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان اطلاق الامر اللفظي بتحصيل المقدمة وهو تحصيل الاحكام يقتضي عدم اشتراط الاعلم مطلقا اطلع عليه ام لا وانما قيدنا اطلاقه بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لانها القدر المتيقن من الدليل اللبي الموجب لاشتراط الاعلم واما في صورة عدم الاطلاع عليه فالدليل اللبي غير موجود بالفرض فاطلاق الدليل اللفظي الدال على وجوب تحصيل الاحكام سليم عن المعارض فينفي اشتراط الاعلمية حينئذ من كثرة التقييد في اطلاق اللفظ واما اصل الاشتغال فلا يكافؤ اطلاق اللفظ **وفي الصورة الثالثة** الاصل كون وجوب الواجب الغيري مطلقا لا مقيدا بصورة الاطلاع بالاعلم مثلا للسلامة اصل الاشتغال عن المعارض لكون كل من دليل المقدمة وذي المقدمة لبيا ولو شككنا في تلك الصورة بين كون الواجب نفسيا ام غيريا فمقتضى الاصل النفسية لا الغيرية فيكون الشك في الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجوب الثابت بالدليل اللبي مع الشك في ان الواجب غيري ام نفسي كان نعلم وجوب الطهارة بدليل لبي ولم نعلم وجوبها نفسيا ام غيريا مسببا عن الامر بالصلوة وشككنا مع ذلك في ان وجوبها مطلق بالنسبة الى الماء وعدمه ام مقيد بصورة وجدان الماء من غير فحص الخ ان يكون الدليل الدال على وجوب ذلك الغير الذي يحتمل كون المشكوك مقدمة له واجبا غيريا لاجله وبالنسبة اليه كالصلوة لبيا ايضا كدليل هذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته واطلاقه وتقييده فنحكم بكون هذا الواجب المشكوك كالطهارة مثلا مطلقا فلا يشترط في وجوبها وجدان الماء بغير فحص بل يجب عليه الفحص لتحصيل الماء ونحكم ايضا بكونه غيريا ومقدمة للواجب الآخر الذي يحتمل كون هذا مقدمة له لا واجبا نفسيا اما الاخير فلاصل البراءة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلوة معا فان الصلوة وجوبها نفسي بالفرض والطهارة ايضا لو كان وجوبها نفسيا تعدد العقاب ولو كان غيريا ومقدمة للصلوة لم يكن الا عقاب واحد على ترك ذي المقدمة والاصل يقتضي وحدة العقاب مضافا الى اصالة الاشتغال لانه لا يحصل القطع بامتثال الصلوة الا اذا كانت مع الطهارة لاحتمال كونها مقدمة لها فبهذين الاصلين نحكم بالغيرية وبه يثبت اطلاق وجوب الطهارة بالنسبة الى الفحص وعدمه مثلا باصل الاشتغال ايضا لرجوع الشك الى الشك في صحة الصلوة بلا طهارة ام لا وان كان لفظيا حكمنا بكون الواجب هو الطهارة مثلا المشكوك نفسيتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسيا لاطلاق الامر بذلك الشيء المحتمل كون الطهارة مقدمة له اذ في تقييدها بها المقدمة على اصل الاشتغال والبراءة المقدمة ومقيدا لاصل البراءة عن الوجوب عند فقد ذلك الشيء الذي يحتمل كونه شرطا للوجوب هذا كله اذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده وكان الدليل على الوجوب لبيا واما اذا كان لفظيا فالحق الحكم باطلاق الوجوب كما عليه المعظم وتحقيقه يقتضي ذكر امور **الاول** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافا للسيد لوجوه منها ان المتبادر من الامر المعري عن القرائن هو الاطلاق سواء مادة الامر او صيغته فلو قال اشتر اللحم فهم منه الوجوب المطلق لغير المقيد بورود الضيف مثلا فالتبادر علامة الحقيقة في الاطلاق وتبادر الغير علامة المجاز في غيره ومنها عدم استحقاق المامور الذم في فعل المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاقه الذم في التاخير وترك المامور به معتذرا بانه يحتمل كون الواجب مشروطا بشرط لم يحصل بعد فهذا يكشف عن كون وضع الامر للاطلاق وعن كون الاطلاق متبادرا لعامة اهل اللسان وانما نعلم بالتبادر بلا واسطة فالفرق بين الدليلين واضح ومنها صحة سلب الواجب عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه فيجوز ان يقال قبل تحقق الاستطاعة للشخص ان الحج لا يجب عليه واذا ثبت كون المادة اي لفظ الوجوب يقتضي صحة السلب حقيقة في الوجوب المطلق لا غير ثم كون الصيغة حقيقة فيه ايضا بالاجماع المركب يظهر من السيد الاشتراك فلا نسلم التوقف حتى يظهر الاطلاق والتقييد من الخارج ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة وجوابه انه اعم منها كما تقرر مضافا الى ان الدليل الاجتهادي هنا قام على كونه حقيقة في الاطلاق فلم يبق مورد لاصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا هذا الدليل ايضا **الثاني** اعلم ان السيد بنى على مختاره هذا اي اشتراك الامر لفظا بين الاطلاق والتقييد ابطال استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام المبين للاحكام على الرعية وتقصير استدلالهم على ان اقامة الحدود واجبة على الرعية واقامتها موقوفة على وجود الامام ولكن الشك في ان وجوب اقامة الحدود موقوف على وجود الامام كان وجوبها موقوفا على وجود الامام حتى تكون واجبة مقيدة ويكون وجوبها مقيدا به او مطلق بمعنى ان اقامة الحدود واجبة مطلقا وجد الامام ام لا ولكن وجودها موقوف على وجود الامام وعلى الاخير لا بد على الرعية نصب الامام لفرض كون وجوبها مطلقا ووجودها مشروطا بوجود الامام وتحصيل مقدمة الوجود للواجب المطلق لازم ولو عقلا واذا رجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مطلقا بالنسبة الى وجود الامام او مقيدا فالاصل هو الاطلاق فيتعين الاحتمال الثاني **فنقول** بعد تمهيد المقدمات الاربع هي وجوب اقامة الحدود وكونها موقوفة على وجود الامام وكون الاصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاق وكون مقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلا ان نصب الامام مما توقف عليه الواجب المطلق الذي هو اقامة الحدود وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلا فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب وكيفية رد السيد استدلالهم ان المقدمة الثالثة وهي كون الاصل في الواجب عند الشك هو الاطلاق ممنوعة لان الاستعمال دليل الاشتراك فالاصل البراءة في الواجب نفسي



او بين كون الواجب تعبّدياً صرفاً ام توصّلياً صرفاً ام ذا جهتين مستقلّتين ام مرتبطتين ثنائياً وثلاثياً ورباعياً ننبّه

كالحج ونحن لا يمكننا هذا الرد لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهي كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده ممّا اذا المراد من الحدود اما خصوص السياسات الشرعية واما مطلق الاحكام الله فان كان الاول فالتوقف على وجوده اما عقلي او عادي فهو بديهي البطلان اذ لا دليل عقلياً ولا عادياً على هذا التوقف فاما شرعي فهو فاسد لعدم دليل شرعي على التوقف والاشتراط **فان قلت** يحتمل مقاد اقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الاية الشريفة ومن يتعد حدود الله ان لم ينصب الامام بل فعلها الرعية والامام والقطع والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** اولاً ان اثبات الاشتراط باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطية الحرمة وهي هنا محتملة اذ يحتمل ان يكون نصب الامام وظيفة الله ورسوله لا لكل احد فيحتمل اذن كون نصب الامام حراماً على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضاً فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانياً** بان اطلاق دليل وجوب الاقامة كالاية الشريفة اشتراط وجود الامام والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال واصل الاشتراط سلمنا المقدمة الثانية لكن نقول ان التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالاً عقلائياً معتبراً عندهم وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام يحتمل ان يكون وظيفة الشارع خاصة لانه يعرف من لصلاحية الامامة والا فاتّه لا يعرف كل احد فيكون اذن نصبه حراماً على الرعية لاختصاصه به فيكون نصب بحيث يمضي به الحكم غير مقدور للعباد لان الامام المنصوب من قبلهم لا يكون اذن اماماً مسموعاً قوله شرعاً ويحتمل ان يكون وظيفة للعباد اذا لم ينصبه الشارع وح يكون نصب الامام الماضي حكمه شرعاً مقدوراً للعباد فيجب عليهم لنصب مقدمة للواجب المطلق واذا احتمل هذان الاحتمالان كما يقول بالاول طائفة من المسلمين وبالاخر اخرى فيمنع حجية الاطلاق ولزوم العمل به وان كان التوقف على وجود الامام مسلماً وكان اصالة الاطلاق مسلمة ايضاً في الجملة فلا يتم الاستدلال وان كان الثاني فحاله يظهر مما سبق **الثالث** اعلم ان السيد قال في مقام رد ما افاده من استدلال المعتزلة انه يصح ذلك التفصيل بانه ان كان ان الذي لا يتم الشيء الا به سبباً فالامر بالمسبب يجب ان يكون امراً به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به وتوهم من كلام السيد انه فصّل في وجوب مقدمة الواجب بين الشرط والسبب والحال ان السيد يقول بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقاً سبباً كان ام غيره لشرط كون الواجب واجباً مطلقاً معلوم الاطلاق **بيان** ذلك ان الامر الوارد اما يعلم اقترانه بقرينة التقييد وهو متعرى عن القرائن المعينة لاحد الطرفين ويعلم ان الامر الوارد انما هو باحد تلك الكيفيات ولا يعلم الكيفية بخصوصها فينقدح الامر بين امرين او امور اما **الاولان** فلا كلام فيهما من حيث ثبوت الاطلاق والتقييد واما **الثالث** وهو ما اذا كان الامر متعرياً عن قرينة الاطلاق والتقييد فالمشهور فيه الحكم بالاطلاق اذا كان الدليل لفظياً والسيد على الاجمال واما **الرابع** فالحكم فيه هو الاجمال اتفاقاً والحاصل الا اذا دار الامر بين التعرية عن القرينة وبين القرينة على الاطلاق فالمشهور ايضاً الاطلاق والسيد على الاجمال فظهر ان له نزاعاً صغروياً وهو ما اذا عري الامر عن قرينة الاطلاق والتقييد واذا دار الامر بين التعرية والاطلاق فالسيد في هذا النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال والمشهور حكموا بان الواجب مطلق ونزاعاً كبروياً وهو انه بعد ما ثبت بالدليل كون الواجب الفلاني مطلقاً فهل مقدمته لازم ام لا وهذا التوهم توهم من جواب السيد عن المعتزلة بما انه عرضه التفصيل في وجوب مقدمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي وانت اذا تاملت كلامه المحكي فيه علمت انه قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع مطلقاً وان تفصيله انما هو في النزاع الصغروي وانما يتكلم كون الواجب مطلقاً بالنسبة الى غير السبب يقول ان كون الواجب مطلقاً غير ثابت حتى يحكم بوجوب مقدمته فلعل الواجب مقيد وتلك المقدمة مقدمة للوجوب فلا يجب تحصيلها لعدم وجوب تحصيل مقدمة الوجوب اجماعاً واما السبب فلما انه يحتمل كون الواجب المشروط بالنسبة اليه معقداً بالنسبة اليه للزوم تحصيل الحاصل فلا يحتمل فيه الا كون الواجب مطلقاً بالنسبة اليه فلا جرم حكم بوجوب المقدمة السببية لثبوت الاطلاق واما في المقدمة الشرطية فلما يحتمل كون الواجب مقيداً بالنسبة اليها ومطلقاً فلا يمكن الحكم بكون الواجب مطلقاً بالنسبة اليها واذا لم يثبت الاطلاق ولم يمكن الحكم لم يمكن الحكم بوجوب مقدمته لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب بل انما هو في مقدمات الواجب المطلق لا المقيد لكون مقدمة الواجب المقيد غير واجب التحصيل اجماعاً فهو انما انكر وجوب المقدمة الغير السببية لاحتماله عدم كون الواجب مطلقاً بالنسبة اليها لا انه بعد فرض الاطلاق انكر وجوب المقدمة الشرطية حتى يكون في مسئلة مقدمة الواجب مفصلاً بين السبب والشرط **فحاصل** رد السيد استدلال المعتزلة ان الدليل الموجب لاقامة الحدود مردد بين الاطلاق والتقييد والتعرية واذا كان مردداً كان الواجب مجملاً فلا نعلم انه واجب مطلق ام مقيد واذا لم يعلم كونه مطلقاً لم يصح الحكم بوجوب مقدمة التي هي نصب الامام اذ لعل تلك المقدمة مقدمة للواجب المقيد او مقدمة للوجوب التي لا يجب تحصيلها اجماعاً ويشهد بذلك ان غرض السيد من جوابه لو لم يكن ذلك بل كان غرضه التفصيل في مقدمة الواجب بين الشرط والسبب بعد فرض كون الواجب مطلقاً كما هو محل النزاع في مقدمة الواجب لم يصح جوابه عن المعتزلة اذ بعد فرض كون اقامة الحدود واجبة مطلقة بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام لم ينفع نفي وجوب المقدمة اذ غايته انه لا يمكن نفيه هو الوجوب الاصلي لا التبعي لان الوجوب العقلي التبعي مما لم ينكره احد بل ادعي عليه الاجماع واذا كان كذلك لا بد من نصب الامام على الرعية ولو من باب وجوب مقدمة الواجب المطلق تبعاً والحال ان السيد لا يرضى بلزوم نصب الامام على الرعية عقلاً ولو تبعاً بل يقول بكونه بدعة **فظهر** ان غرضه التفصيل في النزاع الصغروي لا الكبروي واذا شككنا في اطلاق الواجب وتقييده بعد العلم باطلاق الوجوب فشككنا مثلاً في كون الطهارة شرطاً لوجود الصلاة او لصحتها ام لا فهذا ينقسم على قسمين اما ان يكون الدليل على الوجوب لفظياً حكمنا بكون الواجب مطلقاً وبان المشكوك ليس شرطاً لوجود الواجب ولا لصحته لاطلاق اللفظ او لبياً حكمنا بالعمل باصل الاشتغال او اصالة البرائة

ثم المقدمة بالكسر تطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشيء سببا او جزءا او شرطا او فقد مانع ...

في مقدمة الواجب

التقييد الا ان يعارض لاصل الاطلاق ويظهر التفصيل مما تقدم واذا شك في كون الدليل لفظيا او لبيا وشك مع ذلك في الاطلاق والتقييد حكمنا بانه لبي وعملنا بمقتضى لوازمه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وقاعدة الشغل محكمة في البين **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري فاذا كان الدليل لبيا فقد مر ان الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير ثابتا بدليل لبي لاصل الاشتغال واصل البرائة فالاول يقتضي لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته وغيريته عند ارادة ذلك الغير والثاني يقتضي عدم وجود العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري ولو كان وجوب الغير بدليل لفظي فمقتضى الاطلاق المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيا وان كان الدليل لفظيا فالاصل كونه نفسيا لان المتبادر من مادة الامر وصيغته هو كون المامور به واجبا لنفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو اطلاقي ام وضعي الحق ان التبادر في الصيغة حقيقي وضعي للاصل السليم عن المعارض واما المواد كلفظ الامر والوجوب واللزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لعدم صحة سلبها عن الواجب الغيري فلا يصح ان يقال ان الوضوء ليس بلازم او بواجب بمامور به فنحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون التبادر المحقق اطلاقيا ولا يمكن اجراء صحة السلب بكونه ... عدمها في الصيغة كما مر في بحث العلائم وعدم صحة سلب المادة لا ينفع في فهم معنى الهيئة اذ لا ملازمة بين المواد والهيئات الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب مع عدم الرضاء بالترك فيشمل السؤال ايضا وهي فيه حقيقة بخلاف مادة الامر فلا يقال للطلب السائل انه امر بكذا فلا يلزم من اثبات كون مادة الامر حقيقة في الوجوب الغيري كون صيغة الامر ايضا حقيقة فيه فيكون اصالة الوضع في تبادر الصيغة سليمة عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانه معارض باقوى منه وهو عدم صحة السلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا وهل الوجوب الغيري الذي هو فرد من مادة الوجوب والامر من الافراد النادرة المبين العدم ام من المشكك الاجمالي الحق الاول كالكل المبهم من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الاكل وهل دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قولنا اذا قمت فتوضأ معناه ان الوضوء واجب كان لازم ذلك عرفا هو الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال وفي الاحوال الطارئة سواء كانت الصلوة ام لا وجهان وعلى الاول اذا قام قرينة على عدم ارادة النفسي وعلى ان الوجوب غيري يكون ذلك مجازا في الامر وعلى الاخير يكون ذلك تقييدا فاطلاقه لا مجازا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريا ام محمولا على الندب يكون الامر على الاول دائرا بين المجازين وعلى الاخير دائرا بين التقييد والمجاز فيحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالته على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول ليس الا وجوب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية التزاما عرفيا فالترتيب لانتقال دليل الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على اخرى **واذا دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب كما في قوله تعالى اذا قمتم فان المتبادر منه من جهة تعلق الامر بالوضوء على القيام الى الصلوة ان الوجوب ليس نفسيا فاذا دار بين الغيري والندب فح نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين وان حملناه على الندب فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين بجعل الوضوء للتجديد لكن في الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلوة واجبة والتقدير اذا قمتم للصلوة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فبناء على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الغيري والندب مع قطع النظر عن رتكاب تكلف اخر لخصوص بعض المقامات فهل الاصل ماذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لا قربيته عرفا الى المعنى الحقيقي وان كان الندب اقرب باعتبار الا ان الامر ظاهر في الطلب اللزوم والنفسية والاطلاق وفي الوجوب الغيري الاخيران منتفيان وفي الندب كل الثلاث الخواص موجودة الا اللزوم فهو اقرب اعتبارا وان كان بالعرف يفهم من الامر اذا علق بشيء وعلم عدم النفسية الوجوب الغيري واما اذا لحظ تحصل بما ذكرنا قدرت على استخراج سائر مسائل الدوران **المقدمة الثالثة** المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهي بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة فيدخل فيه وجود الشرط ورفع المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق عليه المقتضي ايضا وقيد الذاتية للاحتراز عن مقارنته لسبب اخر مقام السبب يفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلوة الظهر وكذا الغروب في المغرب والفجر في الصبح ومن الواضحات ان نفس الدلوك ليس سببا ومقتضيا لوجوب الصلوة ومؤثرا فيها بل المقتضي لوجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هو علامة للوجوب والاولان من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلاثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تفحص موارد استعمالاتهم واما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحة سلب السبب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب في البين وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فاصل الكشف عن الشيء قدر مشترك بينهما واستعمال السبب في هذا القدر المشترك شايع فان قولهم الدلوك سبب لصلوة الظهر الظاهر منه انهم لم يريدوا منه الا مطلق الكاشف واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وان كان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس شيء من المعنيين اعني المقتضي والعلامة مجازا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فدار الامر بعد نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركا بينهما لفظا ام معنى ولا ريب ان الاصل هو الاخير للغلبة نعم السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقل الى هذا المعنى الذي ذكرناه اعني مطلق الكاشف في اصطلاح الاصولي والنقل ايضا تعييني لا تعيني لاصالة تاخر الحادث والغلبة **واما الشرط** فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجودا بمعنى ان وجود المشروط يتوقف على وجود ذلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحققه او تحقق وجوده وجود ذلك الشيء فيدخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص

في معنى المقدمة واطلاقاتها

في الشرط واطلاقاته

لا ان وجود

وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلي او شرعي او عادي والجزء اما ذاتي او جعلي نتايج

لان وجود المشروط يتوقف عليه وله مدخلية في وجود المانع لان وجود الشيء يتوقف على عدمه فللمانع مدخلية في وجود الشيء لكن عدمه فوجود الشيء
يتوقف على عدم المانع ولا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو
مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجوده وبين ما يتوقف عليه عدمه ام معنوي اصالة عدم تعدد الوضع تعين الاخير ثم الشرط بمعنييه مما لوحظ فيه عدم
كونه داخلا مقوما له فلا يحصل النقض بالجزء اما المانع فظاهر خارجيته لما سبق وانه ما يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه
فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل الناقصة واما الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجوده وكان من مقومات الشيء وداخله
فيه فيخرج الشرط بقسميه والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء اما داخلة فيه فهو الجزء او خارجة عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودا وعدما فهو
السبب والا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع كما مر ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع اما عقلي واما عادي واما شرعي فالعقلي ما كان
الحاكم بالتوقف فيه هو العقل والعادي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع وان لم
توقف عقلا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصلا فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب ومن عدمه
عدمه فلا يقال ان النظر قد لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببا لانا قد جعلنا السبب هو النظر المحصل لا مطلق النظر ولا يقال ايضا ان العلم الواجب
قد يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطا للواجب لكنه ليس بواجب بعد ذلك حتى يجب طلبه والسبب العادي كطي المسافة للوصول
الى المكان البعيد لو بنحو الطيران والركوب فانه سبب عادي لا يمكن الوصول الى المكان البعيد عادة الا به وان امكن الوصول عقلا بغير هذا الطريق لامكان
مجيء الارض اليك من دون طي مسافة منك والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة الحدث والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب كنصب السلم
للصعود على السطح والشرعي كالطهارة للصلوة والمانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الاخر **والعادي** كالمرض المانع من اتيان الواجب والشرعي
كالحيض للصلوة ثم الجزء اما جعلي كالاجزاء الشرعية ونحوها واما نفسي وذاتي كبدن زيد له ويسمى هذا بغير الجعلي **ثم اعلم** ان ما يتوقف عليه وجود
الشيء يسمى مقدمة الوجود كالدخول للطهر وما يتوقف عليه وجوب الشيء اي وجوبه ما سوى الوجوب يسمى مقدمة الوجوب سواء كان مقدمة لوجود ذلك
الشيء كاجزاء الصلوة للصلوة الواجبة او لوجوبه فقط كالطهارة للصلوات ان قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم او لوجوب العلم به كالصلوة الى الجهات **والنسبة**
بين مقدمة الوجود والوجوب عموم من وجه يجتمعان في التمكن من الواجب ويفترقان في مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة اما فعلية كالصلوة الى
اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السلم واما تركية كترك كل الشبهات في الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم اجمالا **المقدمة الرابعة**
الدلالة اللفظية على اقسام المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث دلالته على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو
جزء المراد والالتزام وهو دلالته على الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردا ولا عكسا ولا يرد ايضا ما اورد
على تعريفها المشهور للثلاثة المذكورة حيث بدلنا المراد بالموضوع له في كل تلك التعاريف الثلثة فاورد عليهم بخروج المجاز عن تعريف الدلالات
الثلث واما نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع له والمعنى المجازي فلا يخرج شيء ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازي نحوه
ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان واما مصطلح اهل الفن فهو انه يسمون ما يستفاد من اللفظ ارادة استقلالية ارادة ذاتية لا تبعية لفظية وما عدا
ذلك يسمى عندهم بالدلالة العقلية وغير اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة
مجازها وحقيقتها لفظية ودلالة التضمن غير لفظية لانها تبعية واما الالتزام فهو على قسمين بين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصوره عند سماع اللفظ
واستماعه او عند تصور الملزوم وان لم يكن لفظ في البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء اخر كدلالة المنطوق على المفاهيم موافقها
ومخالفها فيجيء بسماعك ان جاءك زيد فاكرمه يجيء الى ذهنك انه ان لم يجيء لم يجب الاكرام وتعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ بارادة مستقلة اذ لا تتبين
ان يصرح بالمفهوم لفظا وكذا قوله تعالى ولا تقل لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبين بالمعنى الاعم وهو قسمان كالبين بالمعنى الاخص دلالة التزامية
عقلية اما الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعني اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع
اللفظ الجزم باللزوم مثلا لو سمعت الامر بالصلوة لم يجيء الى ذهنك بمجرد ذلك عدم جواز ترك الصلوة بل ربما لا يجيء الى ذهنك الترك فضلا
عن جواز الترك ولكن بعد سماعك الامر والتفاتك الى الترك وملاحظتك اللزوم وعدم اللزوم بينهما جزمت بان الامر اراد عدم الترك والنهي
عنه فهو مفهوم من اللفظ فيدل اللفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المامور به لزوما بينا بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد ينسب الى السيد انكار
دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام لفظا لا بينا ولا غيره وهو على ما هو الظاهر الان بمعزل عن التحقيق **فظهر** ان الدال على اللزوم في
الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلا لا غير لكن بعد ملاحظة الطرفين واما العقلية من الالتزام من البين بالمعنى الاعم فهي على قسمين **احدهما**
ان يكون الافادة والاستفادة فيه تبعا **وثانيهما** ان يكون الافادة تبعية والاستفادة فيه مستقلا **والاول** كمقدمات الواجب المطلق فان
لفظ الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا فلا يدل لفظ صل على حرمة الشيء لفظا بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي اي ارادة الصلوة
وملاحظة ان الاتيان بها موقوف على الطهارة من الخبث مثلا وان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة مستلزم لنقض الغرض فلا بد ان يأمر
المكلف بتلك المقدمة لتوقف ذي المقدمة عليها يحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستقلة من اللفظ او العقل بل من
العقل بعد ملاحظة خطاب الشارع فصار ما استفادة الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة تبعيا ايضا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث
لو يجب المقدمة **والثاني** كدلالة الايتين على اقل الحمل فان الاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في احدى

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب الشيء او مقدمة وجوده فاثر وجوده مقدمة او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه نتايج

الايتين لو لم يكن اقل الحمل ستة اشهر فبملاحظة اللفظ والعقل حصلت الاستفادة تبعا لكن المستفاد وهو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا يتوقف على الرضاع والوالدات حولين كاملين لا على كون حمله وفصاله ثلثين شهرا بل بما لا يضعن الا بعد ستة ثم يرضعن حولين كاملين

في اللفظية والعقلية من الالتزامات

ثم ان الالتزامات اللفظية تتفاوت مع الالتزامات العقلية فان في الالتزام اللفظي لا يمكن الانكار على العبد لو عاقب على ارتكاب اللازم اللفظي اذا لم يكن الامر مصرحا حين الخطاب او قبل وقت الحاجة على عدم ارادة اللازم **واما** في الالتزامات العقلية فلكونها في بعض الاحياذ خفية فليس حالها كحال الالتزام اللفظي بل هي قد يكون لها وضوح تام فحكمها حكم الالتزام اللفظي وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم اذ قد يكون الامر غير ملتفت الى اللزوم وغيره فلم لكونه ممن لا يلتفت الى نحو هذا اللازم الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الامر فلا يكون دلالة الاشارة الحاصلة في كلام كالمستفاد من الايتين ونحوه معتبرة نعم في كلمات الحكيم على الاطلاق الملتفت دائما على الانفس والافاق يعتبر دلالة الاشارة والالتزامات العقلية الخفية مطلقا وكذا في كلمات المعصومين

في تقسيم الواجب بالتعبدي والتوصلي

المقدمة الخامسة الواجب اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف كغسل الثوب للصلوة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا اقسام قسم يكون جهة حصول التوصل فيه موقوفا على جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلوة موقوف على قصد القربة فيه ونحوه مما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى جهة التعبد لا طاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كما في الامر بالسقي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الاباحة من دون قصد القربة كان اثما لكن يسقط عنه الامر بالسقي بعد اتيان الماء مطلقا **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم من الاقسام علمنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فلو دوران ما ورد امر ولم يعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة ففيه مراحل **الاولى** ان يعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فاعلم** ان الحق ان المتبادر من الامر كاضرب في اللغة هو ايجاد الهيئة بالمباشرة النفسية سواء وجد بقصد القربة ام لا على الوجه المباح والمحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعبديا صرفا اذ التعبدي الصرف يشترط فيه قصد القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي على ما هو الظاهر من الامر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الهيئة سواء وجدها الغير ام لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير لزم التعبد في اطلاق الامر ويكون المعنى انك مامور بايجاد الهيئة ان لم يوجدها غيرك والتقييد خلاف الاصل فاطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا اطلاقه يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للهيئة لا بشرط والهيئة موضوعة لطلب تلك الهيئة فليس شيء من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح ماخوذا في معنى الامر مادة وهيئة بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فصار المستفاد من اطلاق الامر بمقتضى الوضع اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون قصد القربة والاتيان على المباح فلازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبديا صرفا لعدم اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصليا وتعبديا ارتباطيا وهو القسم الثالث لانه مشروط فيه بالقربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي شرطيتهما ولا توصليا وتعبديا استقلاليا

المرحلة الثانية في اقسام الامر

وهو القسم الرابع لان لازمه سقوط الامر باتيان الغير تجائة وحصول الاثم عند ترك القربة والاطلاق اللفظي ينفي سقوط الامر عند اتيان الغير واما الثاني فبنفي حصول الاثم عند ترك القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا ايضا فيكون نفي الوجوب لا استفادة بقصد القربة مستندا الى الاصل البرائة فصار المحصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الامر شيئا من الاقسام الاربعة بل قسما خامسا **الثانية** في ان فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة هل هو مطابق لوضع اللغة او مخالف **والتفصيل فيه** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك فقد يعتبرون المباشرة في الامر كما لو امر عبده باكل شيء فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء ماكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة في الامر كما لو امر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان غيره وقد يحصل الشك لهم فان المقصود هو مطلق حصول المامور به او حصوله من خصوص المخاطب لكن كل ذلك في خصوص الموارد لاجل القرائن وليس عندهم جهة غالبة اصلية يرجعون اليها عند فقد القرينة ولم يثبت لهم اللفظ وضع اخر من تلك الجهة سوى الوضع اللغوي بل يرجع عند الشك الى ما يقتضيه الوضع اللغوي فبناء العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللغة الا اذا قام قرينة على الخلاف ولا يبعد كونها غالبة في الاوامر العرفية مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس هنا غلبة معتد بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك واما من جهة الاتيان على الوجه المباح فالعرف ايضا موافق للغة واما من جهة قصد القربة فان امره يجب عندهم قصد القربة فلو امر ليسقي وسقاه لا انقياد الله اهل العرف فيحكمون بانه اثم وان سقط عنه الامر عندهم فصار العرف من تلك الجهة مخالفا لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر مفهوما من نفس الامر وصيغته حتى يكون للامر عندهم وضع جديد ام يؤخذ ذلك من الخارج **الحق** الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من حاق اللفظ ولكن لما كان شان العبد الاطاعة كما حكم به العقل فعدم قصد الاطاعة كاشف عن الاعراض فيذمون العبد على ترك الانقياد والاطاعة بل يذم المولى عبده بمجرد فهمه منه انه قصد عدم الاطاعة وان لم يامر بشيء فكيف اذا امر واتى لا بقصد الاطاعة واحتج عند الاطاعة والاعراض عن القول الى الفعل فصار الحاصل من ضم الوضع اللغوي مع العرف ان المامور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا بل يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم القربة كما في القسم الرابع من الاربعة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر ان لم يقصد القربة وان حصل الاثم كما مثلنا بالسقي لان في اسقى ماء لا يلزم المباشرة النفسية فلو

فاجاوه

ثم هي اما اصلية واما تركيبية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه الضمني كذلك تضمن وعلى الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم التزام والاولى لفظية والثانية تبعية تدبّر

في مقدمة الواجب

فاجاءه غيره سقط الامر بجانب هذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ايضا خارج عن الاربعة وجامع لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فلو منه المباشرة وقصد القربة سقط الامر وحصل الاثم فعند الشك يبنى على هذا المعنى الثالثة هل ورد دليل شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة ام لا بل لا بد من العمل بما يحصل من ملاحظة اللغة والعرف الحق نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا فنطرح مقتضى الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك الدليل الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بامر وبشيء الا ليعبدوا الله مخلصين للدين فان قلت ان الاية انما تدل على وجوب القربة ولم تدل على كونه شرطا لسقوط الامر فلعله واجب اخر سوى نفس الفعل من قبيل فلم يدل الاية على التعبد الصرف المشروط بالقربة قلنا ان ظاهر الاية الشريفة انحصار المامور به في شيء واحد وهو العبادة لا مطلقا بل حال كونها مع الاخلاص فالمامور به هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد لا ان العمل واجب والاخلاص واجب اخر فانه خلاف ظاهر الاية واذا كان المامور به شيئا واحدا لم يحصل الامتثال بدون الاخلاص لانه جزء او شرطه ووصفه اذ لا يتصور حصول الامتثال قبل ايجاد المامور به فان قلت انها معارضة مع اطلاق الاوامر الواردة المقتضية لعدم اشتراط القربة وهي اخص مطلقا من الاية الشريفة لشمول الاية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلوم فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره فالاوامر المشكوكة المطلقة لا يشمل سوى موردها وهي مورد الشك والاية الشريفة يشملها وغيرها من الحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض وتخصص الاية الشريفة بالاوامر المقيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قوله صل امر مطلق وهو اذا لوحظ مع الجزء المنفي في الاية الشريفة لو جعل شيء يشمل الاية الشريفة دون قوله صل وهو فساد ما سوى الصلاة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها وشيء يشمل صل دون الاية الشريفة وهو صحة الصلاة مع الاخلاص وشيء يشملان له ويتعارضان فيه وهو الصلاة مع عدم الاخلاص لتعارض ما وقع بين الجزء الثاني من الاية الشريفة واطلاق قوله صل في الصلاة بدون الاخلاص فالنسبة عموم من وجه لا مطلقا حتى تقدم الاوامر المطلقة فان قلت غاية الامر تعارض الاية الشريفة مع الاطلاقات وتساقطهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص في العبادة خاليا عن الدليل قلنا لما تساقطا الدليلان ذهب اطلاق الاوامر النافي للقربة فيرجع عند الشك الى الاصل الاشتغال المقتضي للاشتراط ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة تعبديا صرفا ام غيره حكمنا بانه تعبدي صرف لاصل الاشتغال وثانيا انا سلمنا ان الاية الشريفة اعم مطلقا لكن الامر فيهم في المقام فوقها الاية على كل من تلك الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف فان قلت ان الاية الشريفة ظاهرها منافي بتبعية الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل مجرد التعبد لا لاجل شيء اخر يلزم الامر فلا يلزم تبعية الامر للتعبد لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل المجرد ارادة الله اطاعة العبيد اياه وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة قلنا لا ريب ان التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله وخشوعه وخضوعه لا طاعته بالاخلاص امر حسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامر المولى به فهو حسن ذاتا او يستقل العقل بحسنه واذا كان كذلك فلا يمكن ان يكون الداعي للاوامر ظاهرا هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن ذاتي وذلك الوصف يكفي في تعلق الاوامر وكون تلك الصفة داعية لصدور الامر وان لم يكن هناك جهة حسن اخرى للمامور به فاذا ثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور يثبت في النواهي التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب فان قلت المستفاد من الاية الشريفة كون كل الاوامر تعبدية وهو خلاف الاجماع وخلاف ما تقدم منك من تقسيم الامر الى الاقسام الاربعة قلنا للاية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات وكلتا هاتين عامتان اما الجهة الاثباتية فهي ان كل امر يجب فيه قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى ان له جهة تعبد واما جهة النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خالية عن جهة التوصل فاحد الجهتين ان كل امر له جهة التعبد والاخرى ان كل امر لا جهة فيه سوى التعبد فنقول ح ما من عام الا وقد خص فالامر الذي تمحض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات وعن عموم النفي ويصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد لا هذا الامر وكل امر خال عن جهة التوصل الا هذا الامر وكذا اذا ثبت كون امر فيه جهة التوصل وشك في جهة التعبد ايضا مع ثبوتها ام لا فنقول ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل وذلك يخصص العموم القائل بانه لا امر يكون فيه جهة التوصل واما تخصيص جهة العموم الاخرى القائل بان كل امر فيه جهة التعبد والتقرب فغير معلوم والاصل عدمه وبقاء العموم بحاله فيحكم بكون هذا الواجب تعبديا وتوصليا اربا طيبا وان فيه جهة التوصل للدليل الخارج وجهة التعبد للاية الشريفة فان قلت انك ردت ان تثبت بالاية الشريفة ان الاصل في الاوامر الشرعية كونها تعبدية صرفا والتعبد الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد الثلثة انتفى الامتثال راسا ولم يسقط الامر وقد اثبت القربة بالاية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان على الوجه المباح فلم يثبت لا من الاية ولا من اطلاق الامر قلنا نعم غرضنا ايضا هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح بل انما هو مبني على مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي واقتضاء النهي في العبادة الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد ثبت هذا الشرط ايضا واذا كان الدليل لبيا امكن اثباته بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالاية الشريفة اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان الاطاعة لا يصدق عرفا الا اذا اتى بالمامور به بقصد القربة وفيه ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا فلا ينافي كون الامر تعبديا وتوصليا استقلاليا وهو خلاف المقصود ثم اعلم انه اذا ثبت في امر من الاوامر اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر فان ترك المكلف الاتيان به راسا فعليه عقاب وان اتى بغير قصد القربة فهل عليه عقاب واحد ايضا ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به

ثم في اعتبار قصد القربة في التعبديات

والثالثة اما بين المعنى الاخص والاعم والاجزة اما لفظية او عقلية والاخرة اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا نتايج

المنافي بيلا شرطا الذي هو القربة فيكون فاسدا والاخر بنفس قصد القربة بان يكون واجبا عليحدة مشروطا وجوبه بارادة اتيان المامور به الحق
الاول سواء كان دليل وجوب القربة لفظيا كالايتين ام لبيا الا ان بناء العقلاء فيما اذا علموا بكون الواجب مشروطا بالقربة وبانه اذا لم يقصد
القربة انتفى المامور به راسا على المواخذة وعلى العقاب على ترك نفس المامور به ويقولون لم تركت الصلوة والصوم ولا نعاقبه مرتين ولا
يقولون لم تركت الصلوة ولم ما قصدت القربة وهذا كاشف عن وحدة الواجب العقاب **ولعل** السر في عدم التزامهم بقصد القربة وعدم ايجابه
بعد كونه شرطا لزوم العبث في ايجاب القصد مرة اخرى ضرورة نحو بنفس الفعل المشروط به اذ لا بد من اتيانه بعد ثبوت الشرطية بالامر معا فلا وجه لا
ما لا بد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المامور به لا شرطا
لسقوط الامر فيكون على المكلف عقابا واحد سواء اتى بنفس المامور به بلا قربة او تركهما ولو اتى بهما فله ثواب واحد **ففي الاول** يعاقب على ترك
القربة وان سقط الامر لكن لا يثاب اصلا وان اتى باصل المامور به بل وان كان لا يعاقب ان لم يات بنفس المامور به لاجل ترك القربة على
الاقوى كما سيجي وذلك لان في الواجب التوصلي الذي يسقط فيه الامر بدون القربة يتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب فانه بعد
الاتيان بنفس المامور به عقاب واحد على ترك القربة ولا ثواب اصلا **وفي الثاني** يعاقب عقابا واحدا وان ترك الفعل والقربة معا
لان وجوب القربة كان مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرده لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس
المامور به فيعاقب عليه بعقاب واحد وفي الثالث يثاب بثواب واحد لما مر من انه لا ثواب على اتيان نفس المامور به من حيث هو لا بقصد القربة
وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مثاب على الاتيان مع القربة كما في سائر الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة فالحاصل
انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب بعقاب واحد لترك القربة وان سقط الامر ولا ثواب له اصلا ولو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد ولو ترك
الفعل والقربة معا عوقب بعقاب واحد على ترك نفس المامور به **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر
والواجب والوجوب **اما الاول** فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي القدر المتيقن في النزاع وان كانت لا بسبب
من المكلف فهي خارجة عن النزاع وليس الامر بذي المقدمة امرا بها قولا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب المكلف كما لو قطع يده
باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء فدخولها في محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا
بالاول دخل تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول **والحق عندنا** في مسئلة الامتناع بالاختيار ان
الشيء الممتنع بالاختيار قسمان **قسم** يكون القدرة حين الامتثال باقية كالكفار والعصاة المريدين لترك المامور به فانه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان
بالمامور به الا اختيارا ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة او الاسلام ثم الاتيان بالمامور به الا على مذهب من يقول بان العباد مجبورون في
الافعال وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس **وقسم** لا تبقى القدرة حين الامتثال بالاختيار ويكون الفعل مسلوبا راسا كما مثلنا بمن قطع
يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلا **اقول القسم الاول** يجوز فيه التكليف بالمقدمة وذي المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة
الواجب على الظاهر بل لا نزاع في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول **والحاصل** فيه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار
خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك انشاء الله في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتيب الاثار وان ارتفع الخطاب لكن لا يجري
العقل ترتيب الاثار لا يوجب الحكم بترتب الاثار ولا يوجب الحكم بترتب الاثار شرعا الا ان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح الا
تنصرف مطلوبيته الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا تنصرف مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم لسلب الاختيار عقلا واما تعلق الامر ابتداء
لما اعلم عقلا سلب الاختيار الكاشف عن تعلق التكليف حكما بحيث يترتب اثره حتى في صورة الامتناع بالاختيار فغير معلوم نعم لو علمنا بذلك من
الشارع علمنا بتجويز العقل اياه وان ارتفع الخطاب في الافعال مثل من قطع يده ونحوه يحكم بعدم ترتب الاثار وان جوز العقل الترتب بعد نظره
الا ان مسئلة اصل البرائة عن المعارض مقتضى ما اخترناه في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمة في محل النزاع وعدم وجوبها
وان قلنا بان الامتناع لا ينافي الاختيار لما عرفت من عدم انصراف الادلة الى تلك المقدمات المسلوب عنها الاختيار فادخال بعض لها في محل النزاع نظرا الى ان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا وجه له الا ان يثبت من النص **ثم اعلم** ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلية وهي الاجزاء واجبة
وقال ان النزاع في المقدمات الخارجية وهو سهو والكل داخل عند التحقيق فان تركه في النزاع فان منهم من انكر وجوب المقدمات الداخلية وقال بعضهم
المحقق وبعض الكل ان المقدمات العلمية لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في كل جانب نية الوجوب **وفيه** انه نية الوجوب في كل الجوانب
انما هو من باب المقدمة ايضا لاحتمال القبلة في كل جانب واحتمال الكل كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب
المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع **وقيل** لا نزاع في وجوب الترك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحللة والدينار المحرم في
الدنانير المحصورة **وفيه** ان بعضا قد انكر وجوب المقدمة مطلقا فالحق دخولها في محل النزاع ايضا **ويظهر** من بعض عدم دخول المقدمات
السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل **واما الثاني** فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي لم يؤمر بها بامر عليحدة
واما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع **وفيه** ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وذلك
النزاع يمكن في المقدمات المامور بها بامر اخر ام لا فان كان مراده انه بعد وجود الامر بالمقدمة مستقلا يصير تلك المقدمة واجبة عليحدة ويصير على المكلف في تركها عقابان
احدهما للمقدمة **والاخر** لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة **ففيه ان** الاثم بتعدد العقاب حتى اذا امر بالمقدمة بامر عليحدة

لان بناء

أن المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في دخول مقدمة تسبب عدم القدرة عليها من فعل المكلف وسلبها اختياره وجهان نتيجه باختياره بالمقدور

في مقدمة الواجب

لان بناء العرف في مثل ذلك على وحدة العقاب مطلقا فلو قال له كن على السطح ويجب عليك نصب السلم عند الصعود فان ترك الصعود ونصب السلم معا عوقب بعقاب واحد على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا باتيان ذي المقدمة لا مطلقا بنفسه فاذا ترك الصعود انتفى شرط وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فعليه عقاب واحد لا جله وان صار على السطح ولم ينصب السلم عوقب ايضا عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن ليس العقاب على ترك النصب من حيث هو وانه امر به بامر على حدة من حيث انه الواجب ولا كان هو الكون على السطح بطريق السلم فاذا ترك نصب السلم فكانما ترك ما امر به اولا وانى ببدله وكذا الحال لو امر بالصلوة وبالوضوء بامر على حدة وترك الوضوء عند امكانه ثم لم يبعد فقد الامكان بالصلوة مع التيمم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لكن لا من حيث الوضوء بنفسه بل من جهة انه ترك المامور به اولا وهو الصلوة مع الوضوء فلاحظ المولى من اهل العرف حين يعاقب عبده هل يكون محط نظره في العقاب ترك المقدمة من حيث هي او ترك ذي المقدمة الاولية ولا شك ان محط نظره هو الاخير نعم لو كانت تلك المقدمة واجبة نفسا من جهة اخرى عوقب عليها بنفسها عند تركها لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وانما الكلام في المقدمة من حيث انها واجبة غيرية فالحق دخول المقدمة مطلقا في النزاع امرها استقلالا ام لا **ثم الحق** ان النزاع اعم من صورة كون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي ام اللبي وان كان الدلالة على وجوب المقدمة لفظية اذا كان الامر بذي المقدمة لفظيا ولبية اذا كان لبيا على القول بوجوب مقدمة الواجب **واما الثالث** فنقول ان تراجم وجوب المقدمة يتصور على وجوه لان الوجوب في محل النزاع يحتمل معان **الاول** ان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على طلب المقدمة ايضا وكان المتكلم قاصدا الطلب الطلب المتعلق بذي المقدمة **الثاني** ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة في الجملة اعم من اللزوم العقلي التبعي لغير المستلزم للعقاب ومن اللزوم المستلزم للعقاب فمحل النزاع لفظيا فيكون مراد الثاني نفي اللزوم المترتب عليه العقاب ومراد المثبت اثبات اللزوم التبعي وجعل اللزوم اما انكار اللزوم التبعي فيمكن كجنس اللزوم **الثالث** انه دال على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وان لم يقصد الامر من الامر لك ذلك فيه ثمان **احدهما** ان يكون عقاب واحد على ترك ذي المقدمة وعقاب آخر على ترك المقدمة لكن استناد الى تركها ترك ذي المقدمة فلو لم يات بشيء من المقدمات عوقب على تركها عقابا واحدا وان اتى ببعض دون بعض عوقب ببعض المتروك لكن استناد الى تركه ترك ذي المقدمة عقابا واحدا **وثانيهما** ان يعاقب على ترك ذي المقدمة بعقاب وعلى ترك كل مقدمة بعقاب آخر فيعاقب تارك الصلوة مع مقدماتها بعقابات لا تحصى **الرابع** ان يكون العقاب في حد ذاته لترك ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب اصلا ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة وان لم يصل بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة ام هو لا يستحق العقاب الا اذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالاول ومن نكره قال بالثاني فمن وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج اليه قبل الموسم فلو علم بانه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحج ولم يخرج مع ذلك استحق العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الاول وحين دخول موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع وجعله مشهوريا **فان قلت** اذا كان العقاب واحدا لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير وعلى ترك ذي المقدمة الاخيرة فكيف يقال انها واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **قلنا** ان الواجب ما يعاقب تاركه وهم فيه كون العقاب لاجل نفسه ها هنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لاجل ترك ذي المقدمة فتسلمنا لكن غايته كون التسمية بالواجب مجازا ولا مشاحة والمعنى الاول يحتمل احتمالات **الاول** ان يكون القصد متعلقا على وجوب المقدمة ايضا كذي المقدمة ذاتا **والثاني** ان يكون توصليا وهذا ايضا يمكن ان يكون في تركها عقاب ام لا بل كانت ما مورا بها لمجرد التوصل وتعلق القصد بها ايضا وليس في تركها عقاب كغسل الثوب اذا كان في تركها عقاب يمكن ايضا ان يكون عقاب واحد ام عقابات متعددة وهنا احتمال آخر وهو ان يكون القصد متعلقا بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري **والحاصل** ان في المقام في معنى الوجوب المتنازع فيه احتمالات تستغرق اشرنا اليها **فقيل** ان النزاع في ان الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا وسكت عن الاحتمالات الحسنة المتصورة فيه **وقيل** ان النزاع في انه على لزوم المقدمة بحيث لو لم يات بها استحق العقاب ام لا ولم يدرج فيه قصد الامر وسكت عن ان العقاب على المقدمة واحدا ومتعدد بتعدد المقدمات **وقيل** ان النزاع انما هو في ذلك الاخير وهو العقابات المتعددة وصرح بان العقاب يتعدد على القول بالوجوب **وقيل** ان النزاع في تعلق القصد من الامر والارادة بالمقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات بعقابات عديدة ومستلزم لاثبات كون النزاع في ترتب العقاب على المقدمة نظرا هنا فقال **ثم** مما يؤيد ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه حكما من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي ليس مراده مطلب التبعي كما صرح به المحقق بل يريد الخطاب الاصلي **وحجة** الثاني بان النهي مستلزم للفساد وهو ليس الا ما كان فاعله معاقبا لا انتهى **وفيه اولا** ان الفساد والعقاب في الضد يصح وجوده وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري لانقول ان النهي تبعي صرف حتى يقال لا معنى للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلا بل العقاب على ذي المقدمة عند ترك المقدمة **وثانيا** ان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين احدهما ما ذكر والآخر ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وهذا الاستدلال انما يتم لو قلنا بان ثمرة فساد الضد في هذا المبحث انما اخذها من استدلالهم على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده بالوجه الثاني اذ بعد ما كان المستلزم للمحرم محرما صار سببا للفساد **واما المستدل** عليه من باب المقدمة فلعله لم يقل بتلك الثمرة وثالثا ان ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحال ان مذهبك في محل النزاع ذلك وذابعا ان الفساد

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلة والخارجة والعلية والتركية والسببية وغيرها وفي امرها استقلالا ام لا وفي ما كان وجوب ذي المقدمة
فيها ثابتا بدليل لفظي ام لبي ومن الواجب اعم من النفسي والتوصلي نتائج

يحتمل ان يكون لاجل النهي عن المقدمة وان لم يكن على تركها بنفسها عقاب فذلك لا ينافي تعلق النهي الاصلي بالمقدمات من الامر بها كما
ذكرنا نظيره في الواجب التوصلي اتفاقا في الامر الثاني مع ان هذا الدليل لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات اما كون وجوبها من قصد الامر
من الامر بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلا للنزاع فالحق ان محل النزاع ما ذكره المحقق السبزواري ويشهد به استدلال المشهور على وجوب المقدمة
بان المقدمة لو لم يجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فاما ان يكون ذو المقدمة باقيا على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن الوجوب
فثبت وجوب المقدمة وربما نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان ايجاد المقدمة كان مقدورا له فهو قادر **فعيه** ان المفروض في الاستدلال
ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى وصل الى ذي المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالتكليف ح عن قادر على المقدمة وذي المقدمة **وتوهم** ان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار **مدفوع** بان مذهب المستدل التنافي فلا يمكن القول ببقاء التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضاق
وقت ذي المقدمة وتركه ايضا اما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا عليهما فهو تكليف بما
لا يطاق واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة فقط عند ترك ذي المقدمة فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة
فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة في وقت ترك المقدمة فهو
وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السبزواري ره **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة
الواجب النفسي ام يشمل الواجب التوصلي ايضا الاجزاء فيكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره السبزواري **فان
قلت** انا بعد ما لا نقول بالعقاب في ترك الواجب التوصلي فكيف يتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكره من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة
عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه يترتب في وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي مقدمة له وبنحو ذلك
المقدمة السابعة في اقوال المسئلة فمنها اقوال **ثالثها** الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب هذا الى السيد وقد عرفت ما فيه **ورابعها**
وجوب الشرط الشرعي لما يجعل من الشرع لا غيره **وخامسها** كما حكي ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب في هذا في الحقيقة خارج عن البحث ويحتمل اقوال
اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا غير وفي المقدمات التي يحصل ذو المقدمة في ضمنها لا غير وفي المقدمات التركية كالبتة المحصول لا غير **المقدمة
الثامنة** في ثمرة النزاع على ما اخترناه من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري تظهر في الفسق والعدالة فان كان عادلا وترك المقدمة
كالخروج من البلد النائي الى الحج وافضى تركها الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاقه حين ترك المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصيا بترك
ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمرة واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا
بالاصرار بترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصلي خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا
حين وصول وقته لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج مع القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج ولو لم يكن مانع اخر ويفقد معه الحج
فحكم بفسقه ح **وقيل يظهر** الثمرة في عدم جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة ولو لم يكن مانع
اخر على القول بعدم الوجوب في ذلك لانه اذا كان الامر بالصلوة مثلا امرا بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي ولما
كان الكون الكلي ايضا متوقفا على مقدمة هي الكون الخاص لا جرم كان الاكوان الخاصة واجبة من باب مقدمة الكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلوة
فلابد من يكون الاكوان مامورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ح ان الواجب من باب المقدمة اما كل الاكوان
الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب العيني فهو باطل للزوم اجتماع الامر والنهي الاصلي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز
اجتماع الامر والنهي ايضا فالقول ان هذا الاحتمال مخالف للاجماع واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل ايضا
ماذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل لعدم تعين ما ذكر في سابقه من الدليلين
واما كل الاكوان الخاصة بطريق الوجوب التخييري فيلزم ايضا لانه كما يقبح اجتماع الامر والنهي عينا فكذا تخييرا فيتصور ورده من الحكيم واما الواجب مقدمة
هو الاكوان المباحة خاصة فهو صحيح لكن لانه لو اتى بالمقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان
الفرد المباح الذي كان مامورا به لم يات به وما اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **فالحاصل**
ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا المحرمة ولازم ذلك انه لو اوجد الواجب في ضمن المقدمة المحرمة لم يكن ممتثلا ولازم ذلك
عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما انه لازم من يقول بتعلق الاحكام بالافراد اصالة **وفيه اولا** انا المامور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد
المباح لكن الامر بذي المقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي واقتضاء الامر المقدمي للفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لايجاد الطبيعة من حيث
هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصل لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المامور به
الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يات بالمقدمة المامور بها فهو ح انما ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو ذو المقدمة فلو عوقب لعوقب
من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل للامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلوة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا للامر المقدمي
بل لنا ان نقول لا عقاب عليه اصلا اعني لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول
بوجوب المقدمة شرعا وبالعقاب على تركها انما يقول به لما اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة لا مطلقا وههنا لم يفض ترك المقدمة المامور
بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي

وثانيا

واما المراد من الوجوب بمعنى وجوه اظهرها كون النزاع في استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وبه عند نظر تامل

وثانيها ان اللازم مما ذكرته لي فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك لان تعلق الامر العقلي الذي بمعنى
مجرد التوقف في الوجود الخارجي بل بمعنى الزام العقل وحكمه باتيان المقدمة لاجل تحصيل ذي المقدمة اتفاقي حتى من المنكرين لوجوب المقدمة
شرعا ولا ريب انه اذا لم يجز تعلق الامر المقدمي اذا كان وجوب المقدمة شرعيا الا بالفرد المباح فكذا الامر العقلي لا يجوز تعلقه الا بالفرد المباح لعين ما ذكر
من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مامورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد ان يكون الاتي بالفرد المحرم اتيا بغير المامور به سواء قلنا بوجوبها شرعا ام بعدمه
فلازم القولين معا عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يكون هذا ثمرة بين القولين الا ان يقول هذا القائل ان القائل بوجوب المقدمة يقول ان اللفظ
على وجوب الشيء اي طبيعتها وعلى وجوب مقدمتها وهو الفرد فيفهم من ذلك عرفا تقييد ايجاد الماهية بايجادها في ضمن الفرد المباح الذي تعلق به الامر
المقدمي لا بغيره فلا يكون المطلوب الماهية من حيث هي بل الماهية الموجودة في ضمن الفرد المباح فاذا اتى بها في ضمن الفرد المحرم فلم يات بالمامور به لا الاصلي ولا
بالمامور به المقدمي فلا يكون ممتثلا بالنسبة الى شيء من الامرين وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الايراد لان الموجه امر واحد هو الطبيعة
المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح لا امران حتى يمتثل باحدهما ويترك الاخر لكنه خبير بانه لا دلالة للقول القائل بالوجوب على هذا المعنى اصلا
ثم اعلم ان ثمرة القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او ان احدهما لازم للسبب اذ هو المامور به حقيقة لا غير والامر بالمسبب صوري ظاهري
وليس مطلوبا ابدا فذ والمقدمة هو السبب وثانيهما ان لازم هذا القول تعلق الامر بالافراد لا الطبايع لان الداعي على هذا القول في نظرنا انه هو
المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الامر بما ليس مقدورا بلا واسطة غير جائز عقلا عنده
هذا ان كان الكلي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلق الامر به اصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وان كان موجودا فلا ريب ان الافراد اسباب له فيكون
الامر به امرا بالافراد فيكون المامور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي ام لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلي الطبيعي او منع
من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة او قال بان الحسن والقبح انما هو في الافراد لانهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبايع والحكم انما يتعلق بمحل
الحسن والقبح فلازم تلك المذاهب الثلثة تعلق الاحكام بالافراد والعجب ان صاحب المعالم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لا انه عينه فيكون ههنا امران
تعلق احدهما بالسبب والاخر بالمسبب مع ذلك قال ان متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي المنطقي لا الطبايع مع ان الافراد
اسباب الكلي الطبيعي فبين الكلامين تناقض الا ان يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيندفع التناقض اذ لا مسبب في البين حتى يكون الافراد
اسبابا فيمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحب المعالم عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو قال بوجوده لزم التناقض لكن ذلك دلالة اشارة وحجيتها
والاعتماد عليها في كلام غير الحكيم محل اشكال لانه لا تجره في الفن يمكن اعتبار دلالة الاشارة في كلام الحكيم من ذلك بان مذهبه عدم وجود
الكلي الطبيعي **وقيل** انه ان قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب في المقدمات والا فلا واستشهد في ذلك باجماعهم على قصد الوجوب في الصلوات الى الجهات
المشتبهة لاجماعهم على ان مقدمة الواجب واجبة في هذا المقام اتفقوا على لزوم النية فيها وذلك لانهم بعد تسليم الوجوب قائلون بانه يجب النية في
وفيه ان لزوم نية الوجوب في تلك الصلوات ليس لانها مقدمات ويجب فيها النية بل لانه لما كان كل منها محتملا لكونها ذي المقدمة و[illegible]
الواقعية ولم تكن المقدمة فيها ممتازة من ذي المقدمة فلا جرم ينوي الوجوب في الكل من باب المقدمة لان النية واجبة في المقدمات الواجبة والحاصل
ان لزوم نية الوجوب في المقدمة غير لزوم نية الوجوب من باب المقدمة والذي نقول به هو الثاني والا فلو تميز المقدمة من ذي المقدمة فالاتفاق
قائم على عدم لزوم نية الوجوب في المقدمة من حيث انها مقدمة حتى على القول بوجوبها الا ان يكون تلك المقدمة لها جهة وجوب غيري كالوضوء
وتلك الجهة خارجة عما نحن فيه **الا ترى** في غسل الثوب نحكم بوجوب الغسل اذا ورد به امر ولا نحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس ازيد من
مقدمة تعلق بها امر مستقل توصلي كما في غسل الثوب **والحاصل** ان كل المقدمات توصليات من حيث هي مقدمات والتوصليات لا يجب فيها النية وان ورد
الامر بها مستقلا الا ان يكون لها جهة وجوب غيري وهي خارجة عن محل النزاع كما مر **وقيل** ان قلنا بوجوب المقدمة يكون هنا عقابات عديدة والا
فلا **وفيه** ان الاتفاق قائم على عدم تعدد العقاب فلو ترك الصلوات لم يعاقب الا واحدا **وقيل** ان مراد هذا القائل ليس وجود عقابات عديدة في الخارج
بل مراده ان تعدد العقاب لازم للقول بوجوب المقدمة لكنه معفو عنها **وفيه** ان مقتضى القول بالوجوب ذلك انما يثبت اذا ثبت ان محل النزاع هو
الوجوب بالمعنى الذي ذكره بعض من تعلق القصد ولزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم **وقيل** ان الثمرة تظهر في تعدد الثواب والعقاب وعلى ذلك عن الغزالي
والتزم بعض المحققين وقال انه لا غائلة فيه اذ يمكن ادراج ذلك في عموم من بلغه ثواب فان التسامح في ادلة السنن جائز ويكتفى فيه بمثل قول الفقيه
والخبر الضعيف وههنا قول الفقيه هو الغزالي وبعض المحققين موجود وفيه ان التسامح انما يصح فيما لو بلغ ثواب على عمل من جانب المولى على طريق الاخبار من قبله
كالخبر الضعيف وههنا نقطع بان الغزالي لم يستند في قوله الى الاخبار عن المولى بل كان من اجتهاده فلا يصدق البلوغ ولا ينصرف اليه مثله فلا يصح التسامح
فيه وقيل انه لو نذر او حلف ان يعطي لمن اتى بواجبات عديدة درهما فيبرء ذمته باعطائه لمن اتى بواجب مع مقدماته على القول بالوجوب بخلاف ما لو قلنا بعدم
الوجوب ورد بان الظاهر من الواجب هو الواجب الاصلي النفسي فلا يبرء ذمته على هذا القول ايضا لعدم دلالة النذر على مثل هذا الواجب المقدمي ومنه يمكن تعميم
النادر بان يصرح في نذره على من اتى بواجبات ومقدماتها لاعطيته درهما **فيظهر الثمرة** فيه ولا يضر الانصراف باصل الثمرة **المقدمة الثانية**
في تاسيس الاصل في المسئلة والاصل عدم الوجوب بكل احتمالات الامر الشرعي المتقدمة اما اذا اريد منه الدلالة القصدية فلان دلالة اللفظ على ارادة
ذي المقدمة ثابتة ودلالته على ارادة المقدمة مشكوكة فيتوقف عند الشك لان اللغات توقيفية وكذا الحال اذا كان الدليل لبيا وقلنا ان
ان الوجوب بمعنى قصد الامر من الامر بذي المقدمة الامر بالمقدمة فانه ايضا خلاف الاصل بالمعنى الذي مر لان الشرعيات توقيفية ايضا واما القول

واما ثمرة النزاع فقد تعرض في الفتوى والعذاب عند ترك المقدمة وفي جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه وفي اشتراط نية الوجوب وفي تعدد العقاب ووحدته نتايج

في تحقيق الحق في المسألة

بان الاصل عدم دلالة اللفظ او الامر عليه وضعه للدلالة على ذلك فهو فاسد لما مر من ان هذا الاصل وان جرى لكنه غير معتبر عند العقلاء ثم ان كان المراد من الوجوب نفس المدلول اللزوم للعقاب المستقل فاذا دخل في اصل آخر وان اريد مع ذلك تعدد العقاب فاذ دخل في اصل ثالث واما اذا اريد المعنى ذكره السبزواري فلان تقدم استحقاق العقاب وصيرورة العادل فاسقا حين ترك المقدمة خلاف الاصل ولو اريد مع ذلك القصد من الامر بذي المقدمة على الامر بالمقدمة فاذ دخل في اصل آخر ولما اذا اريد مطلق اللزوم العقلي فكذلك اذ الاصل عدم اللزوم لكن الاجماع انعقد على وجوب اللزوم بالمعنى الاعم فلا يمكن انكاره وان كان خلاف الاصل واما اذا قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فهو خلاف الاصل ايضا لان خلاف الظاهر من الامر بالمسبب وجوب نفس السبب **اذا عرفت** تلك المقدمات فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى ان المأمور بترك المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فانه وان لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي الى ترك ذيها ترك لذي المقدمة حكما فيستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع منه من تعدد العقاب على ترك مقدمة واجب واحد فكما اقدم المكلف على اتيان المقدمة قبل حصول زمان ذي المقدمة فترك المقدمة قاطعا او ظانا بان تركها يفضي الى ترك ذي المقدمة ولا يقدر عليه بعد ذلك استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما وان فاجأ القدرة على المقدمة بعد تركها اولا واعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلثون مرة فانه في كل واحد من ترك المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو اتى بالواجب بعد تركه المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة ثانيا ثم فاجأ القدرة واتى بالواجب لكان اثما ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده الى ترك ذي المقدمة فلو ترك المقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجاة واعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم اتى بعد ذلك الترك بالواجب لمفاجاة القدرة استحق العقاب عشر مرات **والحاصل** ان كل ترك حكمي يوجب عقابا على حدة بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وان لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع الشك فيها بل مع الظن الغير المعتبر كالرمل فمن الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في الحرام المعلوم اجمالا بالترك كلها حكما استحق العقاب في الاشتباه بكون تصرفه في درهم واحد اثما وان لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم الواقع لانه لم يعلم الحلال من الحرام اللازم اجتنابه كان اللازم عليه ترك الكل من باب المقدمة فتصرفه في واحد منها مع احتمال ان يكون ذلك هو الدرهم المحرم ترك للمأمور به حكما فيستحق العقاب حتى انه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متدرجة متعددة عرفا كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد لان التصرف والترك واحد وهكذا ولو اتلف الكل بتصرفين كان عليه عقابان فيتعدد بتعدد العقاب على الواجب بتعدد الترك الحكمي **وقولنا** بوجوب المقدمة بهذا المعنى مطرد من حيث التفاصيل المتقدمة في ذيل ذكر الاقوال ثم النسبة بين الترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه يتصادقان فيما لو امر بالحج مثلا واقتدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعدم تمكنه من الخروج بعد ذلك ثم فاجأ القدرة على الحج كان اخذه احد قهرا واوصله الى الميقات في الموسم فترك الحج ايضا باختياره ويصدق الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال اذا اتى بالحج بعد مفاجاة القدرة والحقيقي دون الحكمي في مثال الحج ايضا اذا خرج مع القافلة وبعد الوصول الى محل عمل الحج ترك عمدا اختيارا اذا ظهر ذلك فهنا مقامات **اما الاول** فاعلم ان الدليل على ما اخترناه بناء العقلاء فلو امر عبده باحضار الماء لافطاره ولم يكن صوم وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة الى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بانه لا يمكنه الخروج اليه بعد تلك الجماعة المستقلة فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الافطار لعاقبه وعاتبه بمجرد الاطلاع وان لم يدخل وقت الافطار ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة اخرى الى الماء وامكنه الخروج معهم الى الماء فلم يخرج ايضا معتقدا بعدم التمكن من الخروج بعد تلك الجماعة الى دخول الليل لعاقبه المولى ايضا وعاتبه وهكذا الى خمسين مرة وان لم يدخل وقت الافطار عند شيء من تلك المعاقبات مضافا الى ان ترك المقدمة المفضي بحكم الى ترك ذي المقدمة اما ان يكون حين مجيء زمان ذي المقدمة مخاطبا باتيان ذي المقدمة ام لا **واما على الثاني** فاما ان لا يترتب الاثر يعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة ام لا **وعلى الاول** يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني اما ان يكون ترتب الاثر وقت ترك المقدمة ام لا بان يكون قبله ام حين ترك ذي المقدمة ام بعده او ما بين ترك المقدمة الى زمان ترك ذي المقدمة فان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان غيره فهو باطل لان ترتب الاثر على المكلف اما ان يكون لاجل مخالفة امر الشارع ام ليس لاجل المخالفة امر الشارع ام ليس لاجل المخالفة ولا غيرها اذ لا استحقاق للعقاب الا مع المخالفة **واما على الاول** فاما ان يكون ذلك الامر الذي لاجل تركه ترتب الاثر وجاء العقاب هو الامر بذي المقدمة حين مجيء زمانه واما ان يكون الامر السابق الذي كان على ذي المقدمة قبل الاختيار وان كان الثاني فاعني ترتب الاثر على ترك الامر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد تفويت المقدمة فلا بد ان يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الامر المذكور ومخالفته عند المخالفة التي حصلت في وقت ترك المقدمة حذرا من تخلف المعلول عن العلة التامة وهي المخالفة فلا يمكن ان يستحق العقاب بمجرد وجود علته اي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعد بان يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة او بعده او بين زمان ذي المقدمة والمقدمة واما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معقول لعدم حصول المخالفة فانحصر الاستحقاق في زمان ترك المقدمة **فان قلت** لعل لانقضاء الزمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الامر السابق ويكون هو جزء المخالفة الامر الموجود **فان قلت** لعل لانقضاء الزمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الامر السابق ويكون هو جزء اخير للعلة التامة فحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة **قلنا** اما ان يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الامر السابق مقطوعا او مشكوكا او مقطوع العدم والاول باطل لما مر من انه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الاخير لا معنى لهذا الاحتمال لان هذا الاحتمال انما يصح اذا احتمل بقاء الامر السابق وكونه مكيفا بكيفية لا يحصل المخالفة الا عند تركه مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بحصول

في تعدد العقاب بتعدد الترك الحكمي

المخالفة

المخالفة في الزمان الفاصل بما امساه لها من هايا لانه بعد حصول المخالفة انما يوجد الاستحقاق وانكار كون المخالفة علة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في الزمان الفاصل بسبب احتمال عدم حصول المخالفة المسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق المسالة لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعد وجود المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد اثبتنا ذهاب المخالفة قطعيته وعدم مدخلية الزمان جزمي فحصول الاستحقاق بديهي ثم ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يقول بان المقدمة يعاقب على تركها من حيث ذاتها لا يكون وجوبها ذاتيا لم يقل به احد مضافا الى ان لازمه عدم تعدد العقاب وبناء العقلاء واما ان يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائه الى ترك ذي المقدمة فنعتبر ان الاستحقاقين للعقابين اللذين احدهما لترك المقدمة و الاخر لترك ذي المقدمة اما ان يكون وقت ترك المقدمة وذي المقدمة او احدهما وقت ترك المقدمة والاخر وقت ترك ذي المقدمة والكل باطل للاصل وبناء العقلاء الذين ينفيان تعدد العقاب باقسامه مع لزوم تخلف المعلول عن العلة في صورة كون الاستحقاقين وقت ترك ذي المقدمة كما مر ثم انه هل دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرناه هل هو لفظية ام مجرد دلالة العقل يمكن ان يقال بالاول لاتفاقهم على ان السيد على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية بل قيل بدلالة التضمن لكن الحق ان الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم ثم نقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر لدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى التقادير اما ان يكون المراد الترك المقدور او غير المقدور والاعم ولا امتناع التسعة فاسدة الا ان يكون المراد بالترك الترك المقدور الاعم من الحقيقي والحكمي اما بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة لم يوجد الترك الحقيقي للمامور به حتى يحكم عليه ويتحقق العقاب وحين مجيء زمان ذي المقدمة ليس فوت المقدمة مقدورا حتى ينهى عن ترك ذي المقدمة حقيقة فلا يكون الترك الحقيقي حينئذ منهيا عنه لانه غير مقدور والمفروض ان المنهي عنه هو الترك الحقيقي المقدور ولا غير فخرج الواجب عن الوجوب حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي وبعد مجيء زمان ذي المقدمة لا قدرة حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي المقدور فلا يتعلق النهي عن الترك الحقيقي في شيء من الزمانين فينتفي النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا ثم يصح ذلك فيما وجد فيه الترك الحقيقي لا الحكمي كما مر مثاله في ذكر النسبة بين التركين واما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد قلنا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا مضافا الى انه لا يلزم عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور كما مثلنا في بيان النسبة فيلزم ايضا خروج الواجب في هذه الصورة عن الوجوب واما بطلان الحقيقي الاعم من المقدور وغيره فلان الاعم اذا بطل فرداه بطل هو ايضا اذ ليس له فرد ثالث والاعم لا يوجد الا في ضمن الفرد واما بطلان الترك الحكمي فقط فلو اريد من النهي فلاستلزامه عدم كون الترك المقدور الحقيقي منهيا عنه فيخرج الواجب عن الوجوب كما مثلنا في بيان النسبة بين التركين اذا بطل الحكمي فقط بما قسم من المقدور او غير المقدور او الاعم واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف بما لا يطاق واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيره فبان الامر يشكل في الفرد الغير المقدور منهما فانه كغير المقدور فقط فانحصر في ان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك انه لو ترك تركا حكميا فقط عوقب بعقاب واحد او حقيقيا فقط فكذلك او ترك حكما وحقيقة عوقب بعقابين كل ذلك اذا كان الترك مقدورا فترك ذي المقدمة حكما يصير منهيا عنه بالنهي اللفظي بمعنى انه يعاقب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **ويمكن الجواب** عن ذلك بان غاية ما في الباب ان اللفظ دال على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الاعم **واما الدلالة** على وجوب المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هي لازمة عقلا لتلك الدلالة اللفظية الالتزامية نعم لو كان هناك لفظ لا تترك لدل على وجوب فعل المقدمة بالدلالة اللفظية وليس فليس **ثم انه** لا شك في دخول المقدمات الفعلية في محل النزاع واما مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تاكل الحرام واستفيد منه بالدلالة اللفظية اترك اكل الحرام فهل هي داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدمات ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك اكل كل مشتبه فتلك التروك المقدمات التركية داخلة في نزاعهم ام لا **الحق** الدخول لان النزاع اعم في عنوان مقدمة الواجب اللفظي والتبعي مضافا الى ان بعضهم قال لا نزاع في وجوب المقدمات التركية كالشبهة المحصورة فهذا يكشف عن دخول نحو تلك المقدمات في عنوان مقدمة الواجب وان مرادهم من مقدمة الواجب هو الاعم في قولهم هل الامر بالشيء امر بمقدماته ام لا فتلك المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه واما المقدمات العلمية فالمكلف معاقب ايضا على تركها فاذا ترك الصلوة الى جهة واحدة من الجهات الاربع مثلا فهو معاقب وان كان ما اتى به الى القبلة في نفس الامر ولو ترك جهتين فكذلك لكن العقاب في كل الصور واحد كما لو ترك كل الجهات والمدرك في الكل بناء العقلاء **ثم اعلم** ان المشهور استدلوا على الوجوب بما مر منا انها لو لم تجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فان بقي الامر بذي المقدمة بحاله كان تكليفا بالمحال والا خرج الواجب عن كونه واجبا **واجيب** اولا بالنقض بما لو وجب المقدمة فتركها المكلف عصيانا فان تاثير الايجاب في القدرة غير معقول فان لزم المحال لزم في الامرين ولم يفرق الحال بين وجوب المقدمة وعدم وجوبها **وثانيا** بالحل وهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فنختار الشق الاول ونقول بانه مكلف بذي المقدمة لا بشرط عدم المقدمة بان يكون زمان المكلف به مع زمان فقد المقدمة واحدا حتى يكون تكليفا بالمحال بل لا بشرط شيء كما في تكليف الكافر بالصلوة **وقيل** وان فرضت انتفاء القدرة على اتيان المقدمة بحيث يكون لخروجه عن الامكان فنقول انه مكلف ايضا وليس كل تكليف بالمحال باطلا كما في الداخل في المكان المغصوب اختيارا وانت خبير بان الامتناع بالاختيار كما مر قسمان احدهما مع بقاء القدرة كما في تكليف الكافر والاخر مع سلب القدرة راسا كقاطع اليد ولا ريب ان مراد المشهور هو الاخير كما هو ظاهر عباراتهم وهذا الجواب على الحل

وامّا الاصل فعدم وجوب المقدمة واحتمال الاثر لا اقل من التوقف وان جعلنا الامر بالمسبب عين الامر بالسبب ففي الغنية للاصل ؤ افية نتايج

انما يناسب القسم الاول كما يشعر به التمثيل بتكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان استدلال المشهور في القسم الثاني والجواب في القسم الاول ثم قول القائل اجزاء
وان فرضنا انه جواب عن هذا المقام ومحله هو القسم الثاني مع انك عرفت ان مراد المشهور من استدلالهم ليس ما فهمه وانما يوافق ما ذكرنا في المقدمات فلا يحسن وان
في الجواب نعم ما ذكرنا لا ينهض هذا الدليل لوجود العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها اجزاء بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساد ما مر مفصلا
اراد المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق ومسلم ومعاضد لما قلنا بل هو عين مطلبنا ويصير مرجعه الى وجود العقاب حين ترك المقدمة فلو جعل
الوجوب في دليل المشهور بالمعنى المختار لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب ان قلنا بوجوب المقدمة او بوجود العقاب على ترك ذي المقدمة وان فقد الامر بعد ترك
المقدمة وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقض
المذكور اولا **واستدل** المشهور ايضا بان العقلاء يذمون تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة
فالذم في الحقيقة لا على المقدمة بنفسها والعجب من هذا المجيب اذ من الواضح ان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة
بنفسها بل لانها مقدمة وتركها مفض الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف بان الذم على ترك المقدمة موجود وان لم يحضر زمان العمل بذي المقدمة لاجل افضائه
الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان مقدمة الواجب واجبة بالمعنى الذي ذكرناه بعد اعترافهم بان العقاب والذم واحد وهو مراد المشهور من الوجوب ثم
لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة مناف لاعترافهم في الجواب عن الدليل الاول بانا نختار ان الامر في المقدمة
بعد ترك المقدمة باق اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل في الفرض ذم لم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء الامر في المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه
اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقابا فلا بد ان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرناه والامر منتفيا بعد انتفاء المقدمة **واما المقام الثاني**
فاعلم ان القائل بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجه لا بد من بيان مراده **فاعلم** ان المسبب عن فعل المكلف
قسمان **قسم** يكون ذلك المسبب ناشيا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كافعال الوضوء الناشئة عن المكلف
وقسم يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كالطهارة الحاصلة من الوضوء وللقسمين امثلة كثيرة كالاحراق فان جمع الحطب والقائه في النار
من الاول والحرقة الحاصلة من النار من الثاني وكالعتق فاجراء الصيغة من المكلف من القسم الاول والحاصل الموصوف من الصيغة وهو الانعتاق
من الاخير **ثم ان** القسم الاخير قسمان قسم يكون الاثر الحاصل فعلا لغير المكلف كالحرقة الحاصلة فانها فعل النار وان تسبب من المكلف وقسم ليس فعلا
لغير المكلف كاثر الوضوء الحاصل ومن الدليل ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب مراده انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام اما يتعلق
بفعل المكلف كوجوب صلوة وزكوة او بفعل الباطني كوجوب النية وسائر العقائد واما يتعلق بالاعيان فاما بعين المكلف ككونه متطهرا
في الوقت الفلاني او محدثا واما بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم واما يتعلق باحوال الاعيان اما بحال عين المكلف ككون حالة
حيضها مانعة من الصلوة او بحال العين الخارجية كسببية دلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليفات انما تكون من القسمين الاولين اذا عرفت
ذلك **فاعلم** ان دليله الاول مركب من مقدمات **الاولى** ان الامر من التكليفات **الثانية** ان المسبب من القسم المذكور ليس من فعل المكلف بل
فعل المكلف انما هو الاسباب وهو ظاهر **الثالثة** ان التكليف بغير فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مقدور له وضرورة الحاصل من تلك المقدمات عدم جواز تعلق
التكاليف بالمسببات لاثبات الصغرى وهي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة
والجواب انه ان اراد من قوله انه ليس المسبب فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا له بلا واسطة فهو مسلم ولا يضرنا وان اراد انه لا يسند ذلك الفعل
المسبب الى المكلف حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة لانه لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله حقيقة وان كان القاطع بلا واسطة هو السيف مثلا
فيقال انه قطع راس زيد ولا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بعينه سواء كان ذلك المسبب فعل
غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة وان كان الاسناد اليه حقيقة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة
الثالثة ممنوعة لعدم حكم العقل بمنع مثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان
الثاني انه لو كان الامر متعلقا بالمسبب فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب لزم تحصيل الحاصل او حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق
او في كل من الحينين لزم في كل حين احد المحذورين ولكل في الكل لا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط
فان الامر بالمشروط اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق عن الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم
احد المحذورين وهذا وان لم يكن نقضا منعا ابطاليا لكنه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط
وجوده حتى يلزم المحذوران بل في حال عدم السبب فان تعلق التكليف في حال عدم السبب واما في حال وجود السبب فاندفع المحذور اذ لا امتناع
في ذلك لان المقدور بواسطة مقدور **وثالثا** بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء وكل فعل للمكلف مسبب عن سبب فان السبب
لسبب آخر فنقول ذلك السبب الذي هو مسبب في الواقع اما ان يكون سببا اختياريا ام اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه ولا
يكون هو مامورا به لعين الدليل المذكور فان كان ذلك السبب الذي هو سبب المسبب سببا اختياريا لزم تعلق الامر به لما ذكر بعينه وهلم جرا حتى ينتهي الى
الواجب فيصير اضطراريا فيسقط التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون سبب السبب اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا
فننقل الكلام الى ذلك السبب الاختياري فان كان سبب ذلك السبب الاختياري اضطراريا لزم المحذور المذكور وان كان اختياريا فننقل الكلام الى سببه
فاما اضطراري واما اختياري وهكذا حتى ينتهي الى ما يكون اضطراريا او ينتهي الى علة العلل وما يقال في جواب ذلك ان مراد ذلك الخصم انما هو فيما

استدلال المشهور

دليل القائلين بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب

اذا عرفت ذلك فالحق ان المكلف يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة لا على ترك المقدمة وهو منشأ على الترك حقيقة وحكم العقلاء والعقل العاقلة وليس بنا في الاقوال مما يعتمد عليه شائع

كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لاكل مسبب والسبب كما قلنا فدفوع بانا ان اراده ذلك لكن دليله عام ومقتضاه ما قلناه **والعجب** ان الفاضل القمي ره فصل في القسم الثاني من المسببين فقال ان كان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا يبعد القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وان لم يكن فعل غيره كما في العتق فليس الامر بالمسبب عين الامر بالسبب **وفيه** ان غرضه ان كان ان الاسناد في هذا القسم ليس حقيقة وانه ليس فعل المكلف بهذا المعنى فقد عرفت فساده وان الاسناد حقيقة في القسمين وان كان غرضه ان ذلك التكليف غير صحيح فقد عرفت فساده ايضا **ثم ان صاحب** لم يبعد اختيار ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب وان لم يكن عينه قال ان النزاع في وجوب السبب قليل الجدوى اذ تعلق الامر بالمسبب نادر فالامر ايضا ارخاء عنان النظر في غيره ورده الفاضل المذكور بان النزاع ليس قليل الجدوى لان الاوامر كلها متعلقة ظاهرا بالطبايع وهي مسببات الافراد فان قلنا ان الامر بالمسبب عينه فالقول بان متعلق التكاليف هو الافراد والا فلا فاي فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** ان ما افاده صاحب لم ان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فيرد عليه هذا الجواب مع التناقض الذي ذكرنا سابقا والا فلا يرد عليه شيء من الامرين اذ بعد تسليم وجود عدم الكلي لا يكون الكلي والفرد من باب السبب والمسبب **واما المقام الثالث** فاعلم ان صاحب لم قال ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره واستدل عليه بانه ليس في ذلك خلاف يعرف فعدم الخلاف دليل على ان الامر به مستلزم للامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب فتعلق الامر به دونه بعيد وان امكن ولم يلزم منه محال عقلا لكنا نقول بذلك هنا للاستبعاد **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت وثانيا على الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة في المسئلة الاصولية لانه لا يفيد الا الظن مع انه ره لا يقول بحجية عدم الخلاف واشهرته في المسائل الفرعية فكيف يقول بحجية عدم الخلاف في المسائل الاصولية **وعن الثاني** بان الاستبعاد في ذلك ممنوع **اولا** وعلى فرض الاستبعاد ليس لذلك الاستبعاد الاعتبار حجة **ثانيا** وعن هذا الكلام يرد في الشرط **ثالثا** اذ هو جعل المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب والمشروط ايضا كذلك يمتنع وجوده بدون الشرط **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحاجبي قال ان الشرط الجعلي واجب دون غيره **واستدل على الجزء الاول** من مدعاه بان الشرط الجعلي ان لم يكن واجبا لجاز تركه فاذا جاز تركه وتركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المأمور به لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان المكلف لم يات بما فرض شرطيته واما ان لا يكون اتيا بتمام المأمور به لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس بواجب بل الواجب والمأمور به منحصر في المشروط وقد اتى به واذا بطل كلا صورتي عدم وجوب الشرط لزم وجوبه **والجواب** انا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط ولا بان تمام المأمور به هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول تمام المأمور به هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فنختار الشق الثاني وهو انه لم يات بالمأمور به اذ المأمور به كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك ان يكون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فاعلم انه استدل ابو الحسن الاشعري على وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعدم وجوبها والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة واضحة واما بطلان التالي فللزوم احد المحذورين اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس حج عليك ثم قال لا يجب عليك الذهاب الى الحج فانه يفهم من ذلك عرفا التناقض بين الكلامين وان قال ذلك منفصلا كان قال حج ثم بعد ايام قال لا يجب عليك الذهاب الى الحج وان شئت فلا تذهب الى الحج فهم من ذلك عرفا الرجوع عن الامر الاول وهذا اذا صرح بعدم وجوب المقدمة العقلية والعادية كما مثلنا بالذهاب الى الحج واما اذا صرح بعدم وجوب المقدمة الجعلية كان يقول صل وقال الصلوة الا بطهور ثم قال متصلا ان شئت فتطهر وان شئت فلا تطهر فهم منه عرفا التناقض في جعل الطهور شرطا وغير شرط وان قال منفصلا كان يقول بعد يوم ان شئت فتطهر للصلوة وان شئت فلا تطهر فهم منه الرجوع عن الشرطية ولا ريب ان التناقض والرجوع في كلام الحكيم باطل اما الاول فظ واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول فظ واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول وشرطية الشرط الجعلي فمع ذلك النطق بكلام يدل على الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعدم وجوب المقدمة كان يقول الواجب هو ذو المقدمة لا المقدمة فان في ذلك الكلام لا تناقض بينهم لكن يلزم العبث في التصريح اذ التصريح بعدم وجوب شيء ثمرته رفع الكلفة والمشقة عن ذلك الشيء والمقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة مطلقا وجبت ام لا فلا ثمرة في التصريح بعدم الوجوب **وفيه** انه ان زاد من ذلك التصريح اعلام عدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث ثمرة في الفسق والتنديم لو علم المخاطب ذلك اولم يرد المتكلم اعلام ذلك من قصر عليه لزم اللغو وتوهم هذا الفاضل ان استناد الاشعري في عدم جواز التصريح انما هو الى لزوم العبث وقد عرفت انه لا يستقيم على اطلاقه فالاحسن ان يضم الى ذلك المحذورين السابقين حتى يتم استدلال المستدل بانه لو لم يجب المقدمة جاز التصريح بعدم الوجوب والتالي باطل للزوم احد المحاذير اما التناقض او الرجوع او العبث **والجواب عن** ذلك انا نجوز التصريح بعدم وجوب المقدمة لا بان يقول الواجب عليك هو ذو المقدمة واعاقبك على تركه لا على المقدمة الا ان يلزم في بعض الموارد اللغو من جهة عدم الفائدة وليس عدم جواز التصريح من جهة كون المقدمة واجبة كما ترى ولا يجوز التصريح بعدم الوجوب لفظا بان يقول ان شئت فاذهب الى الحج وان لم تشاء فلا وانه يجوز لك ترك الذهاب الى الحج وذلك لان المتبادر من اطلاق عدم الوجوب جواز الترك هو عدم الوجوب وجواز الترك الشرعي والعقلي ونحن قلنا سابقا ان الوجوب التبعي عدم جواز الترك عقلا ارتفع مستفاد من الامر بذي المقدمة بدلالة الاشارة والتبعية فلما كانت تلك الدلالة مستفادة من الامر بذي المقدمة اشارة كان التصريح بعدم الوجوب لفظا باطلاق اللفظ في نفي الوجوب على الاطلاق حتى يتعارضا متناقضا مع الامر الاول من باب دلالة الاشارة فلذلك لا نجوز التصريح بالقسم الذي ذكرت لا لان مقدمة الواجب بالقسم الذي ذكرت لا لان مقدمة الواجب واجبة وجوزنا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب بالعقاب اطلاقا فيه حتى يفهم التناقض واما عدم فهم التناقض في المنفصل وفهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرنا هو فهم التناقض لا الرجوع فلانه لما كان الغالب في

فيه كلام مع الفاضل القمي

كلام العاقل فضلا عن الحكيم عدم التناقض بل الرجوع كان اغلب منه عند الانفصال فلهذا يفهمون في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عدم
الوجوب لظهوره من اللفظ بالطريق المذكور دون التناقض واما في المتصل فالغلبة في الرجوع فيحمل على ظاهره وهو التناقض فقد ظهر ان هيهنا تناقضين
لفظي ولغوي وان الاول جار دون الثاني ومراد صاحب الدرة في قوله جوابا عن هذا الاشكال من جواز الترك عقلا لا شرعا هو الذي ذكرناه ثم
مراده من العقل اللبي من الشرع لا اللفظ فينطبق مع ما ذكرنا ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استقصينا في جواز الترك لا العقل من الشرع لم نجد له
وجها الى اخر ما ذكرناه تتمة **ضابطة** لا ريب في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول**
فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان
واجبا بالاصالة لا ان يكون بدلا عما هو الواجب وقال الاشاعرة ان الواجب احد الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل
واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة وهيهنا قول رابع محكي وهو ان الواجب احد معين عنده تعالى يختاره المكلف في مقام العمل و
هذا يحتمل وجوها **الاول** انه واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** انه كذلك ولكن يختاره المكلف اتفاقا
من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك **الثالث** انه واحد معين عند الله تعالى لانه يعلم انه لو اختار لاختار ذلك فيعينه لاجل علمه باختيار المكلف اياه لو
اراد الاختيار لاحدهما وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه بحيث لو لم يختر لم يجب عليه **وثانيهما**
انه علم انه لو اختار لاختار ذلك فعينه له ولكن لو لم يختر اثم ولو اختار لاختار ذلك فيعينه مع ما عينه تعالى لعلمه بانه لو اختار لاختار ذلك واما
الاحتمالان الاولان فالظاهر انه لا قائل بهما وان المراد من هذا القول ليس احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** بان لا يكون عقاب على الترك
اصلا فكذلك والظاهر ان الرابع هو المراد ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجبات بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة اليهم بل بالنسبة
الى الازمان في مكلف واحد وهذا القول مما تبرء منه كل من الاشاعرة والمعتزلة وصاحبه ينسبه الى الاخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول
الثالث لو ترك الكل لكان عليه عقابات لانه واجبات وكان سقوط الوجوب بالبعض مشروطا بالاتيان بالبعض ولم يات به واما الاقوال الاخر فعلى كلها
يكون اثم واحد على ترك الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد
خصوصية كل من تلك الامور الذي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة ينوي القدر المشترك وهو الكلي اي مفهوم احدها هذا ان اوجبنا قصد الوجه
ويظهر ايضا في النذر فمن نذر ان يعطي درهما لمن اتى بواجب فاتى باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية بر النذر باعطاء
الدرهم وعلى قول الاشاعرة لا وايضا لو نذر ان يعطي درهما لمن اتى بثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امر بها بخصوصها فصام احد و
في صيام الواجب فاعتق عبدا ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر وصام شهرين فعلى قول الامامية بر نذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع
كل منها واجبة بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يات الا بطبيعة واحدة وهي كلي احدها بدفعات تدريجا ولم يتعلق امر من الشارع على
قولهم الا بطبيعة واحدة وهي احدها وانما هو اوجد طبيعة واحدة ثلث مرات لا انه اوجد طبايع متعددة ومن هنا تقدر على استخراج الثمرة بين القولين
الاخيرين وبين الاخير وقول الاشاعرة فالظاهر ان لا ثمرة بين الاخير والامامية وكذا الثمرة تظهر مما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع **واما**
المقام الثالث فاعلم ان مخالف الاصل من بين الاقوال هو الثالث لاستلزامه للاشتغال بواجبات عديدة بحيث يكون عند ترك الكل على
كل واحد اثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينها لان لكل قائل بوجوب الامر بشيء والشك في الحادث فتدبر **واما المقام الرابع** فاعلم ان
الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع الامامية لان قولهم صم مثلا يفهم منه امور منها ان خصوص تلك
المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوب ولا بد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصوم مطلوب منك عينا اتيت بغيره ام لا ولكن ذلك الاخير انما يفهم من اطلاق
المطلوبية مستفادا من ظاهر الامر فيكون استعمال الامر في غيره تقييدا واما ما يفهم من الامر التزاما فيكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازا او على التقدير
لا اشكال في استفادة ذلك من الامر ومنها غير ذلك فنقول ان قوله اعتق رقبة بعد قوله صم اخرج الامر عن احد ظواهره وهو مطلوبية الصوم الى التخيير
واما اخراج الامر عن ظاهره الاخر مطلوبية خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو
ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة المذكورة هو مطلوبية القدر المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم ان هيهنا اشكالان من
وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق بين الواجبات العينية والتخييرية فان في الواجبات العينية يكون الكلي مامورا به اصلا امرا عينيا
والافراد مامورا بها عقلا والتخيير بالمثال مخيرة على مذهب الاشعري الا ان يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد
هنا من خطاب الشرع او الثاني بان الكلي في الواجب العيني متاصل في الوجود وهيهنا منتزع من الافراد تابع لها وبان الافراد المخيرة في الواجب
التخييري متاصل في الوجود وهيهنا منتزع من الافراد تابع لها وبان الافراد المخيرة في الواجب العيني متماثلات متحدات الحقيقة وهيهنا مختلفة الحقائق
كالصوم والعتق وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات
على قول الاشعري عينية الا ان يجاب عنه بالوجه الثاني والثالث عن الاشكال الاول وان كان كل الافراد على ذلك القول واجبا بالوجوب
الشرعي **ضابطة** اعلم ان الواجب اما موسع رخصة واجزاء او موسع اجزاء لا رخصة او مضيق رخصة واجزاء وهذه كصلوة الظهر والحج وصيام
شهر رمضان اذا ظهر ذلك فنقول لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كالاخير ولا في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لانه تكليف
بالمحال وانما الخلاف في جواز الامر بشيء في وقت يفضل عنه بان يكون الواجب موسعا رخصة واجزاء **فان قلت** في الصحيح المستفيض ان من ادرك ركعة

من ادرك

في الواجب الموسّع

من الوقت فقد ادرك الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الاداتية مع ان وقت الصلوة الاداتية انقص من مقدار العمل اداءً اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة مامور بفعل اربع ركعات فكيف تقول لا خلاف في عدم جوازه في هذا القسم اي القسم الثالث مع انه واقع شرعا وبه يضعف قول من حكم بالقضاء مطلقا اما الركعات الثلث الاخيرة فلوقوعها خارج الوقت واما الاولى فلوقوعها مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا غير فكل الاربع ركعات واقعة في غير وقتها فكلها قضاء وكذا يضعف قول من يفصّل بين الركعات فقال بان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى ايضا قد وقعت في الوقت فهي اداء والباقي قضاء هذا القول لان مردود بهذا النص الحاكم باداتية الكل **قلنا** ان الالف واللام في لفظ الوقت اوّلا واخرا يحتمل الجنس والعهد الخارجي فيهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثل الظهرين من اول الزوال الى الغروب اما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما هو المعهود بين الناس ولم يتبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب داخلا في الوقت الواقعي لمدرك الركعة مثلا و الحاصل ان الوقت المعهود سوى الوقت الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرناه ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الاخر العهد ويحتمل العكس على التقادير الاربعة اما الحمل حقيقي بان يكون مدرك ركعة من الوقت مدركا لكله حقيقة واما مجازي بان يكون المدرك لكل الوقت فتلك الاحتمالات ثمانية ثلثة منها باطلة وهي ارادة الجنسين والعهدين وكون الاول جنسا والثاني عهدا كل ذلك اذا كان الحمل حقيقيا للزوم الكذب وخمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني جنسا والحمل حقيقيا والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفت الخمسة الصحيحة **فاعلم** ان ثلثة منها تفيد ان الصلوة التي وقع ركعة منها في الوقت اداء مطلقا في القولين الاخيرين احدها اول من تلك الخمسة اعني الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فقد ادرك كل الوقت الواقعي وتدل الرواية ح على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود لمدرك الركعة فيكون تمام صلوته في الوقت والثاني ان يكون كلاهما عهدا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت المعهود فيدل على كون كل الصلوة ح اداء اما لان الاداتية اظهر وجوه الشبه فيحمل اطلاق التشبيه عليه واما لعموم المنزلة ان لم يكن بعض الوجوه ظاهرا **والثالث** ان يكون الاخير مهملا والاول جنسا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على اداتية الكل ايضا باحد الوجهين السابقين فيما يقرب منه واما الاخيران اي كون الاخير جنسا والاول عهدا والحمل مجازا فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء اذ المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فيظهر منها ان المدرك ركعة في الوقت الواقعي حقيقة كما هو المفروض فاذا لم يكن مدركا لكل تمام الوقت الواقعي صارت صلوته قضاء اما تماما او بعضا فيكون وجه الشبه شيئا اخر غير الاداتية في الكل واما **الثاني** منهما فكذلك اذ المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا صريح في انه لم يدرك كل الوقت الواقعي فكيف يكون كلها اداء فانصاف **الحاصل** ان ثلثة من الثمانية باطلة وثلثة منها مثبتة للاداء واثنان منها للقضاء **بقي الكلام** في بيان ان مقتضى القواعد اللفظية هو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة فيه اذا دخل على المفرد ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقيا فيتركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان بالحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الثلثة الباطلة **والمتبادر** من الرواية بعد عدم امكان الحمل على ظاهرها هو العهدان بالحمل المجازي فيكون الصلوة ح اداء لما مر من ان مقتضى هذا المعنى ذلك **ثم** ان من ادرك ركعة من اول الوقت ليس كمن ادرك ركعة من اخر الوقت في الحكم بان يتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظاهر من الرواية ادراك الركعة في اخر الوقت

واعلم انهم اختلفوا في انه اذا شبه شيء بشيء كقوله الطواف بالبيت صلوة فهل يكون كل احكام المشبه به بذلك ثابتة للمشبه ام لا والحق انه ان كان في البين وجه ظاهر متبادر من التشبيه حملناه عليه والا حملناه على العموم فنقول ح في خصوص تلك الرواية انا ان قلنا ان المتبادر منها العهدان بالحمل المجازي الظاهر من تشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود على ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الاداتية فيهما وانها وجه الشبه فيكون ذلك بيانا لان الشارع جعل وقت الثلثة الباقية وقتا للمضطر المدرك للركعة في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها اداء فجنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون ادائها لوقوعها تماما في الوقت الواقعي ووجه التشبيه ان هذه كالاداتية في وقوع جميع اجزائها في جنس الوقت ولو سلمنا عدم ظهور خصوص الاداء فلا اقل من القول بعدم ظهور غيره فيحمل على العموم ويثبت الاداتية ايضا وعلى هذا يكون زمان الفعل مساويا للوقت الواقعي للمضطر فلا معنى لما قلت من ان التكليف قد وقع بفعل هو ازيد من الزمان الواقع فيه فظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز نقصان وقت فعل المامور به عنه كما لا خلاف في جواز المساوات وانما الخلاف في جواز الموسع من جهتين اذا عرفت **اما المقام الاول** فاعلم ان النزاع في المقام انما هو في جواز فضل الوقت عن الفعل عقلا وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي اعم من التوسعة المحدودة كصلوة الظهر والممتدة بامتداد العمر كالزلزلة لكن كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في المحدودة ثم انه من الاقوال الاثنية القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال ببدلية العزم عن الفعل اذا تركه الى ان يضيق الوقت فتعين الفعل ومنهم من نكر بدلية العزم **والقائلون** بالامتناع منهم من خص الموسع المحدود كالظهرين باول الوقت ومنهم من خصه باخره واختلف المخصصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من قال انه اذا اخر فهو اداء ايضا الى ان يخرج الوقت المحدود ولكن هذان الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدود فظاهر حصول العفو حتما والمخصصون بالاخر منهم من قال ان الوقت هو الاخر مضيقا وقبل ذلك نفل يسقط عن الفرض لو علم بالبقاء بصفات التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعى اي لا يحكم عليه بشيء من الوجوب والنفل بل ان

في الواجب الموسع

الوصول الى اخر الوقت شرط للوجوب لانه فقط وقت الوجوب فلو فعل قبله فان بقي على صفة التكليف الى اخر الوقت علم انه كان واجبا حين فعله وان لم يبق علم انه كان نفلا فيكون ابقاؤه الى اخر الوقت شرطا للوجوب لا وقتا للوجوب **واما المقام الثاني** فاعلم ان الثمرة بين القولين الاخيرين المخصصين للوقت بالاخر انه على الاول منهما لو علم قبل اخر الوقت بانه يبقى الى اخر الوقت بشرائط التكليف لم يصح له الاتيان بالفعل قبل اخر الوقت وجوبا اي بقصد الوجوب بخلاف الاخير من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصصين باول الوقت فهي انه على الاول عند التاخير ينوي قضاء وعلى الثاني اداء واما الثمرة بين قول المشهور والقولين المخصصين للوقت بالاول فهي حصول الاثم في التاخير على هذين القولين عن الفعل بعد ما لا دون المشهور **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين الاخيرين المخصصين بالاخر فهي انه لا يكون الصلوة قبل حصول اخر الوقت نفلا ابدا عند المشهور بخلاف القولين الاخيرين فان في الاول منهما يكون قبل الوقت نفلا ابدا وفي الثاني احيانا وهو ما اذا لم يبق الى الاخر واما الثمرة بين القولين المخصصين بالاول والمخصصين بالاخر فهي انه على الاولين يكون المؤخر عن اول الوقت اثما ما لم يات بالفعل المستلزم للعفو ولا تقبل شهادته بخلاف الاخيرين واما الثمرة بين القولين المشهور فهي انه على احدهما يأثم في ترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت وعلى الاخر لا يأثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد وبعض اخر اختيارهما امتناع العقلي في فضلة الوقت والمراد اختصاص الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد ورد ان لكل صلوة وقتين واختلفوا في ان المراد من ذلك ان احد الوقتين للفضيلة والاخر للاجزاء او الرخصة من غير فضل ام احدهما للمختار والاخر للمضطر والظاهر ان المفيد ومن تبعه اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت المختار في مثل الظهر مقدار قدم او مثل وفي العصر مقدار قدمين او مثلين فيكون ذهاب وقت المختار عند ذهاب هذا المقدار مضيقا ويكون ما بعده خارجا عن وقت المختار والظاهر انه لما رأى اختيار المفيد وبعض اخر المعنى الثاني توهم ان مذهبهما عدم الفضلة في جواز الوقت عقلا ولا يخفى ان هذا التوهم فاسد من وجهين **الاول** ان حكمهما بضيق وقت الظهر مثلا للمختار انما هو لدليل خارجي لا لامتناع الفضلة في الوقت عقلا **الثاني** انه على فرض التسليم ليس وقت الظهر مثلا على هذا القول مضيقا حقيقة بل الزمان ايضا اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا القول مضيقا حقيقة بل الزمان فيه اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا هو الضيق الذي نحن فيه اذ لا ملازمة بينهما

اذا عرفت تلك المقامات **فاعلم** ان الحق في مقام الجواز عقلا وعدمه هو الجواز لاصالة الامكان واصالة بقاء الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل اللفظي والحق في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يأمر عبده بشيء ولا يعين له زمانا ويجعله مخيرا بين الازمنة فلو لم يجز ذلك عقلا لما صدر من العقلاء بل ذلك واقع شرعا كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك زوال الشمس من وسط السماء صار الظهران موسعين سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة وسيجيء للاية الشريفة معان اربع في المسئلة الاتية فالاية الشريفة بظاهرها دلت على ان وقت الصلوتين من اول الظهر الى الغروب مثلا بعد وقوع الاجماع على عدم جواز فعلهما بعد الغروب **فنقول** ان المراد اما تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق اخره باخرها والمراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب او المراد زمان معين عند الله تعالى غير معين عندنا او المراد التخيير بين الازمان من الزوال الى الغروب **والاول** قبيح لان العقل يقبح مثل هذا التكليف لعسره بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثاني** للوجهين المذكورين **وكذا الثالث** خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق بل نقول انه لو كان معينا عنده تعالى لكان التعيين مأمورا به لا الينا لزم الترجيح بلا مرجح مع عدم العلم والا فلا بد من باب المقدمة من التكرار حتى يدرك الواقع من باب الاتفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو المطلوب مضافا الى ان العرف يفهم من الاية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تأخير الظهرين عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب في صلوة الظهرين وفي الوجهين نظر اما الوجه العقلي فلانه يحتمل ان يكون المراد من الاية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهرين الزوال واخر العشائين نصف الليل على اختلاف المفسرين في الغسق فيكون الاية مبينة لاول الظهرين واخر العشائين من دون بيان منتهى الظهرين ومبدأ العشائين ثم يقول يحتمل ان يكون وقت الصلوة وقتا معينا عنده ثم قد بينه قبل ذلك او بينه وقت الحاجة فلا يلزم جهل ولا قبح **واما الوجه الثاني** وهو فهم العرف فلان الاية الشريفة لم تبين اخر الظهرين واول العشائين فكيف يفهم منها ان المكلف مخير من الزوال الى اخر الوقت وهو الغروب مثلا لانه اذا لم يبين اخر الظهرين فلا اخر حتى يفهم التخيير بين الاول والاخر **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تأخير الظهرين عن الغروب ولا تقديم العشائين الى قبل الغروب العرف يفهم من الاية انه مخير في كل منهما من اول الوقت الى اخره بعد ما علم الاول والاخر من الاية الشريفة وبضم الاجماع **قلنا** بعد ذلك لنقيد اطلاق الاية الشريفة المستفاد منه ولا جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض بوقت فهم ذلك الذي يقول من ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق ثم بل هنا نعرف ان الاية الشريفة انما هي في بيان مبدأ الظهرين واخر العشائين وليس لاطلاق منشأ فالبيان انه لا بد من التكرار او التطبيق او التخيير او التعيين فلا دلالة في الاية الشريفة على المطلوب باحد الوجهين المذكورين فالاحرى ان يتمسك في الوقوع الشرعي بالاخبار الدالة على التوسعة مع ان الوقوع في العرف كاف **واستدل** مخصص الوقت بالاول والاخر اي مطلق القائل بامتناع فضلة الوقت بانه لو جاز لزم خروج الواجب عن الوجوب لجواز ح ترك الفعل في بعض الوقت من دون عقاب وهو باطل بعد فرض الوجوب **وفيه** انه ان اراد ان التسمية بالواجب غير صحيح فلا ينبغي لانه اذا ثبت صح لنا الامر بمثل ذلك الفعل فهمنا ان الوجوب يطلق على مثل ذلك عرفا ويطلق على الظهر في اول الوقت انه واجب عرفا وكذا شرعا واذا ثبت الاطلاق

في الثمرة بين الاقوال

فيمن خص بالاول من الوقت

في جواز التوسعة ووقوعها

والمحقق

في الواجب الموسّع

والحقيقة شرعاً وعرفاً ثبت لغةً ايضاً لانها الاتحاد فهو واجب شرعاً ولغةً وعرفاً فان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد من عنده اصطلاح
اخر فلا مشاحة فيه والا فاصطلاح الفقهاء وغيرهم هو ما ذكرنا وان اراد ان ذلك ليس بواجب يعاقب على تركه لبا وان ذلك اللب باطل فيه
ان الواجب كما قلنا انما يعاقب على تركه في الجملة ويصح عقلاً ان يقال انك لو تركت الفعل المذكور في جميع الوقت المذكور لكنت معاقباً ولكن
في اي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب لا امتناع في ذلك والمخالف مكابر للوجدان **والحاصل** ان الاحكام تتبع الصفات وهي قد
تقتضي التوسعة رخصة واجزاء فبعد ما اثبتنا جواز الفضيلة في الوقت بطل التخصيص بالاول او الاخر **واحتج** المخصص بالاول بما ورد
من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله او غفران الله على اختلاف الروايتين فان العفو والغفران لا يصدقان الا من حقيقة الامر حصول
الاثم في التأخير فيكون الوقت مختصاً بالاول مضافاً الى ان الوقت لو كان هو الاخر لكان الفاعل قبل الاخر مقدماً للفعل على وقته فلا
يكون مجزياً كالصلوة قبل الظهر مع انه مجز قطعاً فالوقت هو الاول ويرد على الاول اولاً ان الظاهر من العفو والغفران حصول الاثم في التأخير والظاهر
من الرضوان ان الفعل في اول الوقت مستحسن لا ان الوقت مختص بالاول بحيث يأثم في التأخير فيتعارض الظاهران والتأويل في العفو والغفران اولى
من التأويل في الرضوان لانهما يستعملان كثيراً في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات لاجل التأكد فيه كما ورد في تفريق شعر الرأس فلا بد جمعاً
بين الصدقين فلا بد من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا اختصاص الوقت بالاول وثانياً بان الظاهر من الوقت في قوله اول الوقت
وقت الاجزاء والرخصة معاً فهو معارض للجزء الاخير وهو العفو فلا بد من تأويل احدهما وقد عرفت ان التأويل في العفو اهون فيحمل الرواية
على ان اول الوقت وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة واخره وقت الاجزاء والرخصة بلا فضل وثالثاً بانه لو لم يعارض لفظ الوقت لفظ
العفو ولم يقدم عليه فلا ريب ان الوقتين المذكورين في الصدر والذيل يدلان على ما ذكرناه ويقدمان على العفو ورابعاً ان غاية ما في الباب
على فرض عدم تقديم ظهور الرضوان والوقت انا نقول ان المتبادر من الاول العرفي انه موسع وفيه فضيلة على العمل مقداراً فلم يثبت عدم جواز فضيلة
الوقت عن العمل عقلاً وخامساً انا سلمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فتصير الرواية مجملة وسادساً
بان تلك الرواية معارضة مع روايات الوسعة صريحاً او ظهوراً وسابعاً بان الرواية انما قالت ان اخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض
للرواية فلعل الوسط ايضاً كاول الوقت في الفضيلة **فان قلت** فاذا ثبت الاثم في الاخر يثبت في الوسط بالاجماع المركب **قلنا**
الاجماع مقلوب عليكم فيتعارض الاجماعان المركبان ويتساقطان ويبقى مجملة وثامناً ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوات اليومية مضيقة
بالدليل المذكور وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضيلة في الوقت عقلاً مطلقاً ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقات
مختصاً بالاول **ويرد** على الثاني ان الصلوة قبل الاخر نفل يسقط الفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال
فان قلت من اين علمت انه من قبيل الاول لا الاخر **قلنا** لان الكل اتفقوا على سقوط التكليف في اول الوقت فلا بد ان يكون على القول
بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة وثانياً ان هذا انما يتم في مقابلة من نفى الفضيلة وحصر الوقت بالاخر ونحن لا نقول بالتضييق
اصلاً ثم ان المخصص للوقت بالاول قال بصيرورة الصلوة مثلاً قضاء بعد اول الوقت ويدفعه مضافاً الى ما سبق ان غاية ما ثبت من
الدليلين المخرجين للخطابات عن ظواهرها انما هو لتضييق الصلوة ونحوها خصوصاً اما اجزاؤها مطلقاً فلا مضافاً الى ان هذا القول يلزم نفي جواز التأخير
الفوري كالحج اذ لو كان مجرد عدم جواز التأخير مستلزماً لصيرورة العمل قضاء لوجب القول بصيرورته قضاء في كل الواجبات الا ما يجوز التأخير
احتج المخصص بالاخر بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتأخير وهو خلاف الاتفاق **وفيه اولاً** ان هذا انما يتم في مقابل المخصص بالاول
مطلقاً وثانياً ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان اريد به نفي مطلق حصول الاثم حتى الذي يتعقبه عفو حتمي فهو ممنوع وان اريد به حصول الاثم الذي لا يتعقبه
عفو حتمي فمسلم ولا يضرنا **ثم اعلم** انه على المختار من جواز الفضيلة في الوقت قيل ببدلية العزم والمشهور على عدم البدلية والمراد منه ان المكلف
في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع مخير بين الاتيان بالفعل في ذلك الجزء وبين العزم على الاتيان به في الجزء الثاني لا بمعنى انه بعد
فعل الصلوة في هذا الزمان مخير بين الامرين بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على اتيانه
في تأخيره ثم يكفيه عزم واحد مستمر من اول الوقت الى اخره ويكون الامتثال واحداً ولو ذهل وغفل عن العزم الاول ثم التفت وجب عليه احد
الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل مجدداً وهكذا الى اخر الوقت كلما ذهل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات والاشتغال بالعمل ويكون
تعدد الامتثالات متعلقة بالنسبة الى العزم ولو ترك العزم في تلك الالتفاتات المتجددة كان عليه عقابات عديدة ولو عزم واستمر على الترك
ففي كونه اثماً واحداً او متعدداً وجهان واما على القول بعدم بدلية العزم فلا يترتب تلك الثمرات **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاحتياط
واللفظ عدم لزوم العزم عيناً ولا تخييراً فالاصل مع المشهور لكن الدليل ثم يقتضي القول بغير المشهور فان التكليف الشرعي بالمحصل ينحصر
في اربعة اقسام لان المكلف اما قادر على اتيان المأمور به المقيد بظاهر الامر الا ان كان قادراً واتى به فهو حقيقي او لم يأت به فهو ابتلائي
ساذج كتكليف الكافر وان لم يكن قادراً ولكن توطن نفسه على العمل فهو توطيني مشوب وان لم يوطن نفسه فهو ابتلائي توطيني فالحاصل ان
المكلف اما قادر ام لا وعلى الاول اما يأتي بالفعل ام لا وعلى الاخير اما يوطن نفسه على الفعل ام لا ولكل من الاقسام الاربعة اسم من تلك
الاسامي الاربعة ثم نقول على القول ببدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكليف بالنسبة الى من فاجأه الموت في وسط الوقت من دون
اتيانه بالفعل وبالعزم تكليفاً ابتلائياً ساذجاً لانه كان في اول الوقت مأموراً باحد الامرين وقادراً عليه ومن تركهما اختياراً فلم يأت بما يصلح

في الواجب الموسّع

الفعل ولا بالتوطين واما على القول بعدم البدلية فلا عقاب على ترك اصل الفعل كما هو باتفاق الطرفين ولا على ترك احد الامرين كما يقوله هذا القايل فيخرج بذلك القسم من التكليف بالصلوة عن الاقسام الاربعة اذ ليس هو تكليفا حقيقيا لانه لم يأت بالفعل ولا ابتلاء ابتلاءا ساذجا لانه ليس معاقبا على ترك الفعل ولا توطينا مشوبا لانه ترك التوطين ايضا **فان قلت** لا تكليف حتى يندرج في احد الاقسام اذ علم بقاء المكلف الى آخر الوقت كاشف عن عدم وجود التكليف في الواقع **قلنا** فقد التكليف لمن فاجاءه الموت في اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مكلف قطعا فلو اتى بالفعل ثم مات فجاءة في اثناء الوقت كان آتيا بالواجب ممتثلا به مضافا الى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى آخر الوقت ويرجع ذلك الى القول بان الواجب هو الاخير كما قال به بعض من نفى الفضيلة في الوقت **فان قلت** هذا الدليل اخص من المدعى لانه يثبت وجوب العزم اذا مات في اثناء الوقت فجاءة لا اذا بقي بشرائط التكليف الى آخر الوقت بالواجب وتركه عصيانا **قلنا** يتم الامر في الثاني بالاجماع المركب **فان قلت** نقول في الثاني بعدم وجوب العزم للاصل ويتم الامر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لانه معتضد بالدليل العقلي الاجتهادي وصفية اجماعك هو الاصل الفقاهتي **والحاصل** ان غرضنا من هذا الدليل اثبات وجوب العزم في الجملة اما عينا واما بدلا لا اثبات خصوص البدلية فيبطل قول من ينكر الوجوب مطلقا **ثم انه** قد يستدل على وجوب العزم بان العزم على ترك الواجب عزم على الحرام فحرام فوجب العزم على الفعل **وفيه اولا** ان العزم على الحرام ان لم يقارن فعلا من الافعال كما لو قصد الحرام من دون الاتيان به ولا بمقدماته فلا دليل على حرمته وان قارن فعلا من الافعال فان باشر فعل ذي المقدمة المحرم باعتقاده كما لو قصد شرب الخمر وشرب مائعا يزعم انه خمر او قصد الزنا وجامع امرأة يزعم انها اجنبية فانكشف الخلاف فهو متجر معاقب وان لم يصدر عنه الحرام في الواقع فيذم ويعاقب على العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان انكشف الخلاف وان باشر مقدمة من المقدمات كما لو قصد قتل مسلم ظلما واخذ السيف ووضعه ليضرب عنقه ولكن لم يضربه فهو ايضا مذموم ومعاقب كالصورة السابقة عند العقلاء والسر فيه وفي سابقته ان ذلك بمنزلة ترك ذي المقدمة وانه تركه حكما وقد تقرر ان الترك الحكمي عليه عقاب كالترك الحقيقي نعم في الصورة الاخيرة لو ترك الضرب بعد وضع السيف اختيارا وندما من عزمه القتل لم يكن عليه عقاب ما لاجل انه لا عقاب ولا معصية في مثل هذا العزم واما لان الندم يصير سببا للعفو الحتمي **فنقول ح** ان قولنا ان العزم على الحرام حرام باطلاقه ممنوع الا ان يقال ان بناء العقلاء على الذم بمجرد اطلاعهم على العزم على الترك بل التردد في الامتثال فالعزم على الترك مذموم مط وان لم يعاقبوه في بعض الصور كما لو لم يقارن فعلا من الافعال فاذا ثبت وجوب العزم ولا يتم هذا الجواب **وثانيا** ان الفصل بين موجود اذ لا يلزم من حرمة العزم على العدم وجوب العزم على الفعل لامكان التردد لكن قد عرفت ما فيه في الجواب الاول لكن المذكور من الدليل كالسابق لا يثبت البدلية بل الوجوب في الجملة **وقد يستدل** بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل لم ينفصل عن المندوب لجواز تركهما لا عن بدل **وفيه اولا** ان المندوب يجوز تركه راسا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجوز ترك الفعل هنا الى ان يخرج الوقت فالفصل بينه وبين المندوب ظ **وثانيا** انه ان اراد الماهية والطبيعة لا تنفصل عن المندوب لجواز تركهما ح فهو فاسد لانا لا نقول بجواز ترك الطبيعة راسا وان اراد الخصوصيات يجوز تركهما ح في بعض الاحيان فهو لا يضر اذ نحن لا نقول بوجوب الخصوصيات حتى لا تنفصل عن المندوب نعم قد يستحب الخصوصيات كاول الوقت للفضيلة **وقد يستدل** عليه بان العزم لو لم يكن بعد الوقت واجبا جاز مع ذلك ترك الواجب الى آخر الوقت اختيارا لم يكن بين قبل الوقت وبعده فرق اذ يجوز الترك فيهما لا عن عقاب بدل **وفيه** ان الفرق انه لو اتى بالفعل قبل الوقت لم يمتثل وبعد الوقت يمتثل في اي جزء اتى به بخلاف ما قبل الوقت **وقد يستدل** عليه بان على العزم والفعل ثبت لهما حكم خصال الكفارة فانهما ان سقط الاخر ما دام التوسعة وان تركهما استحق العقاب **وفيه** ان سقوط العزم بعد الفعل انما هو لاجل عدم امكانه بعده لا لاجل اسقاط الفعل اياه مع امكانه واما سقوط الفعل بعد العزم اي عدم العقاب على تركه فهو مسلم لكن لا من جهة ان العزم اسقطه بل لاجل انه موسع جاز الترك الى زمان الضيق فلو لم يعزم ايضا سقط الى زمان الضيق واما ثبوت العقاب عند تركهما في سعة الوقت فهو اول الكلام **وقد يستدل** على عدم البدلية بانه لو كان بدلا عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه وتعدد البدل **وفيه** ان المبدل منه هو الايقاعات المتعددة في الازمان الخاصة **وقد يستدل** على العدم بان البدل لا بد ان يكون في حكم المبدل والفعل الذي هو المبدل لو وقع اول الوقت اسقط الواجب راسا بخلاف العزم **وفيه** ان اللازم لزوم اتحادهما في كل الاحكام بل في بعضها فاسقاط العزم الايقاعات الحاصلة الى زمان الضيق كاف في صدق البدلية الا ترى ان التيمم بدل عن غسل الجنابة في اباحة الصلوة ولكن لا يرفع الجنابة كنفس الغسل **واما الجواب** عن الدليل الاول على لزوم العزم فمن وجوه **الاول** ان غاية ما ثبت من ذلك لزوم العزم في الجملة ولم يثبت العزم بدلا عن الفعل وهو المقصود اذ نحن لا ننكر كونه من لوازم الايمان مثلا ووجوبه نفسا والحاصل انا لو قلنا بلزوم العزم في الجملة ولو من ذلك الباب لسقط دليلك وهو ليس بمطلوبك **الثاني** ان هذا على القول بالعزم بدلا معناه انه اذا دخل الوقت وجب عليه الى زمان الضيق احد الامرين فورا بحيث يعصي في تركه نظرا الى هذا الدليل العقلي فلا يجوز ترك الجمع في زمان وهذا عين نفي الفضيلة في الوقت عقلا والحال ان هؤلاء من القائلين بجواز الفضيلة عقلا فانه بمجرد دخول الوقت مامور فورا ففورا باحد الامرين او بهما مخيرا الى زمان الضيق واما في زمان الضيق فهو مكلف بنفس الفعل فقط فورا فاين الفضيلة في الوقت **الثالث** ان الاثم ان الطلب والتكليف عند العدم على المامور به محض في الحقيقي والابتلائي الساذج كما ادعيتم بان يكون الداعي الى الامر في صورة الاتيان نفس وجود

الفضل

اصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده

هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسألة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال المحققة والمحتملة والضد الذي [؟]

في الواجب الموسع

الفعل في الخارج وفي صورة الحكم العقل على الترك بل نقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع علمه بانه لا يفعل كما نشاهده في بعض الطبيب فانه ربما يقول مع علمه بعدم عمل المريض بان شربه الدواء الفلاني نافع لك وانما يريد اظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم على الاطلاق في بعض المقامات من هذا الباب **فان قلت** انا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر عبده بايتاء اللحم ووسع له الوقت طول النهار الى الليل و[علم] انه لا يقدر عليه بعد نصف النهار لكان مذموما عند العقلاء بل لو وسع له شهرا وعلم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخر من الشهر لذم وكيف يصدر هذا الامر القبيح من الحكيم **قلنا** لما كان الاوامر العرفية توصليات غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب بعده قبيحا للقطع بعدم حصول الغرض ومثله اوامر الشرع اذ قد يكون فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض وهو اعلام المكلف بحسنه حتى لو انه يريد كان الغرض مثابا الا ترى ان الاوامر العرفية ايضا مع العلم بعدم الفعل تقدم انما تصح حينئذ اذ كان الغرض من التكليف ما سوى التوصل كاعلام الغير استماع العبد لاوامره واطاعته فيقول للعبد افعل كذا ثم ان اراد ان يفعل منعه عن ذلك فيحصل غرضه من الامر وهو اعلام الغير بان عبده مطيع وههنا ايضا علم المكلف بالحسن كان غرض الامر وهو قد حصل ويترتب عليه تعلق الثواب كما لا يخفى ثم ان هذا الجواب في فرض عدم التمكن و[؟] يجوز العزم عليه عند التخيير فلم يثبت من الدليل المذكور وجوب العزم **ثم اعلم** ان الموسع قسمان محدد كالواجب الموقت وغير محدد كقضاء الفوائت **والاول** يتضيق بتضيق وقته وكلاهما يتضيقان اذا قطع بعدم التمكن بعد ذلك وان لم يصل آخر الوقت واما الظن بعدم التمكن فكالقطع بعدم التمكن للاجماع وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المظنون وهو ترك الواجب لانه لو لم يجب المبادرة مع الظن بعدم التمكن لزم منافاة الغرض من الامر اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظن به والشك فيه والظن بالعدم لا نجر ذلك الى فوت الواجبات الموسعة سيما غير المحددة غالبا وهذا مناف للغرض وقد مر نظير ذلك في الفور فراجع واما لزوم جواز التاخير عند الظن بالتمكن او الشك فيه فبعيد لقول بجوازه عند الظن بعدم التمكن فبالاولوية القطعية فلا بد من الحكم بعكس جواز التاخير عند الظن بعدم التمكن واما عند الظن بالتمكن فيجوز التاخير لانه لو لم يجز التاخير في الموسع الا عند الظن بالتمكن لزال فائدة الموسعة غالبا اذ ينحصر جواز التاخير بصورة العلم بالتمكن وهو قليل الوجود واما الشك في التمكن فالاجود الحاقه بالظن بالتمكن في جواز التاخير اذ لا ريب في توسعة الواجب من حيث هو رخصة واجزاء كما هو المفروض لكن الشك طرأ بان الضيق بسبب الشك **فان قلنا** بالضيق لزم ارتفاع حكم تكليفي وهو حكم الضيق والاثم في التاخير والاحوط التقييد في الالفاظ الدالة باطلاقها على التوسعة رخصة واجزاء الى آخر الوقت وكلا الامرين خلاف الاصل لان الاصل البراءة عن الاثم والاصل عدم تقييد اللفظ ثم اذا صار الموسع مضيقا بسبب الجزم بعدم التمكن او الظن به ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت فهل الواجب اداء او قضاء الحق الاول لان ما هو المقطوع انما هو خروج الادلة الدالة على التوسعة رخصة واجزاء عن احد ظاهريها وهو التوسعة رخصة بسبب الاعتقاد بعدم التمكن واما الظاهر الاخر اعني التوسعة اجزاء فلا دليل على خروج الاقطاعة **ضابطة** هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان النسبة بين هذه المسألة ومقدمة الواجب والظاهر ان النسبة عموم مطلق لان ترك الضد كالصلوة من مقدمات فعل المامور به كازالة النجاسة عن المسجد وقد مر في مقدمة الواجب وجوب المقدمة وعدم وجوبها **فان قلنا** ثمة بوجوب المقدمة كان ترك الصلوة في المثال واجبا وفعلها حراما **وان قلنا** بعدم وجوبها لم يكن الترك واجبا وصار فعل الصلوة غير منهي عنه فيكون النزاع في مسألة مقدمة الواجب مغنيا عن هذا النزاع ويكون عنوان هذا البحث عبثا لكونه متفرعا على البحث السابق فما الوجه في تعرضهم لبيان حال تلك المقدمة الخاصة من بين المقدمات الا ان يجاب عنه بان الكلام ثمة انما هو كان في المقدمات الوجودية وههنا في المقدمات الوجودية فههنا في المقدمات التركية فافترق المسئلتان وصارت النسبة التباين **وفيه** انه مناف لاطلاق كلماتهم ثمة بل تصريحهم على كون محل النزاع هناك اعم من المقدمات العدمية والوجودية مع انهم هنا استدلوا على الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به وقد ثبت وجوب المقدمة في محله نحو قولهم وجوب المقدمة في محله نحو قولهم وجوب المقدمة التركية على بحث مقدمة الواجب من دون تعرض لاثبات وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم من المقدمات التركية **ويجاب** عنه بان النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجوب وعدمه وهنا في تشخيص الموضوع وبيان ان ترك الضد هل هو مقدمة لفعل الضد ام لا كما يشهد به انكار سلطان العلماء كون الترك مقدمة هنا وفيها متبعها وفيه ان ظاهر عنوانهم هنا كون النزاع هنا في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمية وعدمها لحصول المصادرة على المطلوب في استدلالهم المذكور حيث قالوا ان ترك الضد مقدمة فعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب مع ان هذا الاستدلال صريح في ان المراد اثبات الاقتضاء لا المقدمية نعم يبحث هنا عن مقدمية الترك من باب المقدمة **ويجاب** بان النزاع كان ثمة في وجود الامر بالمقدمة وههنا النزاع في ان الامر المقدمي الثابت وجوده في البحث السابق هل يقتضي النهي عن ضده العام ام لا بمعنى انه يكون الامر بترك الصلوة الذي هو مقدمة هنا عن ترك الترك اي فعل الصلوة حتى يكون الصلوة التي هي الضد الخاص منهيا عنها ام لا فكما انهم تعرضوا في بحث صيغة الامر لاقتضاء الامر ايجاب المامور به ثم تعرضوا في هذا البحث لاقتضائه تحريم ترك المامور به بمعنى النهي عن الضد العام فكذلك بينوا في بحث مقدمة الواجب اقتضاء الامر الاصلي الامر بالمقدمة وههنا اقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها وهو النهي عن الضد الخاص **وفيه** انه لو كان مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لانه يشمل الامر الاصلي والمقدمي مضافا الى ان هذا لا يناسب استدلالهم المذكور لان الغرض من البحث لو كان ذلك فاستدلالهم بان الترك مقدمة للفعل ومقدمة الواجب واجبة حينئذ لا يثبت مدعاهم اذ المدعى اقتضاء الامر المقدمي تحريم ترك المقدمة كما يقتضي ايجابها فالمناسب

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة مقدمة الواجب

هو الشيء الوجودي المنافي للشيء قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه وقد يتوهم ان مرجعهما واحد على الضد العام

ثم ان يتوقف الاستدلال ان ترك الضد واجب من باب المقدمة وكل واجب يحرم تركه وكذا رد الاول على هذا الاستدلال بمنع وجوب المقدمة او بمنع المقدمية
لا من جهة عدم بطلان الدليل بالمدعى كونه اسهل واحسن واقوى شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي تحريم والنهي عنه
مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عبث اذ معنى الامر به ترك الصلوة مثلا هو
عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة عنه فالتعرض لما هو اللازم جزما والنزاع فيه طويل لا غرو جيد **او يجاب** بان النسبة بين البحثين
من حيث المقدمية وان كان عموما وخصوصا مطلقا لما كانت النسبة من حيث القول في المسئلتين هو التباين الجزئي فتعرضوا للمسئلتين معا
واما كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي التباين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد بوجوب المقدمة ويقول هنا بان الامر
بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما قال السلطان ويمكن ان يقول احد بعدم وجوب المقدمة وهنا
بالاقتضاء ايضا لقوله بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول احد بوجوب مقدمة الواجب وباقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص لقوله هنا بالمقدمية وهناك بوجوب مقدمة الواجب وعدم جواز اختلاف المتلازمين حكما **المقدمة الثانية**
في بيان اطلاقات الضد واقوال المسئلة **فاعلم** انه قد يطلق الضد ويراد به ما هو عبارة عن الشيء الوجودي المنافي للشيء ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه
فقيل هذا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد لا بعينه او بماهية الضد فمرجعه الى النهي عن كل الاضداد
الوجودية فكما قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد فكما ان مفاد الاول هو النهي عن كل الاضداد فكذا هنا فهما
واحد معنى **وفيه** كلام ستعرفه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به اما الكف او ترك المامور به فهو حقيقة في كل تلك المعاني الا ان في
الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونها وجوديات واما الاخير بالمعنى الاخير فمجاز لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا وعلاقة
المجاز اما الكلية والجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض فاطلاق لفظ الضد الموضوع
لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق الضد على الترك بعد ان تكاثف ذلك التجوز حقيقة من باب اطلاق الكلي
على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد اولا واريد منه خصوص الترك لمشابهته فعل الضد الذي هو وجودي في كل منهما منافيا للمامور
به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كلي المنافي وهنا فرد منه وهو الترك وقد يحتمل ان يكون العلاقة المجاورة لمجاورة
ترك الشيء مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المجاورين على الاخر من باب جري الميزاب **وفيه** انه يصح كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا
نعم هنا في المحسوسين كالمثال المذكور وصحيح في غيره لم يثبت وعلى فرض صحته لا ريب في ان ما ذكرناه اقرب الى فهم العرف فيفهمون من هذا الاستعمال
المجازي لعلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهمون من نحو اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعددت علائق المجاز فالاولى
بالاقربية اولى **واما** الاقوال في الضد العام فهي العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير هو الاقتضاء العقلي في الضد العام وفائدته
حكم العقل على عدم جواز الترك بالحكم الاصلي المستلزم للعقاب وانما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالدلالة اللفظية فمنهم من انكرها
بالمرة منها كالمحصول ومنهم من اثبتها واسند القول بالانكار مطلقا حتى عقلا الى السيد سهوا واما الضد الخاص **ففيه** الاقوال الاربعة السابقة
مضافا الى القول بعدم الامر بالضد والى القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا وانكار
اقتضائه للامر بالضد وانكار اقتضائه للنهي التبعي والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة
الثالثة** في تحرير محل النزاع فهل النزاع فيما كان الضد والمامور به موسعين بحيث يجوز في زمان من الوقت تركهما ام في المضيقين ام في المختلفين
ام في مطلق الضد ومطلق المامور به صرح بعض تبعا للبعض بان النزاع فيما كان وقت المامور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد
وفعل الصلوة في سعة الوقت واما في الموسعين فيختار ايهما شاء وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدمه **وقد يفصل** في المقام ويقال ان الفعلين
اما كلاهما موسعان ومن حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما فالترجيح له مطلقا ومع سعتهما فالتخيير
مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس فالتخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة
الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع يعم كل الاقسام لوجوه **الاول** ان استدلالهم على
الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب دليل على تعميم النزاع اذ كون محل الترك مقدمة لا يختص
بصورة كون المامور به مضيقا والضد موسعا الا ان مقدمة المامور به المضيق الفوري ترك الضد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد فورا او مهلة
الموسع ترك الضد فورا او مهلة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان ترك الضد واجبا على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة لكان واجبا مضيقا
في القسم الاول وموسعا في الاخير ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الوجوب على التقديرين ولنا استدلالهم العقلي على الاقتضاء على ما ستعرفه
ايضا لا يختص بالصور المذكورة الا ان العقل في الصور المذكورة يلزوم الترك والنهي عنه فورا وفي الموسعين موسعا **الثاني** انا نقطع
بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهي عن الضد لو كان الامر فوريا والضد موسعا ولا يدل عليه لو كان غير ذلك من الصور كالموسعين
ونزاعهم هنا اعم من اللفظي وغيره كما مر **الثالث** ان القوم استدلوا في بحث الفور على اقتضاء الامر به بانه يقتضي النهي عن ضده والنهي يقتضي
الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الامر ولو كان محل النزاع فيما نحن فيه منحصرا فيما اذا كان الامر فوريا ومضيقا لصار
ذلك الاستدلال دوريا اذ على ذلك يتوقف دلالة الامر على النهي عن الضد على كونه للفور وكونه للفور يتوقف على دلالة الامر على النهي عن الضد

معارض

العلم الى الكف او ترك المامور به وكلها حقيقة الا الاخير على الاخير مجاز لكونه عدميا صرفا وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او الشباهة فيكون استعارة

في الضد

مع انه لم يجب احد من القوم عن ذلك لاستدلال في ذلك البحث بلزوم الدور وهذا كاشف عن اعتبار النزاع هنا العكس وورود الدور ولكن الحق ان هذا مؤيد لا دليل اذ غايته ما في الباب بطلان دليلهم هذا من وجه اخر **وقد يتمسك** في التعميم باطلاق كلمات العلماء في عنوانهم وفي تصريح بعض كالشهيد الثاني على الاختصاص ولم نقله ذلك عن جماعة من الظاهر ان الداعي لمن جعل النزاع في الصورة المخصوصة هو اختصاص الثمرة بتلك الصورة وفيه ان اختصاص النزاع بها فان ديدنهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة ايضا كنزاعهم في كون الامر للوجوب فان ثمرة النزاع هناك انما هي في صورة التجرد عن القرينة مع ان نزاعهم في الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقدمة الرابعة** في بيان مقدمية ترك الضد لفعل الضد وعكسه فالجمهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومذهب الكعبي التوقف من الطرفين ومذهب سلطان العلماء عكس التوقف من الطرفين والاظهر الاول لنا على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فلا بد الا بامتناع الاجتماع هو العقل القاطع اذ الضد هو الامر الوجودي المنافي للشيء في الوجود فلا محالة يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر تعقلا عقليا وليس من باب الملازمة بحيث يكون ترك الضد ملازما لفعل الاخر من باب الاتفاق وليس ايضا من باب المتلازمين عقلا بالعرض كالمعلولين لعلة واحدة فان امتناع انفكاك احدهما عن الاخر ينشأ عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فلولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه ذاتي لا عرضي **واما ابطال** توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمة وهي ان هيهنا بحثين كلاميين **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كونين من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اختلفوا** في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا العين المحال الحركة هل هو سكونات عديدة لا بد ان يوجد السكون في كل ان من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد او هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده ولا ولا يحتاج الى الايجاد ثانيا **وثانيهما** انه على القول الثاني اعني القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثر ويبقى في كل ان من ذلك الزمان الطويل فيحصل في كل ان تاثير الموجود بعد ايجاده لا يحتاج الى العلة الموجدة بل يكون العلة الموجدة او هي المبقية ولا يحتاج الى بعض العلة لا للايجاد ولا للابقاء **اذا عرفت** ذلك **فاعلم** انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الانات بل هو في كل آن اما موجد للشيء كما على القول الاول او مبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث لا يحتاج في ترك بعض الاضداد الى فعل اخر **اذا عرفت** ذلك **فنقول** فساد القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القولين الاولين فذلك القول في بادي النظر لا يخلو عن وجه لكن بعد التأمل يظهر فساده ايضا اذ لا ريب في ان وجود الشيء موقوف على وجود علته التامة التي هي وجود المقتضيات وانتفاء الموانع ولا ريب ايضا في ان انعدام الشيء يتوقف على انعدام الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء انعدم جميع اجزاء العلة التامة ام بعضها فمتى انعدم كل الاجزاء او بعضها انعدم المعلول فانعدام كل الامرين علة تامة لانعدام المعلول واما الوجود فعلته التامة هي اجتماع كل اجزاء العلة لا غير والسر في ذلك انه لو كان علة انعدام المعلول هي انعدام مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود اجتماع مجموع اجزاء العلة لزم الواسطة بين الوجود والعدم فيما اذا انتفى بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول ح موجودا ولا معدوما لان علة الوجود هي وجود كل اجزاء العلة وهو غير حاصل وعلة العدم هي انعدام كل الاجزاء بالفرض وهو غير حاصل ايضا فاذا لم يكن شيء من علة الوجود والعدم موجودا لزم ان لا يكون الشيء موجودا ولا معدوما وهو مع لزوم ارتفاع النقيضين فالواسطة غير معقولة فلا بد ان يكون علة الوجود وجود كل الاجزاء لا غير وعلة العدم انعدام كل الاجزاء او بعضها بلا بد هنا ان علة الوجود هي اجتماع كل الاجزاء فقط فقد ظهر مما ذكرنا ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انعدام الجزء الاول من اجزاء العلة ولا يكون انعدام الاجزاء الباقية موثرا في انعدام المعلول ولا لزم اعدام المعدوم وتحصيل الحاصل اذا عرفت ذلك فنقول ان ترك الصلوة التي هي ضد لازالة النجاسة وانعدامها يحصل بانعدام اجزاء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فان من فعل الصلوة لا بد ان يريدها قبلها واذا انتفت تلك الارادة وحصل عدم الارادة انتفت الصلوة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندة الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا لو لم يكن ملتفتا الى فعل الصلوة **فان قلت** ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلوة وفعل الضد اعني ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء الارادة ينعدم الصلوة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلوة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلوة وفعل الضد مانع موجود ففعل الضد يستلزم انتفاء الصلوة لان عدم جزء العلة التامة للصلوة ولا ريب في ان المكلف حين عدم ارادة الصلوة لا محالة مشغول بفعل ضد على القولين الاولين فيكون عند ترك الصلوة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عدم ارادة الصلوة او علة الانتفاء ايضا المقتضي للصلوة منتفيا وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلوة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمت ان انتفاء الصلوة ح مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون انتفاء الصلوة مستندا الى فعل الضد اي الى وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلوة **قلنا** لا ريب ان وجود الضد فرع عدم الارادة التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع استند ترك الضد الى انتفاء المقتضي لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية مدخلية في انعدام المعلول واما بيان تقدم انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب في ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على

مبحث ترك الضد مقدمة لفعل الضد

الاكوان الاربعة

ترك كل ضد
الاخر ظاهر ان يكون
ترك احد الضدين
مع ترك الاخر ولا
يتوقف ترك احدهما
على فعل الاخر اما
على القولين

لو استغاثة او المجاورة على البعد عرفي مع امكان اختصاصهما بالمحسوسين ومحل النزاع مطلق الضد والمامور به

وجوده ولا ريب في انه مجرد تحقق ارادة فعل الضد ينعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادتي الضدين ضدان فيجد بارادة احدهما يتحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند ترك الضد الاخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب ايضا في وجود الشرط مقدم على وجود المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة سبب لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن ترك الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته حين تحقق ارادة الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع لزم احد الامرين اما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة احد الضدين انتفاء ارادة الاخر واما ان لا ينعدم المعلول اعني وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو لا تقتضيه والكل باطل سلمنا ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء الارادة المقتضي اعني الصارف لكن لا دليل ايضا على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل الضد مقدمة لترك الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ونحن في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا فمن يدعي المقدمية فعليه الاثبات كالكعبي **ثم اعلم** ان ههنا كلامين واردين على الشهيد **احدهما** انهم قالوا على القولين لا يكون الجسم خاليا عن فعل **وفيه** انه يمكن ان يجبر احد غيره على الحركة او السكون او الاجتماع او الافتراق فلا يكون فعل شيء من ذلك صادرا عن ذلك الشخص بل صادرا عن اجبار غيره خاليا عن كل فعل ايضا كالقول الثالث الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف **وثانيهما** انهم قالوا على القول الثالث لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك **وفيه** ان مراد الكعبي من ان ترك الضد ترك احد الضد لا ينفك عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك الترك مطلق الامر الاختياري تأثيرا كان كما على الاولين او اثرا اختياريا كما على القول الثالث فان من اوجد السكون الطويل لغير المتخلل بالحركة وان لم يحكم منه تأثير وفعل اصطلاحي بعد الايجاد الاول على ذلك القول لكنه لا يخرج عن امر اختياري صادر عنه وهو قادر على تركه فلو كان مراد الكعبي من الامر الاختياري ذلك لا يستوي الاقوال في التلازم بين ترك احد الضد وفعل الاخر ولم يصح هذا الجواب المبني على القول الثالث الا ان يقال ان الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم مبني على ظاهر كلامه **فالاحسن** ان يرد في الجواب بانه ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه فالجواب ما اجاب القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري **فالجواب عنه** على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرناه على القولين الاولين فتدبر في المقام حتى لا يشتبه الامر **ثم** ان مرادنا من عدم مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثاله ما لو كان رجل شاب في الخلوة مع امرأة حسناء جميلة محرمة عليه وغلب عليه الشهوة وليس مانع من المواقعة الا الخوف الالهي وكان خوفه وتقواه بحيث يضعف ساعة فساعة ويقوى الشهوة الفنا فنا ويريد المواقعة انا فانا حتى بلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لترك الخوف بالمرة وارتكب الزنا ولو خرج من عندها بقوي خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه ويضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف عليه ترك الزنا الا ان الصارف عنه موجود بالفرض هذا في ترك الضد المحرم ويتصور هذا بعينه في ترك الضد الواجب **ثم اعلم** ان السلطان انكر المقدمية من الطرفين وقال كل من الطرفين من المقارنات الاتفاقية للاخر **واستدل** عليه ردا على الجمهور بان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل الضد لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال اما بيان الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي هو سبب وعلة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة لترك الاخر لاجل الاولوية الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور المحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ردا على الجمهور دفعا للدور الحاصل من الاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مانعا لفعل الاخر من البديهيات وكون وجود الشيء موقوفا على انتفاء المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضروريات ان منشأ الاولوية اما السببية والعلية او مجرد الاستلزام والاخصية للقطع بانتفاء امر ثالث قابل للاولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين لان السبب ما يتوقف على وجوده وجود المسبب وعلى عدمه عدمه فاللازم من سببية فعل الضد للترك ان تحقق الترك موقوف على تحقق فعل الضد وكذا انعدام الترك وتبدله بالوجود موقوف على عدم فعل الضد فيلزم من الاول مقدمية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بعلية فعل الضد يستلزم التوقف من الطرفين وان لم يستلزم نحو ذلك التوقف من الطرفين الدور والتوقف من الطرفين مخالف لمذهب الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان من شروط فعل الضد لا بمعنى انتفاء المانع الشيء الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد الاخر نظرا الى امتناع اجتماع الضدين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدم فعل الضد عدم ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك بحيث يلزم من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد لترك الاخر في رد الكعبي فالاولوية فاسدة وان كان منشأ الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاعمية عين مناسبة للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية والاستلزام **وفيه** انه لا زم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكل وان انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك واضح الضرورة مع انه لو كان الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب الا ان يكون عدم الشرط وعدم الجزء

وعدم انتفاء

على الاصح لعموم ما اذا كان الضد والمامور به موسعين او مضيقين او مختلفين كما يشهد به استدلالهم وكون نزاعهم اعم من اللفظي ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر اذ من المحال اجتماع الشيء مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان ام لا

وعدم انتفاء المانع مستلزم لعدم المشروط ولعدم الكل والشيء ضروري فيلزم ان يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في الجزء ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط وكذا الحال في الجزء ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث لولم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فيتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المستفادة من الاستلزام ويتوقف وجود المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط فصار الحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف على وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب فلابد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في نحوه بالتقريب المذكور فينحصر المقدمات في الاسباب وهو بديهي الفساد على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور على ذلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان ترك كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد او ترك ضد من تلك الاضداد لا يتوقف الضد على وجود الضد المعين الخاص في ذلك مغاير لفعل ضد ما **وفيه نظر** لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد وفرد منها وكل فرد يتصور لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد ففي الحقيقة هذا دور مضمر فعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما وفعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد وذلك الفرد هو الضد الخاص المتوقف على ترك الضد **وعلى كل** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فقد ظهر** مما ذكرنا ان الدور لازم بعد تسليم التوقف من الطرفين فانه الدور لازم على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها اتفاقا فالجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك دائما فلو توقف الترك على الفعل ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور باختلاف الجهتين لان الخروج موقوف على ترك الزنا في حال الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الخروج بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشي من خوف الله سبحانه فانه لو انتفى بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض فيمتنع الترك في تلك الحالة نعم الزنا بعد ساعة لولم يكن الخروج في هذه الساعة لكان الزنا متحققا هذا الترك موقوف على الخروج واين هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج **والحاصل** ان الترك الاول مقدمة للخروج والخروج مقدمة للترك الثاني الذي هو الترك بالعكس فلا دور **ثم ان الكعبي** ان اراد من مقدمية الفعل للترك ومقدمية الترك للفعل لا في زمانين فلا محالة من الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر بالتقرير الذي ذكرناه في ذلك المثال القابل لاجرائه في كل مقام فلا دور فيه **فان قلت** نحو عدم التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لانك قلت ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته مشروطة بعدم ارادة الاخر لانا ذا ما قصدنا ضدا فيكون فعل الضد مشروطا ومستندا الى عدم الداعي الى فعل الاخر اعني عدم ارادته الذي هو تام لترك الاخر وشرط لحصول فعل ذلك الضد فهما اعني فعل الضد مع ترك الاخر متلازمان ومشتركان في المقدمية اعني عدم ارادة الضد الاخر فيكون ترك الضد مستندا الى عدم ارادته الذي هو علة تامة له وكذا فعل الضد الاخر مستندا الى عدم ارادة الاخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى شرطه اعني عدم ارادة الاخر المستلزم لترك الاخر ولا يحتاج استناد الفعل الى الترك المعلول لعدم الارادة الذي هو شرط للفعل بان يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الاخر الذي هو علة تامة لترك الاخر والظاهر ان الداعي الى قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر هو استلزام فعل الضد لترك الاخر لامتناع اجتماع المتضادين وانت خبير بان التوقف لا يستلزم الاستلزام ولا الاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد يوجد العكس كمعلولي العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول **قلنا** ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته توقفا طبعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك في المقدمية وعدم احتياج فعل الضد الى الداعي لما امكن فعل الضد الا مع ترك الاخر **والحاصل** ان المقدمة ما يمتنع وجود الشيء قبلها وههنا نجد بداهة ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه فعل الاخر الا اذا وجد عدم ارادة ذلك واوجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الاخر ومبحث **المقصد الخامس** في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه **فاعلم** ان فيه اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولي علة واحدة او كان احدهما علة للاخر معلولا وبين ما كان التلازم فيه من باب المقارنة ففي الاولين لا يجوز الاختلاف في الحكم وفي الاخير يجوز وهو لصاحب ... ونفي الجواز مطلقا للكعبي ولازمها عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطبيعتان معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولاه ولازمها ايضا دلالة النهي في العبادة على الفساد لان العقل يقتضى العرف بان الفرد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا لوازم الكلام في تقبل الفرض ... ولا نهما ان لا يكون احدهما واجبا والاخر محرما فاما كلاهما واجبا او محرمان ولازم الكعبي خاصة انه لو ترك الزنا في شرب الخمر او قتل لكان كلاهما واجبين او محرمين واما على مذهب صاحب ... فلا اذ ليس شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العادة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولا لعلة واحدة او علة ترك الزنا الصارف وهو ليس علة لشرب الخمر **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين دون الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك **بيانه** انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وخذ البواقي وهي عشرة ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا والاخر

في ذلك البعض

ضمنه

وعدم احتياج الباقي الى المؤثر لم نقل بالكفاية بوجود الصارف في استناد الترك اليه فتكون المقارنة اتفاقية وان المعيار في جواز الاختلاف

مستحبا والاخر مباحا او يكون احدهما مباحا والاخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما واجبا والاخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه في الستة الاولى لما كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يمكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز **ثم اعلم** انه حكمنا بعدم الجواز اذا لم يمكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشيا عن عدم قدرة المكلف كما لو راى النجاسة في المسجد وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة الا ان ضاق وقت الصلوة فلا يمكن الامتثال بهما لكن هذا الامتناع عرضي ناش عن ضيق الوقت فحكم ح بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة **ثم اعلم** ان ما قلنا من عدم الجواز في الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولى انما هو اذا لم يكن الامتناع في التلازم ناشيا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار فالمرجع يحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في كل الصور العشر الا الاربعة فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر يجوز ان يكون ترك الزنا واجبا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة فحاصل التفصيل هو التفصيل بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحب لم فيما يجوز الاختلاف يجوزه من غير فرق بين اقسام التلازم وفيما لا يجوزه نقول بعدم الجواز من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الكعبي نفى المباح والمنقول لعنه في ذلك امران **احدهما** ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه اولا** منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده ومنع كون المباح مقدمة له والشاهد عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح بناء على القول الثالث في المقدمة الرابعة واما على القولين الاولين وعلى القول الثاني ايضا اذا كان مراد الكعبي من الفعل مطلق الامر الاختياري وعدم تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقارنة الاتفاقية وليس مقدمة لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير **وثانيا** ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انما هو توقفه على فعل ضد ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا في ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلا يلزم من ذلك انتفاء المباح راسا فالذي هو واجب من باب المقدمة فعل الضد لا المباح فان وجوب المباح ح وجوب عقلي تخييري وليس المراد من وجوب المباح ذلك **وثالثا** منع وجوب المقدمة راسا بعد تسليم المقدمية **ورابعا** ان غاية ما ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون ما هو مباح بالذات واجبا بالعرض لا ان لا يكون مباح اصلا **والثاني** من الامرين يمكن تقريبه بوجهين **احدهما** ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكونان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل المباح واجبا **وفيه** اولا ان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والاخر واجبا كما مر فان ذلك من احد الستة التي حكمنا بجوازه لامكان الامتثال بهما معا مضافا الى ان ترك الحرام كان لو كان في ضمن الحرام كشرب الخمر بسوء اختياره فقد جوزنا الاختلاف ح في كل الصور العشر بل يمكن الجواب عن ذلك وان اخترنا عدم ... لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام ولاهما معلولان لعلة واحدة فيجوز الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب الكعبي **وثانيا** ان الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في ضمن المندوب او الواجب فيكون المباح اذن واجبا تخييريا لا عينيا والظاهر ان مراده هو الاخير **وفيه نظر** **والثاني** من الوجهين ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه** زيادة على الايرادين المتقدمين في التقريب الاول الوارد بين هنا ايضا ان الصغرى ليست بكلية لكون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ح اذ قد يكون خاليا عن كل فعل كما على القول الثالث في المقدمة الرابعة المراد من الفعل مطلق الامر الاختياري ثم ظهر بما مر بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور واما بطلان قول صاحب ... فبان اطلاقه الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال لا وجه له فتدبر في المقام حتى لا يختلط عليك الامر **المقدمة السادسة** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في التعدد والاخوين والظاهر فلو علق احدهما على فعل الواجب فصلى الاخر في سعة الوقت تاركا لازالة النجاسة **فان قلنا** بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه مع اقتضاء النهي فساد العبادة لم يكن هذا الشخص اتيا بالواجب **وان قلنا** بعدم الاقتضاء اصلا او بالاقتضاء التبعي كان اتيا بالواجب كذا لو قال لزوجها ... منك بحرمة على كظهر امي فصلت احداهن في سعة الوقت تاركة للواجب الفوري **فان قلنا** باقتضاء الامر النهي عن الضد تحقق الظهار والا فلا والحاصل انا ان قلنا باقتضاء الامر النهي فلا ... بالضد لم ... **وان قلنا** بعدم الامر بالضد فلا ... وعلى غيرهما من الاقوال ... **وقد يقع** بوجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضاء عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد **وفيه** انه قد ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكان الصلوة باطلة بالاطلاق ثم لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان لما بان بالاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق والاجماع اخر على ان المضيق مامور به في صورة الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر بالموسع ظنيا والامر بالمضيق قطعيا وبعكس الامر بالمضيق ح ظنيا لما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا اجتماع الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر **واما الصورة** الثانية فلا يجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر اما ان يقال ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق او يقال ان الامر ح امر ... في ذلك الى الترك الخ ... وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق **واما الصورة الثالثة** فلا يجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد

المثال لزمين في الحكم التفصيل بين الاحكام لا الاقسام ولا اطلاق الحكم باحد الطرفين فان لم يمكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها واحدهما مستحبا والاخر
مكروها او محرما لم يجز الاخلال والاجابة كما في الصور الست لاخرها الدليل عليها ذكر حكم العقوة العاقل نعم لو كان الامتثال لتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال

لزوم التاويل في احد الامرين لا بمعنى ان التاويل في الظاهر او لحمل طرح الامر المضيق بحمله على الندب او على عدم الفورية ويحكم بصحة الموسع **واما الصورة**
الرابعة فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل
بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظاهر وهو الموسع ولا اخذ بالمضيق فيكون الصلاة حينئذ فاسدة **فان قلت** في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا
لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلاة فيتم الثمرة **قلنا** ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر
بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نحن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا ثمرة المطلقة **وحاصل الجواب** ان قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون الطرفين موسعين ان جعلنا الدلوك اطراف الشمس عن وسط النهار لا الدلوك عند الغروب سواء كان
الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية فيكون وقت العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكون موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك الدلوك
الغروب فالاية ساكتة عن حكم الظهر وعلى اي حال فالاية الشريفة اما في بيان وقت الصلوات الاربع او في بيان وقت الصلوة الاربع ام في بيان وقت خصوص
العشائين ولا ريب ان وقت تلك الصلوة موسع حتى اذا جعلنا الدلوك دلوك الغروب الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار
العمل ايضا وانما المراد من كون وقت العشائين مضيقا انما هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي **اذا عرفت** ذلك فقوله
ذكرت صلوة فاتتك فصلها او نحو معارض للاية الشريفة على كل المعاني اذا فادة قوله هذا فورية القضاء والنسبة بين المتعارضين عموم من
وجه بتصادقان فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء الموسع ويصدق الاولى فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن هو في الوقت ولا
قضاء عليه وفي مادة الاجتماع الاية حاكمة بوجوب الاداء والرواية حاكمة بفورية القضاء ظنا والعقل حاكم بزعم الخصم بعدم امكان اجتماع هذين الخطابين
وبانه لا بد من طرح احدهما ولا بد اما من دفع الامر الموسع وابقاء وجوب القضاء فورا بحاله واما من دفع فورية القضاء بعد عدم امكان دفع اصل وجوبه
فيكونان موسعين ولا يرتفع شيء من الامرين وح فالمسلم ان يقول ان بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي فرضا او وقوعا والشك انما هو في بقاء فوريته
الثابتة بدليل ظني المعارض مع الامر الموسع بالاداء الثابت بدليل ظني ايضا واذا تعارض فورية القضاء مع نفس الامر الموسع بالاداء الثابتين بالدليل
الظني تساقطا كان وجوب اصل القضاء ثابتا ويشك في انه لم يرتفع لاجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء فاصالة البقاء يقتضي
فساد الاداء للشك في الامر به اما الامر بالقضاء في الجملة فهو ثابت لاستصحاب الحال وقاعدة الاشتغال تثبت في الامرين الظنيين وجوب الثمرة
في مثل هذه الصورة كان بضميمة اصالة الفساد نعم لو كان بعد التعارض اصل وجوب القضاء مشكوكا كاصل وجوب الاداء فلا يجري الثمرة
ثم اعلم ان هذا الايراد مع توجه يجري في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود الشك البدوي الذي يحصل القطع بعده فكل من الدليلين بعد القطع واحد بعد
التعارض القطعيين بهذا المعنى هذا كله اذا كان القول باقتضاء الامر عدم الامر بالضد مسببا من القطع العقلي واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر بلفظه
يدل على ان ضده غير مامور به وان كان العقل لا يا بى عن الامر به فنقول على ذلك القول الصورة الرابعة وكذلك يصير معمول ثمرة في القطعيين لانه ح يكون لفظ الامر
بازالة النجاسة دالا على ان الصلوة ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلوة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان
واحد فيصير هذا قرينة على ان المراد من كل من الامرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين لكن ترتب الثمرة المذكورة اعني فساد الموسع مطلقا ايضا بل يكون كلاهما صحيحين
لانه معترف بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي صرفنا الامرين عن ظاهرهما اعملنا لكل من الامرين وحكمنا بالصحة من الطرفين واما
الصور الاخر على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق ثم ان الايراد المذكور يرد ايضا على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فساد
الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد مطلقا او في العبادة **المقدمة الرابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا يخالف الاصل
البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولا اصالة صحة الضد الناشئة عن اطلاق الامر ولا اصالة حقيقة الالفاظ اذ قد ثبت دلالة الامر بالشيء على حرمة ذلك الشيء
واما دلالته على النهي عن ضده فيتوقف على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم النقاش لو اوضع لي الضد ح يضع للفظ الدلالة على النهي عنه وعلينا هذا الاصل لكان
هذا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كان الدلالة على النهي عن الضد تضمنا ام التزاما او لو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين
الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بتعدد العقاب فتسميته بالعينية لا معنى له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر
بالشيء فيجيء عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلا جاء مخالفة الاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل وسكوته
عن ذلك وعدم حكمه بنفي ولا اثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشئة عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل
او لفظا فهو مخالف لاصالة صحة الضد ولاصالة حقيقة الالفاظ وان قلنا انه يقتضي النهي عن ضده تبعا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم اتيان
المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كان ذلك يجيء هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا لا اصلا ولا تبعا ولا عقلا ولا لفظا فهو موافق
للاصل من كل جهة صار في قول السلطان ره موافقا للاصل يعني انه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضاء النهي التبعي ثم بعد ذلك القول
باقتضائه عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي احسن المراتب من حيث الاصل واما الضد العام فالقول بالدلالة العقلية فقط فيه اصل بالنسبة الى ما
الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمنا ام التزاما اذ هؤلاء لا يسكتون الدلالة العقلية التي هي نفاق عنه ويدعون زيادة على ذلك دلالة اللفظ الى
عليها **اذا تمهد** تلك المقدمات فهيهنا مقامان **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية منه لا ما يلي ببعده بل انكارها
الى السيد سهو بل غرض السيد انكار الدلالة اللفظية واما القول بالعينية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه متحد مفهوما ومصداقا كالمترادفين او
مصداقا فقط كالمتساويين للاولين ابتحقق الا مصداقا ولا مفهوما الكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما التلازم في الارادة عرفا مثلا

في موارد حجة
الثمرة لا فيها

في الضد العام

بالاختيار وجوازا لا اختلاف ح سط فلو ترك الا ثان او اجبار والشرب حرام او عن هنا اندفع نفي الكعبي المباح محللا في احد النقلين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بكلا
تقريريه كالتعليل بالمقدمية ثم اقوال الضد العام اربعة العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو وفاق حتى من المرتضى واما الانكار المطلق فهو سهو واقوال الخاص ستة
الاربعة وعدم الامر بالضد وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الآخر وكلا هو الانكار المطلق واقتضاء النهي التبعي وتظهر ثمرة النزاع في مثل النذر ولظهارها وفيها نظر وتفصيل النسبة الى
الامرين هل هما قطعيان ام ظنيان مختلفان والثمرة انما تتم في بعض هيئاة الصور بضميمة مقدمة خارجية شايعة ، فضمن شرب الخمر اختيار الاكون ترك الزنا

اسدها الولد لا اخر وهم من لهما الاخر والكل باطل **اما الاول** فلانه لاشبهة في مفهوم الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني** فلانه
لاريب في اختلاف صدقهما فان طلب الشيء لقائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركها لقائم بنفسه ولهما موجودين بوجود واحد بل بوجودين بالوجدان
واما الثالث فلان كون كل جزء بالمابعد به لا يستلزم عينيتهما ودلالة احدهما على الآخر **واما الرابع** فهو حسن لكن الالتزام لا مطلقا
وعينية **استدل القائل بالعينية** بانه لو لم يكن عينه لكانا اما مثلين او ضدين او خلافين واللازم باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية وهي الذاتيات ام لا فان تساويا فهما مثلان كسوادين والا فان ما تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
فهما ضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الآخر لان من حكم الخلافين جواز اجتماع كل مع
الآخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان
واما لانه تكليف بالمحال **وفيه** انا نختار انهما خلافان لكن يمنع لزوم جواز اجتماع كل مع ضد الآخر اذ الخلافان قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما
ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين واما القول بالتضمن فلابد فيه من ذكر مقدمة **فنقول** ان تركب المركب اما خارجي كتركب البدن من
اجزائه واما ذهني وهو ما كان الشيء مركبا بتركب عقلي كان ظرف التركب هو الذهن كتركب الانسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي من
الحيوان الناطق واما جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو نصوا الواضع مثلا الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظا بازاء المجموع من حيث المجموع
وهذا التركيب ايضا ذهني في الحقيقة لكن جعلي لا فعلي اصلي **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان تركب الامر من طلب الشيء مع النهي عن ضده ليس بخارجي لانه بحكم
ضمني المتبادر من الامر شيء واحد اجمالي وهو الطلب الحتمي وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن ايضا مركبا تركبا عقليا من باب الانسان
بل كل واحد منهما شيء سوى الآخر وليس وجود احدهما عين وجود الآخر فلو كان مركبا لكان تركبه جعليا **فنقول** ان تسمية
جزء عنه ذلك المركب الجعلي بالتضمن ان كان اصطلاحا فلا مشاحة لكن ذلك ليس من باب التضمن حقيقة اذ المعيار في الفرق بين التضمن والالتزام ان
في الاول يتبادر الى الذهن اولا الهيئة التركيبية ويفهم الجزء في ضمن الكل وفي الثاني يتبادر الى الذهن اولا الملزوم ثم ينتقل بعده الى اللازم وهاهنا
الامر من قبيل الثاني لا الاول فان المتبادر اولا من الامر امر بسيط اجمالي وهو طلب الشيء واما الحيثية الحتمية فبعد ذلك بل بعد تصور الطرفين يفهم النهي
عن الترك من اللفظ التزاما فالحق انه لا التزام بالمعنى الاعم **وما قيل** من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** المنع من الترك فصيغة الامر الدالة
على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن فهو فاسد لا لما عليه من يتوهم من ان الوجوب امر بسيط اجمالي وان التركيب انما هو بعد التحليل العقلي لان ذلك
يرد في مثل الانسان مع ان اهل الميزان مطبقون في على ان دلالته على الحيوان من باب التضمن بل لان دلالة الامر على فضل الوجوب الزامي فكيف يكون دلالة على
جزء الوجوب تضمنيا مضافا الى ما مر من المعيار **واما المقام الثاني** ففي الضد الخاص ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الامر بالشيء
عدم الامر بضده عقلا بوجوه **الاول** انه لو امر الامر امرا فوريا كما لو قال ازل النجاسة من المسجد لتلبسه بها ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضد
العام واذا امر بشيء آخر ضده موسعا كالصلوة لدل ذلك على جواز الاتيان بالضد الموسع حين الامر الفوري ولا ريب في ان ارتكاب ذلك الضد الموسع
يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام ولا ريب في ان الامر بعد الوسع المستلزم فعله ترك الواجب الفوري يدل بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب
الفوري الذي نهى الامر الفوري على تركه وذلك تناقض في كلام الحكيم بدلالة الاشارة المعتبرة في كلام كل امر وهو عنه محال فلابد ان يكون الامر باحدهما مستلزما
لعدم الامر بالآخر **الثاني** ان ترك الضد الموسع مقدمة لفعل الواجب الفوري ولا ريب ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله المستلزم فعله الترك
مقدمة المضيق مستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب المضيق وهو بتصريح من الامر لفظا وقد عرفت في مقدمة الواجب ان تصريح الامر بجواز ترك المقدمة لفظا
فلابد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالآخر **الثالث** ان الامر بالموسع مع وجود الامر بالمضيق يستلزم اجتماع الامرين المضيقين بالآخر
الامر اذ مع صحة للمكلف الشروع بالصلوة في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري كازالة النجاسة فتنعقد صلوته صحيحة لوجود الامر واذا انعقدت صحيحة لزم عليه
اتمامها لقوله لا تبطلوا اعمالكم فيجب عليه الاتمام فورا وهو تكليف بما لا يطاق وان كان مسببا عن سوء اختيار المكلف لكن قد عرفت ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا على الاصح الاقوال فلابد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالآخر فلابد في المثال اما رفع الامر بالاتمام
واما رفع فورية الازالة واما رفع الامر بالموسع رأسا **واذا دار** الامر بين احد المذكورات ولا مرجح في البين فلابد من الوقف والرجوع الى اصالة فساد
الصلوة فثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا نريد تعيين احدهما بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثاني
اولا بان ذلك انما يتم لو كان الدليل على الموسع لفظيا لكون صريحا بجواز ترك المقدمة لفظا الذي هو غير جائز لاستلزامه الرجوع او التناقض والعبث
كما مر واما اذا كان لبيا فلا يتم فلم يكن التنافي بين الامرين ذاتيا مع ان مطلوبكم ذلك ثانيا بانه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وان كان الدليل
لفظيا اذ المفروض جواز فعل الموسع في وقت المضيق انما يكون لاجل اطلاق الدليل ونحن لا نبالي عن مثل المحاذير المعنوية عرفا في المصرح بجواز ترك
المقدمة فانه يقبح بل هو يجري فيما كان الدليل لفظيا لفظ جواز ترك المقدمة كما نقول بعدم جواز الحج ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا تذهب والمراد
عدم فهم التناقض والرجوع فيما اذا كان الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق هو ان الاطلاق فلما كان منشأ ثانيا ان حكم آخر وهو جواز الموسع
وكان يقتضي وجوب المقدمة مستقلا بالالتزام من الامر بالموسع نحو لا على نحو الوجوب الذاتي فقط ان الاطلاق يتم بالنسبة الى نفي الوجوب ذاتا وعرضا لزم



استدلال القائل بالعينية

في الضد الخاص

حرمة

في تناقض الفعل القائم مع الفوري

ثم القول بان الامر يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما مخالف للاصل من جهة اصالة البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد واما الزوم الضد فانما نشأ عن اطلاق الامر واصالة عدم تقييد الالفاظ مع الشك فيه باصالة عدم التقات الواضع الى الضد وهكذا ملاحظة الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر نتائج

الناقض عن باب دلالة الاشارة المستفاد من الامر المضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة قال اما ان المستفاد من الامر اشياء الرخصة في الفعل وحصة الى الجزاء عند انبائه ومحبوبيته ولكن يثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للتخاير واما نفي الحصة التي فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون البدل صحيحا فيه الا ان يقال ان القدر الثابت هو ان دلالة اللفظ على الرخصة منفية واما نفس الرخصة في الواقع فوجودها مشكوك فيه فيتوهم ان صحة الصلاة مثلا موقوفة على دلالة الامر واذا انتفت الحصة ثبتت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب فان قلت اذا شك في الرخصة فالاصل عدمها واذا ثبت عدمها في الواقع فلا يوجد الحصة ايضا بالاجماع المركب قلنا اجماعنا المركب حينئذ ولا لالة اللفظ التي هي دليل اجتهادي واجماعكم دليل فقاهتي فلا يعارض الاصل وهو نقاهتي لا اجماعنا اقوى الرابع انا نرى ان المولى من اهل العرف لو امر عبده بشراء اللحم في هذا اليوم قال له اسقني ماء معجلا فترك العبد السقي واشترى اللحم وقت السقي لم يكن معاقبا الا على ترك الامتثال بالسقي المعجل ويعد ممتثلا بالامر الموسع ويمكن الجواب عن الوجه الاول تعيين تلك الاجوبة وعن الثالث اولا بان التعارض انما نشأ من الخارج وهو لا ينطلق الا من نفس الامر بالموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تمامية انما يتم اذا كانت العبادة الموسعة مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلاة لا مطلقا كما لو وجب عليه قراءة القرآن وجوبا موسعا فترك الازالة واشتغل بالقراءة وثالثا بان اجتماع الامرين الفوريين في المثال انما نشأ من قوله لا تبطلوا اذ لولاه لم يلزم ذلك فان الامر الموسع ولا يثبت صحة الضد ما لم يكن بينه وبين المضيق تنافي كالقضاء مثلا ثم بورود لا تبطلوا وحصل امتناع الاجتماع وان كان هو بنفسه ليس موجبا للتعارض ولم يكن الامر الموسع موجودا فلا يلزم اما من التاويل في لا تبطلوا والقول بانه غير شامل لمثل ما نحن فيه فيكون المضيق بحاله او من التاويل في الامر المضيق وابقاء لا تبطلوا بحاله والرفع لا اولي يعني الامر بالموسع الاداء وهو الصلاة من دون فورية الاتمام والامر بالمضيق وهو ازالة النجاسة وعلى الثاني ايضا كل اي يبقى واجب موسع ومضيق لكن يكون الازالة فورية واتمام الصلاة واجبة فورية فلا بد ان ينظر الى دليل الامر بالاتمام ودليل فورية ازالة النجاسة فان كان احدهما مقطوعا اخذنا به وطرحنا الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام وعن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام قطعيا يطرح فورية ازالة النجاسة وان كان احدهما مقطوعا اخذنا به وطرحنا الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام عن فورية الازالة فلو كان الامر بالاتمام ويكون الصلاة موسعة والازالة مضيقة فلو اتم الصلاة الاداء كانت صحيحة اذ لا يجتمع الامران الفوريان والمفروض ان الامر المضيق لا ينافي صحة الامر الموسع بالذات واذا كانا ظنيين يكون الصلاة والازالة كلتاهما موسعتين فتصح الصلاة على التقادير الثلاثة كانت الصلاة صحيحة فان الامر المضيق الدال على فساد الموسع هذا كله اذا كان التعارض بين لا تبطلوا ونفس الواجب المضيق فيجيء فيه الاحتمالات الثلاثة من طرح الامر بالاتمام في الاداء اذا كان وجوب الازالة او القضاء مثلا مع فوريتهما قطعيا فيكون الامر الاداء بالصلاة موسعا والامر بالقضاء مضيقا ويصح الاداء الذي اتى بها المكلف اذ الامر بالفوريتين من طرح وجوب القضاء وابقاء الامر بالاتمام في عكس ذلك فيكون صلاة الاداء ايضا صحيحة اذ الامر بالقضاء او الازالة الامر المضيق الى الازالة والمأمور هو الصلاة الادائية لا غيرهما ومن طرحهما اذا كانا ظنيين فيكون الصلاة الادائية موسعة لذهاب الامر بالاتمام بالمعارضة وذهاب الامر بالقضاء والازالة فان شاء اتم وصحت وان شاء ابطل وعلى التقادير الثلاثة تصح الصلاة **فان قلت** اذا كانا ظنيين لم لا تحكم بالتخيير بين الامرين المضيقين ويحكم باصالة البراءة عنهما مع ان احدهما في الواقع مكلف به قطعا **قلنا** الامر كما ذكرت فان العرف لو علم الشارع بين الامرين المضيقين احدهما مشروط والاخر مطلق لخير بينهما وذلك ايضا لا يضر بصحة الصلاة كما قلنا لكن الانصاف ان الامرين المضيقين لو ورد واحدهما مشروطا والاخر مضيقا يحكم بتقديم المضيق المشروط بعد وجود شرطه فلو قال المولى لعبده كن يوم الجمعة في الخان مع السكر ثم قال ان بعدما ركبت لزم عليك الاتمام اي لزم عليك تقويمه عندنا من الضياع ولا اجوز ذلك لك التاخير ثم قال لو تعقل ان يركب اعطني ماء معجلا فاهل العرف يفهمون حرمة التعدية لترك السقي في العصيان واشتغالا بالتركيب الموسع مكلف بالاتمام والتقويم لا السقي فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط طرحوا المضيق المطلق وان كان هو عندهم عاصيا لكن على التقادير يصح الصلاة عند الاتمام كما سواء طرحنا الامرين الفوريين او خيرنا بينهما او طرحنا واحدا معينا منهما **ثم ان** هذا الجواب انما يرد على القول بان الامر يقتضي الامر بالضد ان كان مراد القائل فساد الضد الموسع اي الصلاة والا فان كان مراده عدم جواز اجتماع الامرين فلا يرد لان في تلك التقادير نحن حكمنا بصحة الصلاة لا باجتماع الامرين بل اما طرحناهما او طرحنا احدهما فتدبر هذا كله اذا قلنا بالاقتضاء العقلي واما اذا ادعوا ان الامر يقتضي عدم الامر بالضد عرفا ولفظا وان كان العقل لا يأبى عن تجويزهما من ان بناء العرف على جواز اجتماع الامرين في ان واحد احدهما موسعا والاخر مضيقا وبعدونه اتيا بالموسع ممتثلا من ذلك الجهة **فظهر** ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم الامر بالضد لا عقلا ولا لفظا واما القول باقتضاء النهي التبعي فهو الحق لان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق ومقدمة الواجب واجبة بالمعنى الذي مر واذا وجبت حرم تركها بالمعنى الذي يقتضيه الوجوب بالمعنى المذكور اي النهي التبعي فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدمة بارتكاب الضد الموسع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم اي يعاقب على ترك ذي المقدمة عند فعل الضد الذي هو ترك مقدمة المضيق لكن ذلك لا يثمر في الفسق والعدالة لان الفاسق ترك المقدمة مع ترك ذي المقدمة هنا فلا تقدم حتى يثمر واما اقتضاء هذا النهي التبعي عن فعل الضد عقابا مستقلا عليه فلا لما مر من ان مقدمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى واما اقتضاء الفساد فليست من جهة ذلك النهي لان الاصل اثبات صحة الضد واما القول باقتضاء الامر النهي الاصلي عن ضده عرفا وعقلا فهو فاسد اما العرف فقد عرفت انه يحكم بصحة الموسع وانما كان معاقبا للتاخير للفورية واذا ثبت ان العرف يحكم بصحة الموسع وحصول الامتثال به فيعدم النهي الاصلي عن الضد ولو فرض ذلك ثابت عندهم ثبت ان العقل ايضا لا يأبى عنه لان كل ما حكم به العقل وكان عليه بناء حكم العقلاء ايضا نعم قد يحكم العقلاء بشيء والعقل متحير فيه لا انه يحكم بخلافه فان النسبة بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم مطلق فكل ما حكم به العقل حكم به العقلاء ولا ينعكس كليا فكيف يمكن حكم العقل هنا بعدم الصحة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يأبيان عن عدم النهي عن الضد ولا يقتضيان النهي عنه بقي الاصول المتقدمة

ثم لا اظهر اقتضاء الامر النهي عن ضد العام عقلا كما هو واضح لفظا لكن التزاما بالمعنى الاخص للتبادر وعدما الضد الخاص فلا يقتضي الامر النهي عنه الا بيتما الا ان ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما مر ومقدمة الواجب واجبة تبعا ولقد حصل لصاحب المعالم عثرات كثيرة اشرنا اليها في كتابنا الكبير فراجع تتايج

سلمنا عن الفارعين **فان قلت** ان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد المضيق واجب فترك الضد واجب اذا كان واجبا كان فعله حراما **قلنا** ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مرادك من قولك مقدمة الواجب واجبة ان اردت منه الوجوب الاصلي المستلزم للعقاب على تركها بنفسها عند تركها فهو ممنوع فكيف يكون تركها حراما اصليا حتى يكون ضدها فاسدا ويكون عليها عقاب ان اردت منه الوجوب التبعي الذي ذكرنا فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم النهي الاصلي كما مر فان قلت فعل الضد مستلزم لترك المامور به وترك المامور به حرام اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم **وفيه** ان الملازمة مسلمة لكن عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم اذ قد تراه يكون احدهما واجبا والاخر مباحا جائز وفيما نحن فيه نقول ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لا امر به ولا نهي عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بذلك الكيفية مضافا الى انا قلنا ان الاختلاف جائز مطلقا اذا كان من اختيار المكلف فيصح ان يكون احدهما حراما والاخر واجبا **واما الجواب** بانه مانع المتلازمة مسلم لكن ليس التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلولي العلة الواحدة فهو منطبق على مذهب المعتزلة لا على مذهبنا **فان قلت** لو لم يكن الضد الموسع كالصلوة حراما ومنهيا عنه لصح فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامر المضيق في قوله لا تبطلوا وفي الامر الفوري كما مر قلنا ذلك على فرض تمامية لا يدل على النهي عن الضد بل على عدم الامر به **وفيه** انه لو لم يكن منهيا عنه يصح فعله لا يسوغ اذ لا ملازمة بينهما لامكان استناد البطلان الى عدم الامر الى النهي **ثم اعلم** ان صاحب المعالم قال في بحث الكعبة ما حاصله ان ترك الحرام قد يكون مع الصارف اي عدم الارادة وقد يكون بدون الصارف وقال في رد المستدل على اقتضاء الامر النهي عن الضد بان الصارف لازم الوجوب مستمر مع ترك الواجب فيرد عليه طالب الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام وكيف لا يحق ترك الواجب ايضا بدون الصارف الا ان يقوا ان الداعي في فعل الحرام موجود غالبا الميل النفس اليه فالصارف الذي هو عدمه يكون منتفيا مع ترك الحرام ومع ذلك قد يتحقق ترك الحرام خوفا منه سبحانه تعالى وان لم يكن الصارف موجودا بخلاف الواجب فان الداعي فيه لم يكن موجودا غالبا العدم ميل الطبع اليه فالصارف مستمر الوجود مع تركه **وفيه** انه لا يتم كليا اذ قد يحصل الميل الى فعل الواجب والارادة اليه ومع ذلك قد يتركه لدواع خارجية ايضا انه قال في رد المستدل بان الصارف لا مقتضى ترك الواجب يكون حراما الا ان علة الحرام حرام نظرا الى قاعدة من حكم بوجوب المقدمة السببية **ويرد** عليه ان الصارف الذي هو عدم الداعي الذي هو شرط لوجوب الواجب يكون انتفاء للشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا ومستلزما له فحكمه يكون الصارف علة لترك الواجب فاسد من وجهين **احدهما** انا بينا في رد السلطان فاسد لا لما ذكر من كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن له ولا لزم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة شرطا ام غيره مقارنا للانتفاء نفس العلة التامة وعلة لانتفاء العلة التامة الذي هو علة لانتفاء المعلول **وثانيهما** انه يلزم عليه بناء على كون الصارف علة لترك الواجب يقول بوجوب المقدمة مطلقا وان كانت شرطا الكون الصارف الذي هو ترك الشرط الذي هو الارادة حراما لكونه علة للحرام الذي هو ترك الواجب فيكون ترك الصارف اي نفس الارادة التي هي شرط واجبا فلا معنى لقوله في مقدمة الواجب بالتفصيل بين السببية وغيرها بل كان الواجب القول بالوجوب مطلقا حتى الشرط لان عدم الوضوء بناء على مقالته علة لعدم الصلوة فيكون حراما على قاعدته فيكون ترك عدم الوضوء الذي هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة ايضا انه سلم في الوجه الثالث من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل اجتماع الامر والنهي في الصلوة لكن اجاب بان النهي لا يضر في الواجب التوصلي لكونه ليس على حد سائر الواجبات فيجتمع مع الحرام ويكون مسقطا للتكليف **وفيه** ان اجتماع الامر والنهي في الواجب التوصلي ايضا على حد سائر الواجبات **فالاحسن** في الجواب في هذا الصورة ولو تنزيلا ان يقال ان قلنا بان المامور به في المقدمة هو الكلي المشترك بين افراد المقدمة غير فردها فيصح اجتماع الامر والنهي فيها لان المامور به هو طبيعة المقدمة والمنهي عنه هو الفرد فيكون الجمع مامورا به منهيا بالاجتماع **وان قلنا** بان المامور به في المقدمة هو الافراد فنقول ان الامر يختص بالافراد المباحة ولكن انحصار الامر في المباحات لا يخرج الحرام عن كونه مقدمة فيحصل الامتثال به وان كان المكلف عاصيا لا بتكاب المقدمة المحرمة لانه يحصل الامتثال بالواجب ولو اجتماع الامر والنهي كما قال في اخر البحث ان وجوب المقدمة على تقدير القول به مخصوص بحالة امكان المقدمة وهو مع وجود الصارف ممتنع وفيه ولا ان الصلوة لم يكن مقدور المكلف فكيف يحكم بحرمته لكونه علة للحرام الذي هو ترك الواجب وان كان مقدورا لم يتصف المقدمة بالوجوب باعتبار كونها مقدمة للواجب فلا يمكن كون شئ واحد في ان واحد مقدورا وغير مقدور لشخص واحد ثانيا نقول لا شك ان المقدمة انما يمتنع مع الصارف بشرط لا لا بشرط كما لا يخفى **ثم انه** ره قال ان الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية اي ضد ما وقال انه يرجع الى الضد الخاص باعتبار ان النهي عن طبيعة الضد مستلزم للنهي عن كل الافراد كما ان ازالة النجاسة بناء على اقتضائه النهي عن الضد الخاص ايضا بمنزلة لا تصل فيكون مرجع النهي عن احد الاضداد الوجودية الى النهي عن الضد الخاص **وفيه نظر** لانا ان قلنا بان ازل النجاسة يقتضي النهي عن الضد الخاص لكان خصوص الصلوة منهيا عنه فيكون بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فان تصل الصلوة قبح لانه نظير قوله صل ولا تصل في ان الدال المنطوق ويعينا اخرى صار بمنزلة ان يقول لا تفعل الصلوة ولا تفعل حال الكون فيها ضد اللازم فيكون الجهة تعليلية والجمع مراد والصلوة باطلة **وان قلنا** بانه يقتضي النهي عن ضد العام يعني احد الاضداد الوجودية كان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة ما ولنا لا الزامه صحيحة لان قوله ازل النجاسة ولا توجد ضدا ما نظير قوله صل ولا تغصب فكما ان هذا لا يستلزم البطلان فكذا هذا الكون الجمع ماموريا لرجوع النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية والغصبية لا يقال ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم لا فسراد لانا نقول انه يصير بمنزلة قول الشارع صل ولا توجد غصبا فيكون النهي ايضا راجعا الى الوصف الخارج فظهر ان النهي عن احد الاضداد لا يرجع الى النهي عن الضد الخاص لما عرفت من الثمرة العظيمة في اجتماع الامر والنهي في ذلك **ضابطة** تعليق الامر على الشرط هل يدل على فقد الامر عند فقد الشرط ام لا وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان المنطوق عبارة عن حكم شئ مذكور وسواء كان الحكم مذكورا ام لا والمفهوم عبارة عن حكم شئ غير مذكور وسواء كان الحكم مذكورا ام لا لكن يشترط في المفهومين ان يكون الحكم مدلولا للفظ في سائم مفهومه ان عمرا امثلا ليس بقائم وفي الغنم السائمة زكوة مفهومه الوصف ان المعلوفة لا زكوة فيها **وقد يجتمع** المفهوم كما في المثال الاول لان مفهوم

فصل في تحقيق المنطوق والمفهوم

عرفوا المنطوق والمفهوم بتعاريف لا يسلم شيء منها من الخلل في عكس او طرد او لزوم واسطة احسنها ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الالتزام او مدلول يكون ما لها لما استفيد من اللفظ اولا والمنطوق ما عدا ذلك ويرد عليه دخول دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف بناء

في بيان تعليق الامر على الشرط

قائم فيه ان زيدا ليس بجالس ضاحك ونحوه ويشكل الامر في مفهوم الشرط كان جاءك زيد فاكرمه فان الشرط في مفهوم الشرط ان يكون الموضوع في المفهوم والمنطوق واحدا فمنطوق المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجئه فاصل الشيء الذي له الحكم في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عن حكم شيء غير مذكور فلا ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطاء من قال في ابتداء التنبيه ان مفهوم الشرط ان جاءك عادل فاقبلوا ولا تتبينوا لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم انما قال هو مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه عدم الفاسق اعم من العادل لا العادل بخصوص **ويمكن الجواب** بان الموضوع في مفهوم الشرط مختلف مع موضوع المنطوق لا يقال ان كان ذات الشخص واحدا فيهما فان ما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ فالعبد جزء الموضوع فاختلف ما له الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال لمفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة او المدلول اي الحكم بظاهر من بعض الاول ومن بعض الاخر والظاهر انه لا قائل بكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المتبادر منهما ذلك لا الدلالة لزعمهم بقولهم ان الدلالة اما منطوقية او الاثبات سيما التسمية دليل على انهما ليسا وصفين للدلالة لزعم اطلاق المفهوم والمنطوق وصفا على الدلالة او الموضوع خلاف المصطلح فقولهم ان اللفظ ما في تعريف المنطوق اما كناية عن الموضوع اي ما له المدلول او عن الحكم اي المدلول وعلى الاول يحتمل معاني ثلثة الاول ان المنطوق موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثاني** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **وعلى الثاني** يحتمل معنيين **الاول** ان المنطوق هو حكم دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **والثاني** ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول فاسد لانه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف للحكم **وكذا الثاني والثالث** مضافا في الثالث الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ على هذا المعنى يصير المعيار في الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان المعيار في الفرق كون الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرناه بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شيء مما ذكرنا لكنه خلاف الظاهر من التعريف وما ذكرناه في تعريف المنطوق من الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم فهذا التعريف فاسد بل الذي ذكرنا اولا ايضا فاسد لانه جعل المعيار في الفرق كون الموضوع مذكورا او عدمه وعلى ذلك يصير مفهوم الحصر في قولنا انما زيد قائم منطوقا لان الموضوع في المفهوم هو زيد المذكور وكذا في الجملة التي ذكرناه في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيدا فلا ينعكس تعريف المفهوم ولا يطرد تعريف المنطوق وكذا يكون مفهوم الاية ومفهوم ما ذكرناه في الاية الشريفة منطوقا فان مفهوم الجملة الاولى ان من يؤدي الفطرة ليس باطرها اولى ومفهوم الجملة الثانية ان من لا يؤدي الفطرة يطرها اولى فالموضوع مذكور في كل من الجملتين في المفهوم والمنطوق وكذا الكلام في اية التأفيف وايضا يلزم عليه ان يكون وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوما اذ الموضوع والحكم كلاهما غير مذكورين مع انه منطوق عندهم فلا يطرد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق وكذا قوله رفع عن امتي الخطاء من المنطوق مع ان الموضوع وهو المؤاخذة غير مذكور فيكون مفهوما وكذا قوله تعالى واسئل القرية من المنطوق والموضوع اي الاهل غير مذكور وعليه يلزم عدم انعكاس المنطوق وعدم اطراد المفهوم الا ان يجاب عن الاخيرين بان المؤاخذة والاهل مقدرتان والمقدر كالمذكور وان المراد من المذكور اعم من ذلك ومحصل الكلام ان المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم اما وجود الموضوع وعدمه وقد عرفت انه مستلزم لعدم الانعكاس والاطراد من الطرفين واما وجود الحكم وعدمه فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم كما في وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع واما وجودهما في المنطوق وفقدهما في المفهوم فهو مستلزم للانتقاض طردا وعكسا مضافا الى لزوم الواسطة بين المفهوم والمنطوق واما وجودهما في المنطوق وعدم وجودهما في المفهوم سواء وجد احدهما في المفهوم ام لم يوجد شيء منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدمة الواجب على القول المذكور واما وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه الاول فاقل الاحتمالات عددا هو **الرابع والثاني** لكن على ما مر من عدم وجود المقدر لفظا لا يلزم محذور فالاحسن في التعريف بحيث يصح على كل الاقوال ان لا يؤخذ لفظ المفهوم فيه الا مشتركا اي مشتركا معنويا بين المفهوم الموافق والمخالف وهو ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ اولا والمنطوق ما عدا ذلك من الدلالات اللفظية فلا يرد عليه اصلا **قوله** ويدخل دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف وليس مفهوما في الاصطلاح **ثم اعلم** ان المنطوق اما صريح وهو ما كان فيه الموضوع في ما سوى الحكم من المتعلقات مذكورا في الكلام مع الحكم وذلك لا يصير الا في الدلالة المطابقية كاكرم العالم واما غير صريح وهو ما سوى ذلك اما الدلالة التضمنية حتى يكون ذلك في المفهوم والمنطوق بل من الدلالة العقلية التبعية ولا وجه لعد بعضها من المنطوق ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا وعلى الاول اما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا وشرعا عليه او لا فالاول هو دلالة الاقتضاء كقوله رفع عن امتي تسعة الخطاء وقوله تعالى واسئل القرية وقول القائل اعتق عبدك عني على الف ففي المثال الاول لولم يقدر المؤاخذة صار كذبا وفي الثاني لولم يقدر الاهل لما صح عقلا وفي الثالث لو لم يقدر قوله ملكا لي على الف لما صح شرعا اذ لا عتق الا في ملك وكل ذلك الامثلة منطوقا لانه ليست بمفهوم موافق ولا مخالف بل ليست حكما آخر وفيها انها منطوق غير صريح لعدم ذكر الموضوع اي ما سوى الحكم من متعلقات الحكم فراجع فيها حتى المؤاخذة ومن الثاني الاهل ومن الثالث قوله ملكا لي اياه والثاني دلالة التنبيه والايماء وهو ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته [illegible]

في تقسيم المنطوق

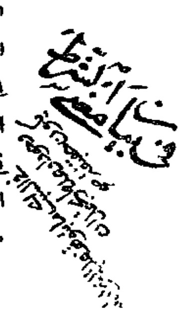
فليست من الدلالة اللفظية

والمشروع

وليس مفهوما في الاصطلاح فالحاصل ان المعيار في المفهوم والمنطوق ان وجود الموضوع او عدمه او وجود الحكم وعدمه او وجودهما معا في المنطوق وعدم وجودهما معا في المفهوم سواء وجد احدهما ام لم يوجد شيء منهما او وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم ولا يخرج شيء منهما عن الحصر ثم المنطوق اما صريح كما في الدلالة المطابقية او غير صريح كما في الالتزامية واما التضمنية فليست من الدلالة اللفظية حتى تدخل في المنطوق او المفهوم ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء او التنبيه والايماء والاشارة والاولى جعل دلالة الاشارة كالتضمنية وفي جعل مثل اسد يرمي من المنطوق الصريح او من دلالة الاقتضاء وجهان ثم المفهوم اما موافق او مخالف والاخير على اقسام كمفهوم الشرط والصفة اي المشتقات ونحوها

ولا شرعا عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالدلول هو عليته لان الشيء للحكم كقوله اعتق رقبة في جواب الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فعلم منه ان الوقاع علة لوجوب الكفارة اما عد كونه مفهوما موافقا او مخالفا واما عدكونه صريحا فلعدم ذكر الحكم اي العلية في الكلام فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثاني** من القسمين الاوليين اي ما لم يقصد فهو الدلالة اللازمة من الكلام بدون قصد المتكلم على ما هو المتعارف في الجانبين كدلالة الايتين على اقل الحمل فانه غير مقصود منهما بل المقصود من احديهما بيان تعب الام في الحمل والفصال ومن الاخرى بيان اكثر مدة الفصال فهي دلالة الاشارة اما عد كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظاهر واما عدم الصراحة فلعدم ذكر اقل الحمل فيهما وعدم كونه التزاما بينا ايضا **ثم انهم** عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لا بد ان يكون من الدلالات اللفظية لان المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو دلالة اللفظ ومدلول اللفظ لا ريب ان مدلول اللفظ لا بد ان يكون مقصودا منه وكما في دلالة الاشارة كالايتين فلا قصد فاللفظ لا يدل على الحكم بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ يحكم بذلك فهي من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلامهم تناقض فالاولى اخراجها من اقسام المنطوق كالتضمن وايضا مثل قولنا اسد يرمي ليس مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا بدلالة الاشارة اذا جعلناها من اقسام المنطوق ولا بدلالة التنبيه والايماء وهو ظاهر ولا بدلالة الاقتضاء لان الظاهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه منحصر في مجاز الاعراب كمجاز الحذف وما يكون قرينة العقل فان الشرع ايضا قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه عبارة عن دلالة المطابقة وهو ظاهرها المعنى الحقيقي لا المجازي فلا بد اذن من اخراج كلماتهم عن ظواهرها اما بجعل مثل اسد يرمي داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا بالدلالة المطابقية الظاهرة وغيرها بان يعني الصريح ما كان فيه الموضوع والحكم مذكورا بلفظ ظاهر او غير ظاهر ليشمل المجازات لان قرينتها لفظية فهي اذن منطوق صريح اما كونها منطوقة فظاهر واما كونها صريحة فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابق وهو الاسد واما بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء وتوسعها ما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقلي اعم من العادي فان القرينة العادية اعني عدم اعتياد الرمي من الحيوان المفترس واعتياده من الرجل الشجاع صارت سببا لحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا فظاهر واما كونه غير صريح فلعدم مذكورية الرجل الشجاع صريحا بنحو الحقيقة فاذن يؤخذ في تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الظاهر الحقيقي **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان اللفظ الا بدلالة الاصلية على حكم اخر ثانيا بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافقة وطريق الاولوية والقياس الاولى ثم الاولوية انما تكون من المفهوم اذا استفيدت من اللفظ لا اذا استفيدت من العقل بواسطة ملاحظة اللفظ كما في رواية ابان في قطع الاصابع اما مخالف وهو على اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة اي المشتقات كالسائمة والمعلوفة ولا يشمل الوصف النحوي كجاءني زيد الذي ضرب فانه مفهوم العدد ولا مثل زيد قائم نعم جاءني رجل قائم من مفهوم الوصف فمفهوم القيد كالحال والتمييز ونحوهما والنسبة بين الاخيرين ساكتة عموم من وجه كالحال المشتق فانه وصف وقيد هذا ان قيد حال غير مشتق فانه قيد لا وصف ورجل قائم فانه وصف لا قيد ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او ما فيه ما كان حق التاخير نحو الامير زيد ومفهوم اللقب اي الاسماء الاعيان والظرف نحو اسم المعنى كالمصدر فيه ايضا ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما اضرب في المسجد ونحوه من مفهوم القيد لا يصطلح عندهم التسمية بمفهوم المكان ومفهوم العدد فالمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور واما عدم جواز الاقل فهو من المنطوق اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلا بالاقل منها ثم اعلم انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق لان الدلالة على المفهوم ان كانت من باب الالتزام فلا ريب في انتفاء الالتزام عند انتفاء المطابقة وان كان ارادة المفهوم فقط من باب استعمال اللفظ في المفهوم مجازا مع عدم ارادة المنطوق فلا ريب انه مستنكر عرفا فلا يقولون في الغنم السائمة زكاة يجوز اطلاقه وعدم وجود زكاة المعلوفة واما المفهوم الموافق فبعد انتفاء ان قلنا ان دلالة مثل لا تقل لهما اف على ما فوق الاف من الاذى انما هي لاجل كون امثال تلك الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النهي عن الاذى مثلا ونحو فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق بان يريد من هذا الكلام النهي عن ما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهي عن الاف لكن مع القرينة كما هو المفروض لانه حينئذ من باب العام المخصص وهو حجة في الباقي وان قلنا بعدم النقل بل يكون الدلالة على حرمة ما فوق الاف من الاذى من باب مفهوم الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق **وقيل** حينئذ استعمال نحو تلك الالفاظ في النهي عن مطلق الاذى ونحوه في الجملة اعم من كونه حقيقة او مجازا اما الاول فبين وان لم يكن المنطوق مرادا بل ذلك اقرب المجازات في تلك الالفاظ واشباهها ان لم نقل بالنقل فيها فالاستعمال صحيح سواء كان من باب استعمال المجاز في المفهوم او النقل فاذا قام قرينة على عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازي اي المفهوم لانه اقرب والتشبث بالمفهوم لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام بل يراد المفهوم من باب الاستعمال المجازي صونا عن الغلط ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح الخطاب على التقديرين ولو كان مراد هذا المفصل هو ما ذكرناه من انه لو كان من باب المفهوم لم يمكن ارادته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب دلالة الالتزام فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز المطلق على القول بالمفهوم وعدم النقل **المقدمة الثانية** الشرط عرفه العلامة ومن شرح الشاطبي على انه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر فيه شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه وان لم يدم وهو ايضا ماخوذ من المتحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفي عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم واما في العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك اللفظ حقيقة في الملزوم اي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى توقفه عليه كقولك الانسان شرط الحيوان اي ما هو ملزومه لكن لا يلزم من عدم ذلك الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق لزوم الوجود من الوجود من دون اخذ قيد لزوم العدم من العدم كما في السبب وعكسه كما في الملزوم ويحتمل ان يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء ايضا

في المفهوم الموافق والمخالف



الوجوه

ومثل الوصف اللغوي مفهوم القيد والحصر والعدد واللقب والزمان والمكان ثم انه لا يصح ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق لا الزاما لانه مخالف
بعد نفي المطابقة ولا مطابقة حينئذ للاستنكار العرفي وفي المفهوم الموافق وجهان تتبع

في المنطوق

العرف العام والخاص كما هو مقتضى الاصل ويحتمل ان يكون حقيقة في المعنى المشترك بين الشرط المصطلح عند الفقهاء والسبب اي مطلق ما يلزم من عدمه عدمه اذا
عرفت تلك الوجوه فاعلم انه لا سبيل الى الثالث منها اذ لا يبقى الانسان شرط الحيوان بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة اليه وليس هذا المعنى متبادرا من لفظ الشرط
ولا الى الثاني اذ لو صح الثاني لصح اطلاق الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب اطلاق الكلي على الفرد مضافا الى صحة السلب عنه وعدم تبادره بقي
الاشكال في الثلثة الاخر والحق انه للاخير منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولي لكن الشك في كل واحد منهما
انه حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي ام هو للقدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** تبادر
هذا القدر المشترك من ذلك اللفظ عندهم **والثاني** انهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولي ولا يصح سلبه عنهما فالقول بكونه حقيقة
في احدهما دون الاخر غير محتمل وانما الامر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي والاخير اولى للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع **فان قلت** ان الشرط في اصطلاح
الاصوليين والفقهاء حقيقة في المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط في العرف العام مشتركا معنويا لزم النقل في عرف الاصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى
المعنى الخاص والنقل مستلزم لمخالفة اصول ثلثة وهي الوضع للمعنى المنقول عنه ثم المعنى المنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلثة خلاف الاصل
ولو كان الشرط في العرف العام مشتركا لفظيا لم يلزم في عرف الاصوليين نقل بل يكون اللفظ مختصا عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام
وهو ايضا مستلزم لمخالفة اصول ثلثة الوضع للمعنيين وهجران المعنى السببي في عرف الاصوليين وكل الثلثة خلاف الاصل فتساويا في الاحتمالين فما
وجه ترجيح الاشتراك المعنوي في العرف العام على اللفظي **قلنا** ان الاشتراك المعنوي اغلب فهو يصير مرجحا بعد تساويهما من حيث الاصول لا اعتبار بها مضافا الى
ان كلامنا انما هو في العرف العام والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضي ترجيح ما هو الارجح في تلك الجهة وان استلزم
هنا خلاف الاصل الاخر في غير المقام اي في غير العرف العام من سائر الاصطلاحات فانه لا يوجب عدم الرجحان في المقام من حيث هو **واما** في عرف النحاة فالشرط
فيه يطلق على ما تلي حرف الشرط في الجملة لكن الشك في انه حقيقة عندهم في مطلق ما تلي حرف الشرط حتى ما تلي ان الوصلية كقولك ان عملت خيرا تجز به وان كان
مثقال ذرة ام لم يكن سببا بل كان ملزوما بالمعنى الذي عرفته كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا ام يختص بما ان جاءك زيد فاكرمه اي بالملزوم الكائن
التالي لان سببا الظاهر عدم اطلاقهم بالحقيقة على الاول بدليل جعلهم ان الشرطية في مقابل الوصلية ولا شك ايضا في اطلاقهم اياه على الثالث واما
في الثاني فلا نعلم انهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير هل هو يكون ذلك الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلي
على الفرد بان يقال ان اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم الى معنى اخص اي خصوص ما تلي حرف الشرط بل الاطلاق في الاخير من باب
اطلاق الكلي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز ام ذلك لاجل حصول اصطلاح جديد عندهم فالاشكال في تشخيص محل الاطلاق وفي كيفيته لكن الحق في المقام
الاول انك قد عرفت انهم لا يطلقون الشرط على ما تلي ان الوصلية والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث فان المتبادر من الشرط في كلامهم اعم من القسمين
بل هم يقولون ان جملة الشرط اذا كانت جملة فعلية فحكمه كذا او اسمية فحكمه كذا ويجرون احكام جملة الشرط في القسمين وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط
في عرف النحاة منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما تلي ادات الشرط وكان سابقا على الجزاء فخرج ان الوصلية لانه لا جزاء لها والدليل على النقل تبادر خصوص
ما تلي حرف الشرط بالمعنى المذكور من كلامهم وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه وان لم يكن في الهيئة التركيبية فلا يطلقون الشرط على الجنابة مثلا مع انها
الغسل وايضا لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما تلي حرف الشرط بالمعنى المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كل الموقوف عليه ثم ان الظاهر
اللفظ ليس مشتركا لفظيا عندهم بين القسمين لا الاخير بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق ما تلي حرف الشرط بالمعنى المذكور **المقدمة الثالثة**
اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد تطلق ويراد بها التعليق كما في ان الوصلية ونحوها وقد تطلق ويراد بها سببية الاول للثاني ثم لزوم انتفاء الثاني من
انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول وسببية الاول للثاني من اول نظر لعقلية العلم بانتفاء الاول من انتفاء الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من
هذا الكلام بل مراده محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد تطلق ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني من
دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني وانتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة وقولك ان كان هذا
انسانا كان حيوانا **وقد تطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وقد تطلق ويراد بها توقف تحكم الجملة الثانية على وجود الاولى لا توقف نفسها عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان
وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء لاجل نزول الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا شبهة
في عدم كون لفظ الشرط محلا للنزاع الا في عدم كون الشرط الاصولي محلا للنزاع بان يكون نزاعهم في ان معنى ان جاءك زيد فاكرمه هل هو عدم الوجوب عند
عدم المجيء ام لا مع فرض ان يكون الوجوب بسبب الاكرام فان ذلك خلاف الوفاق هنا لان لزوم الاول للثاني هو معنى المنطوق ولم ينكره احد حتى القائل بعدم حجية المفهوم
ولم ينقل منهم وجود المفهوم بل المنطوق وانتفاء هما معا فاستدلال العلامة عليه رحمه الله على حجية مفهوم الشرط بان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم
عدمه عدمه لم يكن شرطا يشعر بخلط بين الاصطلاحين وبين ارادة المفهوم المخالف وبين المنطوق ويظهر ان الثاني لم يتم وكذا الاول لان الواقع بعد ان داخله
قد يكون شرطا اصوليا وقد يكون سببا وحمل التقديريين هو داخل في النزاع فظهر ان محل النزاع من مصداق لفظ الشرط هو الشرط النحوي ثم لا بد من تحرير محل
النزاع من جهة اخرى **ايضا** **الاولى** فاعلم ان محل النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لان البحث من مباحث اللغوية ومن شانها كون النزاع لغويا
ولفظيا لا عقليا والظاهر عنوانهم في ذلك كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء ام لا ونحوه فالنزاع بدل على ذلك لا اولا ان النزاع لو كان
في الدلالة العقلية لكان للنزاع وجه وهو انه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم لدلالة اللفظ عليه عندهم بالوضع وعلى

الراجح

الشرط بمعنى ما تلي حرف الشرط في عرف النحاة لتخصيص

التركيب الاطلاقات للهيئة التركيبية في الصلاة النزاع

تحرير محل النزاع

في حجية مفهوم الشرط مطلقا او في خصوص الانشاء او في خصوص الشرع او عدمها مطلقا اقوال الاصل ان الشرط بحركة العلامة وقد يقال شرط الحجام اذا شق الجلد ببضعه ولم يحرم بالسكون لغة الا الا [illegible] م والالتزام وفي عرفنا ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يلزم من وجوده الوجود وفي العرف العام يحتمل كونه حقيقة في السبب او في ملزوم الشيء او في الم[illegible] والمشترك بينهما او في الشرط المصطلح عندنا كما هو الاصل وفي الفقه المشترك بينه وبين السبب وهذا اظهر وفي عرف النحاة يطلق على ما تلا حرف الشرط في [illegible] لكن في مثل ما تلاه ان او صلته فيما لم يكن سببا لتاليه

في المفاهيم

اما القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط **واما اذا** كان النزاع عقليا فلا ثمرة للطرفين عند العمل بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط منكر الحجية مواضع **واما القائل** بالدلالة العقلية فلان غايته ما دل عليه العقل هو عدم كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ان يكون اللغو من الحكيم واما كون تلك الفائدة هي ارادة المفهوم فلا بد له عليه لعقل اذ احتمال وجود فائدة اخرى يخرج الكلام عن اللغوية فلا بد من الاخذ بالمنطوق لانه هو المتيقن والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا يكون بين القولين ثمرة عملا في مثالنا الى ان النزاع في الدلالة العقلية غير متصور اذ الدلالة العقلية بالمعنى الذي يعبر هذا التفصيل من عدم امكان خلو التعليق عن الفائدة مما يحكم به كل احد فان شأن الفضيلة الحكيم متى هذا ما يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فانه لم يكن هذا قابلا للنزاع فحصر النزاع في الدلالة اللفظية فتم لكن نحن نتكلم في كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فالحق فيها ان النزاع في نفي الدلالة اللفظية وان نازع فيه القائلون بالدلالة في الكيفية ايضا ويشهد عليه استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام لكن من المثبتين من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فالحق فيها ان النزاع اعم بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها ويشهد عليه استدلالهم بمفهوم آية [illegible] في الاية ومن لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فالحق فيها ان النزاع يعم ما اذا كان الجملة الجزائية انشاء ام اخبارا ويشهد عليه تفصيل بعض بين الانشاء والاخبار مع اطلاق القائلين نفيا واثباتا **واما الجهة الخامسة** فالحق فيها ان النزاع انما هو في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك وعدمها كما هو ظاهر عباراتهم بل وصرح بعضهم لكن لا بد من التامل في ان التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية ام من الادوات فقط ويمكن ادعاء الاجزاء بانه يحصل بسماع اداة الشرط يفهم التعليق وان لم يسمع تاليها الا ان يقال انه يفهم ذلك لعلم السامع بان الجملة المتكلم بها مشتملة على التعليق لا من جهة لفظ ادوات الشرط بل ينتقل من سماعها الى مجموع الجملة الشرطية فينتقل الذهن منها الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى قاعدة الدلالة بمعنى قاعدة الوظيفة في اللفظ ومقتضى قاعدة الوضع للمفهوم عدم كونه ملتفتا اليه واصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفا للاصل ومقتضى قاعدة التقييد او التخصيص فيما اذا كان المفهوم معارضا او مقيدا لمقيد المطلق او لتخصيص للعام عدم دلالة اللفظ على المفهوم لكن الثاني من الاصول الاربعة غير معتبر عندنا مع ان قاعدة الاشتراك المعنوي هو كون الموضوع له نفس المنطوق لبيان لا يقال الاصل بهذا المعنى يقتضي ذلك لان تلك الهيئة استعملت في افادة السببية وفي افادة لزوم الجزاء للشرط من وجوبه الاول وارادة الاستدلال من انتفاء الثاني على انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والفقه المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني وقد استعملت تلك الهيئة في المعنى المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وقد مر ان القاعدة في الحكم بوضع اللفظ للمعنى المشترك عند الشك في الوضع **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه حجة في الشرع لا غير والحق الحجية مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك لا ان يكون الاخير مفيدا للسببية فكذا الاول ومن ثمة تفاهم من قول ان جاءك زيد فاكرمه تارة ومن قولنا الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك هو ان الثاني يفيد السببية بمقتضى العرف فكذا الاول وليس المراد بالشرط الاصولي حتى يقال انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان المفهوم غير مراد منه **اذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم** ان الحق كون الدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة ستة كون الهيئة التركيبية موضوعة بوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باستقامة الوحدة او جعل الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمفهوم بشرط تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك الاخير لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضى الاجمال عند الاطلاق فلا بد في تلك الهيئة ان من يقول بعدم حجية المفهوم يحملها على المنطوق فقط ومن يقول بحجية المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معا لا ان ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا يجوز اتفاقا ولو مجازا كما مر ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز بل الفرد المتيقن في المشترك ارادة معنى واحد منهما ولانها لو كانت مشتركة لفظية بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا كما في اطلاق واحد مع انه جائز اتفاقا بخلاف المشترك فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهم منها معنى واحدة لا انه يفهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر لعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلنا** ذلك مسلم لكن لا يصير في المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما في الالتزام ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ الكل متفقون على ان الوحدة لو كانت جزءا من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لانتفاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية هنا ولا الى الثاني لوجوه الاربعة الاولية في سابقه مضافا الى الاجماع على بطلان هذين الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم لزم كون الذهن منسبقا اليهما كلا على السوية كما في العموم لا على الترتيب كما في الالتزام **فان قلت** يمكن اشتهار بعض افراد العام فينسبق الى الذهن **قلنا** الجواب فاحش الاحتمال الاخير **ولانه** لو كان الوضع بطريق العموم جاز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لان احد افراد العام للاتفاق على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا هنا على عدم الجواز **ولا الى الرابع** لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معنا التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط وقد عرفت عدم جواز الاستعمال في المفهوم اتفاقا ولو مجازا فتم وكذا لتبادر من الهيئة او لا هو المنطوق ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن اولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لا انه احد الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر المفهوم ولا ثم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط

في عدم دلالة اللفظ على المفهوم

في حجية مفهوم الشرط وعدمها

في كون الدلالة التزامية في الشرط

في ان الموضوع له [illegible] المنطوق والمفهوم



بل ملزوم وامثال ان كان هذا اذا كان جنوا ناوجهان ثم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد تطلق ويراد بها التعليق والسببية او استلزام وجود الاول لوجود الثاني او نحو ذلك مع
ارادة كشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول ويراد بها توقف الحكم بالجملة الثانية على وجود الاول ثم لا ريب في عدم كون لفظ الشرط ولا الشرط الاصولي محلا للنزاع بل محل النزاع الشرط النحوي في
الدلالة اللفظية اصلها لا كيفيتها ولا في الدلالة العقلية اعم من الحرفية والاسماء المتضمنة لمعانيها وما اذا كان الجزاء اخبارا ام انشاء في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها الا في افادة
اداة الشرط ذلك ثم مقتضى اصالة التوقف وعدم الوضع للمفهوم ان اعتبرنا هذا الاصل واصالة البراءة فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل واصالة عدم التخصيص والتقييد فيما

في المفاهيم

اذا كان المفهوم مخصصا او مقيدا لدليل معارض عدم دلالة اللفظ على المفهوم مضافا الى اصالة الاشتراك المعنوي نتيجة

اذ يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد **وقد عرفت** تربا النسبة الى المفهوم لا يجري فتعين الاخير **فظهر ان الحق** هو كون الدلالة
على المفهوم لزاما **ثم اعلم** ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه الاول الاصل اذ شك في المقام في الافادة
والاستفادة **واما الشك** في ان المفيد للسببية اذا كان معنى ان واخواتها هو السببية وحصل الاستفادة منها فهو المطلوب لانا ان كان
المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع ووضع لادوات الشرط الموضوعة لمعنى قطعا واخر للهيئة لافادة السببية والاصل عدم وضع الهيئة
التركيبية ثانيها لاصالة اتحاد الوضع الثاني ان المتبادر من مجرد سماع الاداة قبل سماع ما بعدها هو السببية الا ترى انه لو قال اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه
ولم يرد المفهوم [illegible] التعميم لو فرض عليه في العرف وعقل [illegible] انك بعد ذلك التعميم [illegible] او لو اراد الاطلاق بعد ما لم يكن فائدة في التعليق فوجوده
قد اثبت بلفظ ان مع عدم المفهوم وعلم الفائدة يشهد بانه يفهم التعليق من لفظ ان ويكون بلغو به عند عدم الفائدة والاحتمال السابق مدفوع
بالوجدان فانه يفهم التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان الثالث انه لا ريب في ان لفظ ان واخواتها ليست مهملة انما قا [illegible] ولا ريب ايضا في انها ليست حروف
الدالة بان لا يكون لها وضع مستقل من الواضع بل كانت مثل زاء من زيد وهذا ايضا اتفاقي فثبت ان لها وضعا مستقلا وهذا لا ينافي في وضع الهيئة التركيبية
ثانيا المعنى وكان لفظ ان مثلا من تلك الهيئة جزء دال وليس مراد من جزء الدال على المدلول لا يكون له وضع اصلا **واذا ظهر ان لان واخواتها**
الشرط وضعا مستقلا فنقول ان ذلك الموضوع له اما السببية فيكون وضع الهيئة ايضا لافادة السببية لغوا وليس قبل المراد فبين ايضا اذ ثمرة الدال
التي في الكلام وهو لا يتصور هنا لعدم انفكاك احدهما عن الاخر **وان كان** ذلك الموضوع له غير السببية كالتلازم في الوجود او الانتفاء
او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظ ان واخواتها لتلك المعاني الموجودة في السببية بعيدا ووضع الهيئة التركيبية للسببية لغوا
فتعين ان يكون وضع اداة الشرط واخواتها للسببية ولا يكون للهيئة وضع ثانيا الرابع تصريح اهل العربية والنحو بذلك كقولهم ان وان الشرط
ولا ريب ان المراد من الشرط في هذا الكلام ليس معنى النحوي ان الجملة الشرطية لانه لغو بل الظاهر منه المعنى العرفي الظاهر في السببية **ثم اعلم** بعد تحقق الدلالة
اللفظية ان الدلالة العقلية مفقودة للاصل لا دليل الثابت اذ حكم العقل مثل حكم التلازم بين شيئين بحكم بل يتوقف وكذا الاصل بعد الاستصحاب
دلالة العقل على ارادة المفهوم في الواقع وان لم يكن من اللفظ **فان قلت** الدلالة العقلية حاصلة لانه اذا لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغوا **قلنا**
انا بعد من ذلك اثبات الوضع هذا الدليل العقلي لا يثبته مساواة الاثر على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في التعليق بوضع الواضع وذلك غير
حجية المفهوم لان ارادة ثبات المراد فهو اعم من المدعى لمقتضى اثبات ارادة فائدة ما وهذا اعم من ارادة الانتفاء عند الانتفاء **فان قلت** انه ثبت
بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق **فنقول** ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة فيحمل التعليق عليه **قلنا** ان سبب الظهور في الدلالة
الفائدة اما وضع اللفظ لها فهو مسلم لكن التمسك بالدليل العقلي لاثبات فائدة وضم الوضع لغو لكفاية الوضع عن العقل بل العكس ولا يحتاج
في الاستدلال الى ضم المقدمة العقلية الى الوضعية واما الغلبة فيقال ان الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ فيه المقدمة العقلية نعم ان مثل
تلك الغلبة قلما ينفك عن وجود الوضع فيكون حاصل تلك المقدمة الخارجية جعل الدلالة بسببها عقلية مع استقلال الغلبة في الدلالة لغوا وان كانت
بحيث يتوقف دلالة الغلبة على ظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها **وفيه** ان وجود مثل تلك الغلبة ثم بان تكون بحيث لا تدل بنفسها
على الظهور ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجودة في المجازات فانا بعد اعتبار عدم ارادة
المعنى الحقيقي نعلم بسبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع صار سببا للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة المعنى
الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه وهو المنطوق مراد قطعا بخلاف
المجازات **وايضا** عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم وتعيين الفائدة هو الغلبة ولا يكون بضم تلك المقدمة ثمرة اذ الدال على
الفائدة وتعيينها هو الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها ايضا فلا فائدة لانضمام العقل في افادة المفهوم فتامل
واما الاقربية الاعتبارية لان ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من ارادة سائر الفوائد **وفيه** ان القرب الاعتباري لا اعتبار بها في اثبات الاحكام
ولا الفاظ واما الاصل لان ارادة تلك الفائدة قد يتيقن والاصل عدم ارادة ما سواها **وفيه** ان الشك في الحادث ولا قدر متيقن في البين
فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل السيد ومن يحذو حذوه لانهم يسلمون افادة الكلام السببية في الجملة السببية بالمعنى الاعم
اثبات السببية وان لم يفد الكلام الانحصار فيمكن التمسك في نفي سببية ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل واما في
مقابل النافين للسببية في مقابل هذا الاستدلال بالدليل العقلي مطلقا فلا معنى للاصل **فان قلت** ان الفوائد المتصورة هنا عديدة والمتكلم الحكيم اراد احد تلك
الفوائد وهو المطلوب لانا ان جعلنا ارادة المفهوم واحدا معينا عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض ومعينا عند المتكلم فهو اغراء بالجهل
او عند المخاطب فقط فهو غير متصور اذا الفائدة لا بد ان يعتبرها المتكلم لاجل تخصيص المذكور بالحكم فهو محتاج الى الفائدة ولا مدخل لعلم المخاطب في
واحدا مبهما عندهما بمعنى ارادة فائدة ما وهي القدر المشترك بين الكل فهو ايضا غير متصور اذ لا بد ان يكون الداعي على الذكر عند المتكلم احد الفوائد بخصوصه
او اكثر ولا يكون كل الفوائد اي فائدة ما داعيا اذ الشيء لا بد ان يتشخص الداعي في ضمن فرد خاص ولا يمكن ان يكون كلي الفائدة من حيث هو داعيا من دون
وجوده في ضمن فرد خاص من افراد الفائدة فتعين الاول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث لانا لا نسلم ان كل داع للتخصيص لا بد ان يعرفه المخاطب كي يكون
الداعي سوقا للذكر فمثل هنا لو علمنا ان مراد المفهوم فلا بد ان يبين لا مطلق الداعي فلا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاجمال المنفي **فوائد جليلة** الاولى اعلم ان المراد
اذا وقعت جزاء الشرط فمفهومها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم المجيء

في ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية

في ان لادوات الشرط وضعا مستقلا

في ان الدلالة العقلية في المفهوم مفقودة

هنا فوائد جليلة

ظلام

لاجم

ثم الحق الحقيق هو المتبادر والدلالة العرفية هيهنا الدال على السببية والتعليق هو اداة الشرط لا الهيئة التركيبية والدلالة العقلية مفقودة للاصول الاربعة وبشرط في وجود المفهوم المخالف عدم كونه المخالف اولى بالحكم المذكور [illegible] ولا فلا اقسم لم يكن له مفهوم مخالف ثم ان لفظ المواد كلفظ الوجوب اذا وقع تحت اداة الشرط فيفهم منها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق

منها عيناً وتخيير المتبادر وكذا المصباحات ثم قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم وروده مورد الغالب وقد علله بعض من عاصرناه بان النادر مما هو محتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند الاطلاق فالنكتة في الذكر لا بد وان يكون شيئاً آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وفيه نظر من وجوه خمسة والاوجه ان يقال ان ذلك لعدم فهم العرف المفهوم كما لا يفهم الوجوب من الامر الوارد عقيب الحظر مع كونه موضوعاً للوجوب

في المفاهيم

والسر فيه ان اهل العرف ينزلون النادر منزلة المعدوم تنبيه لا عيناً ولا تخييراً الا انه يحرم عليك الاكرام عند عدم المجيء وانه لا يجب عليك الاكرام عيناً ح فالدليل المتبادر وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها **واما** الهيئات كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم فيها ان لم يجئك فلا تكرمه ام لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للتبادر ولان المفهوم رفع المنطوق عن المفهوم اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني وانتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء الشرط لا اثبات ضده في المفهوم **ثم** المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلقاً عيناً وتخييراً لا رفع خصوص الوجوب العيني الحاصل من الجمع والعام حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق فحوى المثال الوجوب العيني فالمرتفع في المفهوم ايضاً هو ذلك لا مطلق الوجوب **والجواب** ان ذلك بعد التبادر الذي ادعيناه وقس على ذلك ساير الامثلة من نحو ان جاءك زيد فلا تكرمه **الثانية** يشترط في حجية المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال ان اهانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف في الشرط **الثالثة** قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد علل ذلك بان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد وان يكون شيئاً آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وتلك النكتة تختلف باختلاف الموارد **وفيه نظر** من وجوه الاول ان التشكيك في الافراد الغير الخفية في المطلقات على انحاء اربعة التشكيك البدوي وهو خارج عما نحن فيه لان هذا الفرد النادر بحكم الشايع في ارادته من المطلق عند عدم القرينة والتشكيك المبين للمراد الاجمالي الموجب لاجمال المطلق بالنسبة الى الفرد النادر والتشكيك المضر المعلل الموجب لحكم الحكيم بعدم ارادة المتكلم من الخطاب هذا الفرد وهذا الاخير قسمان قسم لو ادخل السور اي سور العموم على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور ايضاً فلو قال كل عنباً اي قدر ما كل لم ينصرف الى الكل مقدار عشرة حبات ايضاً كما لم يدخل سور العموم وقسم لو دخل عليه سور العموم يشمل الفرد ايضاً ومن لم يشمله كما في المثال المذكور ولو اكل عشرة لقمة ونحوها فان المطلق لا يشمله ولعله يشمل اذا ظهر ذلك فنقول قد علمت خروج القسم الاول عن محل الكلام واما الثلاثة الاخر فالمراد من عدم انصراف اللفظ المطلق الى الفرد النادر هو انه لا يعلم ان المتكلم هل اراد هذا الفرد ايضاً كالفرد الشايع ام لا او ان يعلم ان المتكلم لم يرده كما في القسمين الاخيرين ولعل المراد ان اللفظ يدل على عدم ارادة هذا الفرد وعدم اشتراكه مع الشايع في الحكم حتى يكون هيهنا حكمان احدهما الاثبات في الفرد الشايع والاخر نفيه في النادر بل الفرد النادر في كل الاقسام الثلثة مسكوت عنها والحاصل ان المطلقات لها اختصاص بالافراد الغالبة لا انها مخصصة بها اذا عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور فاسد اذ غاية ما ثبت في النادر افادة المطلق الاختصاص بالفرد الغالب لا يفيد تخصيص الحكم به حتى يدل التعليق على التخصيص فيكون هيهنا حكمان اثبات وسلب احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهذا هو المراد من اللفظ المعلق ولا ريب ان ذلك لا يحصل من الاطلاق فالنكتة في الذكر والتعليق هو التخصيص وارادة المفهوم ولا غائلة فيه فانه افاد شيئاً لم يكن مستفاداً من غيره بل نقول ان حجية المفهوم ح اقرب لانه لو كان الشرط واردا مورد الغالب لزال فائدة ثان من الفوائد المذكورة في مقام التعليق وهو الاهتمام بالذكر وبيان المورد لانه بعد انصراف المطلق الى الغالب لا يحتمل الكلام غير المذكور حتى يراد بيان المورد ولو كان هذا المذكور اهم وانت في غير ذلك الموضع من الموارد التي لم يكن الشرط فيها واردا مورد الغالب يحتمل غير الفوائد الكثيرة فتحكم بان الفائدة هو ارادة المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة واذا كان الفوائد اقل فحكمك بان الفائدة هي ارادة المفهوم اولى فهذا الوجه كر منه على ما فر منه مضافاً الى انا نقول ان المطلق المنصرف الى الفرد الشايع اما يفيد الاختصاص او التخصيص فان افاد الاختصاص فلا يتم الوجه المذكور لما مر وان افاد التخصيص فهو ضد مطلوبه لانك تريد نفي المفهوم عن الكلام الوارد مورد الغالب مضافاً الى انا سلمنا ان المطلق يفيد التخصيص لكن نقول ان التعليق ايضاً يفيد ذلك لانك معترف بان التعليق موضوع لافادة ذلك المعنى غاية ما في الباب لزوم التأكيد وذلك لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وجعل الفائدة سوى المفهوم مضافاً الى انا سلمنا عدم افادة التعليق التخصيص للزوم التأكيد ولان القول بافادة ذلك من باب العقل لا اللفظ لكن نقول انك بنيت قبلك كما هو الظاهر منك على افادة الجملة المطلقة التخصيص بعد حصول التعليق فما الصارف لاخراج الجملة المطلقة عن ظاهرها اعني افادة التخصيص مع انه رايك ومرامك التوقف مقامنا هذا عدم افادة تلك الجملة شيئاً من اجزائها السببية والتخصيص فالحق بعد ابطال كلام هذا القائل ان يقال في تحقيق هذا المطلب ان المنطوق اذا ورد موردا الغالب لا مفهوم له لعدم الفهم العرفي كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب مع كونه موضوعاً له والسر في عدم فهمهم السببية هو ان العرف في مثل ذلك المقام يفهمون من تلك الجملة الواردة موردا الغالب الكلية في الوقوع وينزلونها منزلتها وكانهم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائماً وكلية وينزلون النادر منزلة المعدوم فلا يبقى ح انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء الشرطية عند انتفائه والنكتة في التعليق تختلف باختلاف المقامات لكن الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي فلو قال اكرم زيداً او اعط هذا الكتاب لزم عليه السعي في الاعطاء وان لم يجئه واما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه الكتاب يرتفع عنه مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاءه يعطيه والا فلا ولا يراد هيهنا المفهوم اذا كان الغالب مجيء زيد فلو ولي زيد او كان الكتاب حاضراً عنده لزم اعطاؤه وان لم يجئه زيد لكن المنفي لزوم السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه مطلقاً وان امكن اعطاؤه بدون السعي نعم السعي منفي وهذا النفي حصل من التعليق وهذا فائدته ولا يتوهم ان ثمرة التعليق انما كان نفي السعي وانتفاؤه عند انتفاء المجيء فهذا يعين المفهوم وذلك لان المنفي ليس هو الجزاء اعني الاعطاء عند انتفاء الشرط اي المجيء بل المنفي شيء آخر وهو السعي وهذا غير المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط من جهة التعليق مفهوماً بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة واما في مثل الآية الشريفة اذا نودي الى آخره فثمرة التعليق انما هي بيان ان محل الوجوب وقت النداء لا قبله ايضاً بمعنى ان قبله لا حكم بالوجوب لان الوجوب فيه منفي حتى يكون مفهوماً ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق يشمل قبل النداء ايضاً فثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت لا نفي الحكم عما قبل الوقت **الرابع** ان ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان المفهوم مخالفاً للاصل كقوله لا زكوة في الغنم ان كانت معلوفة فالقائل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقائل بعدمها انه يقول السائمة مسكوت عنها وفيما كان موافقا للاصل ومعارضاً

فان المطلق [illegible] الغالب [illegible]

معنى [illegible] المفهوم

[illegible]

ويفهمون من تلك الجملة الواردة مورد الغالب لكثيرة الوقوع فلا يبعد انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء وبكثرة التعليق يختلف باختلاف المقامات ولعل الغالب ارادة
بانتفاء الكلفة والمشقة في السعي ثم ان ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان مخالفا للاصل او معارضا مع دليل آخر ولا يكون ذلك من باب المطلق والمقيد كما توهم ولا ثمرة لتحقيق
الفحص عن عدم الاختلاف في مخالفة المفهوم للمنطوق كيفا او كما ففيه وجهان والاصح ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الالفاظ
الى المفهوم مع تغيير الكيف فما فهم من تلك [illegible] لو تكلم بها متكلم فهو المفهوم وهذا يختلف بحسب الامثلة والمقامات فتتبع

في المفاهيم

مع دليل آخر كما لو قال اكرم العلماء ان كانوا عدولا [illegible] مفهوم الاخير يعارض الاول في غير الفقهاء والاخير خاص والاول عام فيلاحظ المرجحات بينهما على القول بالحجية
واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تأكيدا للجزء من الاول فيعمل بهما معا واما ما قيل في الاخير من انه يحكم بحكم المطلق والمقيد فهو فاسد اما بيان
مراده فهو انهم قالوا في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انه اذا لم يعلم اتحاد التكليف حمل على تكليفين يحمل الاول على طلب الماهية والثاني على طلب الفرد الخاص
فلو اعتق او لا كافرة فقد امتثل بالتكليف الثاني ايضا ولو اعتق اولا مؤمنة فقد امتثل بكل من التكليفين وحصل التداخل واما اذا علم اتحاد التكليف
وان المكلف به هو احد الامرين من الكلي والفرد الخاص فيحصل التعارض بينهما ويحمل المطلق على المقيد فيحصل القطع بالامتثال وذلك التفاصيل [illegible]
فيه في المثال الاخير ونحوه من هذا الباب فان علم اتحاد التكليف حصل التعارض وحمل المطلق على المقيد ويلاحظ المرجحات والا خرج عن تشاهد وحمل على تكليفين
وعمل بهما سواء قلنا بحجية المفهوم ام لا وفيه فساده ان المكلف في العام هو كل الافراد والمنفي بالمفهوم على القول بالحجية بعض تلك الافراد ولا يمكن حينئذ
ذلك تكليفين ولا وجه لان يكون المكلف واحدا فكيف يحمل العام على الخاص من ذلك الباب بل هو ليس الا من باب التعارض والرجوع الى المرجح وقد يقال انه
على فرض عدم حجية المفهوم لا يحتاج فيما اذا وافق الاصل الى الفحص عن المعارض في اثبات الحكم بخلاف ما اذا لم يكن حجة فانه لا بد في العمل بالاصل من
الفحص عن المعارض الدافع للاصل وعلى ان الفحص عن المعارض لا يتفاوت بين الحالين لان الدليل الاجتهاد والفقاهة للعلم الاجمالي بوجود المعارض
في الاخبار فلا بد من الفحص وان قلنا بحجية المفهوم نعم بينهما ذلك في حق المشافه **الخامسة** لا خلاف في كون مفهوم الشرط على فرض الحجية مخالفا للمنطوق
كيفا واما المخالفة والموافقة في الكم ففيه خلاف فلو قال لا تأكل كل لحم يتوضأ من سؤره او يشرب فهل مفهومه انه كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره
او المفهوم هو ليس كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره فعلى الاول المفهوم سالبة كلية وعلى الثاني سالبة جزئية ومن هذا الباب استدلالهم على نجاسة الماء القليل
القليل بالملاقاة بقوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء الا اذا تغير فقالوا ان مفهومه اذا لم يبلغ الماء كرا ينجسه كل نجس وانه لم يكن متغيرا فان لفظ
شيء في المنطوق للعموم لوروده في سياق النفي فمفهومه ايضا عام مع انه قابل في الكم وأورد على ذلك الاستدلال بانه لا عموم في الشيء الواقع في المفهوم
لانه في سياق الاثبات والتعيين في الكم غير معلوم وثانيا على فرض العموم في الشيء ثم العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير فلعل المراد يتنجس بكل نجس
حال التغير فقط واجيب عن الاول بانه لو لم يكن عموم في الشيء لكان مجملا والعام مقابل الحكم والاجمال ينافي الفرض وعن الثاني بانه لو كان المراد من النجس القليل
بمجرد الملاقاة بكل نجس لكان في صورة التغير ايضا بحسب طرح والا فالمطروحوا الحالات ثابت واما اذا كان المراد من النجس انفعال القليل بالتغير
فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحدا اذ الكر ايضا انما ينفعل بالتغير لا غير وقد قلنا ان المخالفة في الكيف لازم **ورد الجواب الثاني** بانه لا بأس بحمل
المراد على ان القليل لو تغير يتنجس لا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم وذلك لان التغير قسمان خفي وجلي والكر ينفعل بالتغير الجلي والقليل ينفعل بالتغير
الخفي والمراد من المفهوم [illegible] ذلك فلم يلزم الاتحاد ولا انفعال القليل بمجرد الملاقاة ما لم يبلغ حد التغير الخفي **وحاصل** هذا الجواب انه يحمل النجاسة
في المنطوق على النجاسات الواردة المعتادة وهي ما لم يبلغ حد التغير في المنطوق ان الكر لا ينفعل بوجود النجاسات المعتادة فمفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقاة
الغالبة وهي ما عدا التغيير الجلي ومفهومه انه ينفعل القليل بالنجاسة المعتادة الغالبة ولهذا لو فرض انه لا يبلغ حد التغير الخفي وفرض يبلغ الى ذلك الحد
المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل اذا بلغ حد التغير الخفي لا مطلقا **والحاصل** انه لا دليل على تعميم الحالات في المفهوم في هذا الحديث **والجواب عنه**
اولا ان هذا المعنى المجزى لعزه [illegible] لا يحمل عليه الحديث الوارد على مفاهيم العرف **وثانيا** انه تخصيص في عموم النجاسة واطلاقها **وثالثا** انه يثبت به
نجاسة القليل بالملاقاة لان الظاهر من المنطوق ان الكر لا ينفعل بمجرد الملاقاة فمفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقاة فيلزم الاوز **اذا عرفت** وقوع
النزاع في لزوم الموافقة في الكم وعدمه **فاعلم ان** محل النزاع انما هو غير محرر وهل النزاع فيما اذا وقع العام في جملة الشرط ام الجزاء ام الاعم والظاهر الوسط او لو
وقع العام في الشرط نحو اذا جاءك العلماء فتصدق بدرهم فمقتضى القول بعدم لزوم الموافقة بل انه لا ريب في انتفاء العام بانتفاء كل افراده او بعض افراده
وعلى التقديرين الشرط الذي هو العام منتف ومقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء وهذا عين المفهوم وعين السلب فمقتضى ذلك انه اذا لم يجيئك كل
العلماء لم يجب عليك التصدق وان جاء بعضهم لانه لم يجيئك كل العلماء يجب عليك التصدق فلم يطابق المفهوم المنطوق كما والى هذا ينظر بهم عن الاستدلال
على حجية الاجماع بالآية الشريفة ومن يشاقق الرسول الآية حيث قالوا ان الوعيد في الآية معلق على الشرط الذي هو مركب من جزئين مشاقة الرسول واتباع غير
سبيل المؤمنين والمركب ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء بعض جزئه ولا نم ترتب الوعيد على من اتى بهذا الشرط المركب بكلا جزئيه فلا يدل الاية على ترتب الوعيد
على من اتى باحد جزئي الشرط وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وعليه فلم يكن الاجماع بنفسه حجة وما قيل من ان الجزء الاول كاف في الوعيد فكذا الثاني فمدفوع
بانا نستقل الجزء الاول ثابت بالدليل الخارج والثاني مشكوك فلا يتم الاستدلال اذا **الحاصل ان** كون محل النزاع العام الواقع في الشرط او فلك الفرع
من الاعم لا وجه له فالظاهر ان النزاع في العام الواقع في الجزاء والحق التفصيل بان العام اما واقع في الشرط او في الجزاء وعلى الاول اما ان لا يكون في الجزاء ضمير
يرجع الى العام الواقع في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم واما ان يكون ضمير فيه يرجع اليه نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم فان كان الاول
فالحق انه لا عموم في المفهوم بل مفهومه رفع الايجاب الكلي للمنطوق كما هو مفهوم الموجبة الكلية السالبة الجزئية وان كان الثاني فالحق فيه ان المفهوم رفع الجزاء عند انتفاء
الجزاء عنه بمعنى الاكرام مثلا عند انتفاء مجيء كلهم بان لا يجيء احد منهم فلو جاء بعضهم اكرم الجائين فالمفهوم السلب الكلي اي اذا لم يجيئك احد من العلماء
سقط عنك الاكرام فيكون المفهوم موافقا مع المنطوق **فان قلت** ما تقول في مثل ان جاءك العلماء فتصدق لهم بدرهم على فقير فان فيه ضميرا يرجع
الى الشرط فالمعرف بهما ايضا التعبير المنطبق **قلنا** المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي متعلقا بهم وحاصلا لهم وهنا ليس كذلك فهو كما لم يكن فيه
ضمير اصلا نعم لو كان المراد التصدق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب وان كان الثالث نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء فعلم العموم فيه

في حجية مفهوم الوصف مطلقا او اذا استفيد من الكلام علية الصفة وعدمها مطلقا او التوقف اقوال وتظهر الثمرة و تاسيس الاصل تطبيقا في الشرط واما محل النزاع فيحتمل ان يكون
مطلق القيد حتى قيد الحكم او خصوص المشتق وان لم يكن صفة او الصفة النحوية او قيد الموضوع وان كان جملة وهو الاظهر فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردة ونحو في السائمة
زكوة ونحوه ما هو قيد الحكم ثم ان علم ارادة المفهوم او عدمه بقرينة خارجية والا فالتوقف لحكم العرف نعم فيه اشعار بالعلية لكنه لا يبلغ رتبة الحجية وليس للخصم ما يعول عليه
ثم انهم في رفع التناقض المتوهم بين قول المشهور بعدم حجية الوصف نتائج

في المفاهيم

مختلف فيما استفيد من المنطوق في الايجاب الكلي ام السلب الجزئي فيفهمون المفهوم موافقا له اذا لكم قال الباحثون جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهوم العرفي انه لم
يجيئك زيد فلا يجب عليك اكرام احد من العلماء ونحوان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض العلماء اذا اراد البعض المعين كيلا يصير مفهومه السلب الكلي
الثابت الجزئي فان لم يجيئك زيد وجب عليك اكرام بعض العلماء وما يوجد في بعض الامثلة من خلافه مفهوم الايجاب الكلي في الكم كما في قولك ان جاءك
زيد وجب عليك اكرام جميع العلماء فان مفهومه السلب الجزئي اي ان لم يجيئك زيد لم يجب عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلي فهو نادر وفيما استفيد من
المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم فالتفصيل المذكور والحاصل ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك
الالفاظ الى المفهوم مع تغيير الكيف فانهم من تلك الالفاظ لو تكلم متكلم بها في المفهوم ففي قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يكون الالفاظ بعد النقل
بعين تلك المعاني المرادة منها في المنطوق ان الماء اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ولا ريب ان العرف يفهم منه الاجزاء الايجاب الجزئي فهو مفهوم لا غيره وهكذا ولكن بعد
ملاحظة هذا المعيار وجدنا اغلب المقامات مطابقا للتفصيل الذي ذكرناه من كون العام واقعا في الجزاء الشرط الى غير الامثلة فان قلت اذا كان المعيار
نقل الفاظ المنطوق بعين معانيها الى المفهوم في مثال الكر اريد من الشيء في المنطوق العموم في المفهوم عين العموم فلو نقلت الشيء بعين معناه المنطوقي الى
المفهوم فهم التوافق في الكم لا التناقض المنطقي قلنا ان المراد من لفظ الشيء في المقامين واحد لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية اي النفي وهو
في المفهوم منتف لانه تغيير معنى لفظ الشيء استدلوا على عدم حجية مفهوم الشرط بانه لو كان للجملة الشرطية مفهوم لكان في الاية الشريفة ولا تكرهوا فتياتكم
الاية والتالي باطل اذ لا يصح الاكراه عند عدم ارادة التحصن نكتة المقدر وفيه نظر انا لا نسلم انه لو كان له مفهوم لكان ان الكلام مفهوما
خارجيا مستفادا منه لا يحرم الملازم ممنوع عند التحقيق ممكن وان اراد انه لو كان له مفهوم لدل ذلك الكلام على المفهوم وان لم يكن له مفهوم بالفعل فبطلان
التالي ثم فان هذا الكلام يدل على المفهوم من حيث هو الا انه ما اغنى عن الارادة ضابطة هل يتكرر الامر بتكرر الشرط ام لا وهذا النزاع يجري لمن
يقول ان الامر للمرة والماهية واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له فيه لرفع تقابل التكليف اذ لو قال اكرم زيدا لوجب اكرامه على مذهبه بتكرره دائما جاء ام
لم يجيء واذا علقه على مجيئه سقط التكليف عنه عند عدم مجيئه وعلى القولين الاولين يثمر في زيادة التكليف فلو كان الامر مطلقا كفانا ايجاد الطبيعة
مرة واحدة واذا علقه على مجيئه وجاء مكررا اوجد الطبيعة في كل مجيء اذا قلنا بتكرر الامر بتكرر الشرط اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة
اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق علية الشرط للجزاء فيتكرر وغيرها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط فيتكرر في مثل كلما
حينئذ للتكرار ومثل ان واذا لا يفيده وحاصل النزاع انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء ام لا وعلى فرض التكرار ولو اخر
الاكرام عن المجيئة الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطاء كل مجيء
حقه فلو دل الخبر على انه اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا واخر على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا لحصل الاشكال في مثل ذلك
من جهات الاولى انه لو وجد احد السببين فقبل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح بتمامه لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد
التكرار وعند تكرر المشروط ام لا الثانية انه على الاول فهل يلزم تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب لو وجد افراد منه من دون تخلل نزح
فينزح لكل فرد بالمقدر ام يكفي النزح بالقدر المقدر مرة ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر الثالثة انه على الاخير في الجهة الثانية
هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا اختلف سببا وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان مقدر كل منهما اربعون دلوا ويتعدد
الاكثر لكان مختلفين بالزيادة والنقصان في قدر النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فاعلم ان في مسئلة التداخل اقوالا
فقيل ان الاصل التداخل مطلقا وقيل بالعكس وقيل بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل ومن نوع واحد بان
يتعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول ان السبب المتعدد سببية اما نوع واحد او على مسببه او على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخيرين
اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا وعلى الاخير اما ان يكون الانواع الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال
الاول وقوع الكلب في البئر واحدا ام متعددا ومثال الثاني صدور نواقض الوضوء جميع من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع
الكلب والانسان في البئر وقلنا ان للاول نزح اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع صدور النوم والجنابة عن المكلف فانهما نوعان حكمهما متباينا
اذا عرفت ذلك فاعلم انا الاصل الاعتبار يختلف في التداخل وعدمه بالنسبة الى المقامات فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاءك
وعمرو ان جاءك درهمين فجاءه زيد وعمرو وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما ام لا بد من اعطاء ثلث دراهم فدرهمان من الثلاثة مقطوع الاعطاء
والثالث مشكوك والاصل البراءة عن الزائد فيتعين الدرهمان ويحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في
التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل او احتاج كل ناقض الى وضوء فالاصل بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فتنجسا
النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر لك فاعلم انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول
لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ان مجيئة الكلب طبيعة منجسة للبئر وموجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد
بعد واحد قبل النزح لزم التكرار وان لم يتخلل النزح تداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في التاثير بعد فهم هذا
المعنى من اللفظ فلا يوجب تعدد الافراد تشابها في الكلام في القسمين الاوسطين ومقتضى القواعد اللفظية عدم التداخل لان الذي انهم يفهمون من الكلام
المذكور استقلال سببية وقوع الكلب للنزح المقدر وانه لو ينضم اليه سبب اخر فكيف يخرج لانضمام ذلك من الاستقلال واما مع الانضمام و
تعدد نوع السبب ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وذلك لنا غير معلوم فالاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى اصالة

وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين ذكر وا وجوها مثل ان النزاع هنا فيما سوى المسبوق بالمطلق وان الحمل لقاعدة الشغل او لتقديم النص على
الظاهر عند التعارض وفي الكل كلام والاحسن ان يقال ان الحمل فيهم لعرف ثم مفهوم قولك في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد
ذلك الموضوع عند انتفاء ذلك الوصف وان لم يتصف بالوصف المقابل او انتفاؤه عن الفرد المتصف بالوصف المقابل ان لم يكن من افراد ذلك الموضوع او
انتفاؤه عند انتفاء ذلك الوصف من هذا الموضوع او غيره او انتفاؤه عما لم يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا [illegible]

العرف واللغة ويحتمل ان يقتضي اللغة وهو محل النزاع الحاصل اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق في اصل المسئلة هو التفصيل بان يقال مثل كلما جاءك زيد فاكرمه
التكرار ويكون الشرط بلا اشكال وان مثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار ايضا اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقوله ان استطعت فاحجج [illegible]
وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار بعنوان جاء زيد فاكرمه **ثم اعلم** ان المراد استفادة السببية هو مختلف المقامات فقد يفهم
من الكلام سببية الماهية من حيث هي كما في قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ومقتضى ذلك لزوم التكرار عند تحلل النزح فقط لا غيره فيحكم
سببية كل فرد من الافراد كقوله اذا امركم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المتبادر منه سببية كل فرد فلا تداخل فيها **ضابطة** هل الامر المعلق
على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا ولا يتبين ايضا من بيان الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية ولفظ الوصف ومحل النزاع
وما يمثل لا صل لكن الثمرة تظهر هنا تماما في مفهوم الشرط وكذا يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف بتتبع قليل وبعضا بما مر ما سبق في لفظ
الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق فقط وقد يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم واما محل النزاع
هنا فيحتمل ان يكون مطلق القيد وان كان قيد الحكم فيدخل نحو جاءني زيد راكبا وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني رجل ظالم ويحتمل ان يكون خصوص
[illegible]

وجوه لوجهها الاخر [illegible] فلا مفهوم لها [illegible] او ورد الوصف مورد الغالب ففي كونه كمفهوم الشرط وجهان اظهرهما
العدم للعرف ثم في اشتراط المخالفة هنا بين المفهوم والمنطوق كما [illegible] الموافقة احتمالان والاصح الرجوع الى المعيار المتقدم في الشرط [illegible] المقامات [illegible]

في المفاهيم

عدم الحجية والاتفاق في باب المطلق والمقيد على الحجية [illegible] هذا التوهم [illegible] الاعتراض [illegible] الناقض [illegible] الا الاول **وايضا** يلزم اتفاقهم على حجية
مفهوم الشرط في بعض الامثلة المتقدمة [illegible] مع انهم مختلفون في حجيته فيلزم [illegible] بان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعية في
باب المطلق والمقيد مع انهم اطلقوا الخلاف [illegible] القول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب [illegible] الشرط [illegible] المطلق والمقيد [illegible] ذلك في
الابواب الاصولية [illegible] باب المطلق والمقيد [illegible] حجية المفهوم في ذلك الباب [illegible] حمل المطلق على المقيد ولا يصلح
لذلك [illegible] ان ذلك الفاضل المجيب جعل [illegible] الحمل الحجية والحال ان الحجية [illegible] من لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون المفهوم حجة ولا يلزم الحمل فلا يكون [illegible]
اتفاقهم على الحجية [illegible] ان الحجية لا تستلزم الحمل على المقيد [illegible] مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عليك شرعا عتق الفرد الاخر [illegible]
[illegible] ليس مفهومه لا تعتق الكافرة واذا كان كذلك فمفاد المطلق لزوم الاتيان بالكلي من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد
فلا يكون الافراد [illegible] شرعا [illegible] يجب الاتيان بالفرد من باب المقدمة للكلي ولا ريب [illegible] لو كان مفهوم حجة هو عدم وجوب
خصوص الفرد الاخر شرعا [illegible] وهذا لا ينافي مفاد المطلق [illegible] وهو لا ينافي مفاد المطلق ان المطلق دل على [illegible]
[illegible] عدم وجوب الفرد [illegible] ذلك بعد التكليف [illegible] الكلي [illegible] هذا الفرد [illegible] على المقيد [illegible]
ان المطلق حمل على المقيد لاجل ان مفهوم الوصف حجة **الثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد اما يكون لاجل ان المقيد الوارد
بعد المطلق [illegible] الافادة للمنطوق [illegible] الوضع [illegible] القطع
[illegible] المطلق [illegible] يكون لاجل وجود القرينة [illegible] في المقام وهذا المجيب [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] الاجماع عليه [illegible] الاجماع كاشفا عن قرينة [illegible] المطلق في كلام الشارع [illegible] على المقيد [illegible]
[illegible] ان كان ذلك الاجماع [illegible] حمل المطلق على المقيد انه لم يكن مراد الشارع من المطلق [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] مراد الشارع من المطلق [illegible] هو المقيد [illegible] واما في **الجواب الثاني**
[illegible] ان حمل المطلق على المقيد [illegible] لقاعدة الاشتغال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] المكلف من المطلق والمقيد [illegible] التكليف [illegible] بالمطلق [illegible]
[illegible] المقيد [illegible] من المطلق [illegible] ارتفاع التكليف [illegible] الاستصحاب [illegible] الاتيان بالمطلق
الذي هو [illegible] والرجوع الى البراءة [illegible] الوقت [illegible] بعد العلم [illegible]
التكليف [illegible] المكلف [illegible] الشك [illegible] المكلف به هو المطلق [illegible] المقيد [illegible] اصل البراءة [illegible]
لو كان سبب حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعاه المجيب [illegible] في القسم الثاني ان الاصل [illegible] مقتضاه العمل بالمطلق مع انهم [illegible]
بالحمل [illegible] بالمطلق [illegible] ان مقتضى كلامهم [illegible] الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع ان الحق الحمل [illegible]
في وحدة التكليف [illegible] **الجواب الثالث** فيان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا يحمل الاول على الثاني بل
يحصل التعارض [illegible] المقيد [illegible] بل يجب [illegible] حمل المطلق على المقيد عند العرف **والاحسن** [illegible] ان الحمل [illegible]
المفهوم [illegible] **الثاني** [illegible] هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد
ذلك الموضوع [illegible] انتفاء ذلك الوصف [illegible] اتصف بالوصف المقابل ام لا
[illegible] عدم لزوم التبين [illegible] الفاسق والعادل [illegible]
[illegible] عدم وجوب [illegible] الرقبة من حيث هي [illegible] يكون المفهوم
[illegible] الاحتمال الاول [illegible] انتفاء ذلك الحكم عن المتصف بالوصف
المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع [illegible] وجوب الزكاة [illegible] يتصف بذلك
سواء كان [illegible] الموضوع ام [illegible] انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف من هذا الموضوع [illegible] الزكاة عن معلوفة الابل [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] بذلك الوصف [illegible] الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا
[illegible] الابل [illegible] الوصفين المتقابلين [illegible] والحق الاخير [illegible] المفهوم
في المقامات [illegible] المفهوم **الثالث** اذا كان [illegible] حكم المنطوق فلا مفهوم [illegible] بل [illegible]
المفهوم [illegible] المفهوم المخالف على القول بالحجية
[illegible] **الرابع** اذا [illegible] الوصف مورد الغالب [illegible] مفهوم ام لا [illegible] الكريمة وربائبكم اللاتي
في حجوركم [illegible] هو التربية وان يكون [illegible] الوصفين [illegible]
[illegible] الغالب [illegible] المفهوم [illegible]
اللاتي [illegible] مفهوم [illegible] مقتضى العرف [illegible] المفهوم [illegible]
والثاني [illegible] في التلويح [illegible]

[illegible]

مفهوم في [illegible] التاسع [illegible]

اصل في مفهوم الغاية وهي دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيا وعلى عدم دخولها فيه والاول مع وجه الحجية والثاني مع عدمها ام لا وفيها اقوال والاخير يحتمل الوقف في اصل الدلالة او في كيفيتها ثم في حجية مفهوم الغاية تطلق على الفائدة وعلى المسافة وعلى النهاية والمراد هنا الاخير وثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الاية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل قوله نعم ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ ولاصل البراءة ولو في بعض الموارد ولا ما يشخص والتقييد بما عدا الارادة وعكسا لوضع ان اعتبرناها وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الاول لانا بعد الاستقراء وجدنا المقامات بحسب

فالكلام فيه مامر في بحث الشرط واما الثالث فيها مفهوم الشرط في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء يختلف باختلاف الموارد في الاية الكريمة الشريفة هو التشبيه بالولد واما الاول فالحق حجية المفهوم المخالف في الاية الشريفة وان الورود مورد الغالب هنا ليس كما في الشرط **فصل** اصل لا ولنا بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه بعدم الورود مورد الغالب كما ترى ذلك في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع ورودها مورد الغالب كالاية الشريفة فانا نعرف بفهم عدم كون غير اللاتي في الحجور محرما وبيان وجه الدلالة لزوم فهم العرف ان القول اختلف في القيد الاخير وهو من تلك الحكم الى الاخر هل يرجع الى الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول فجوز واتزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها وان لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الامرين فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول ويرد على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى الامهات تلك الحكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الامرين مستعملا في اكثر من معنى واحد وعدم جوازه محل الكلام وعلى فرض الجواز يحتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كل معانيه وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فلعله حقيقة ومجاز وايضا هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب للجمل ولا دليل على صحته فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته ولا دليل على رجوع القيد الى الاخير فقط فهو متيقن فيرجع اليه ويعمل على قول المشهور فيكون لذلك القيد مفهوم **اذا ظهر ذلك** فنقول ان الظاهر من القيد الوارد في كلام والجمعين الى امر مع كون احدهما ذا مفهوم يقينا كون الاخر ايضا كذلك **الخامسة** اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل هو موافق في الكم مع المنطوق ام لا **فنقول** ان الكم اما ان في الموضوع واما في المحمول فهل الخلاف في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة فيه مختص بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن وجود النزاع في القسم الاول معلوم فان بعضهم استدل من قوله كلما بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء على عدم جواز الوضوء من سؤر كل ما لا يؤكل لحمه ورده بعض بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي لعدم الممتنع المطلق لا الايجاب الكلي واما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم ولكن نحن نحقق الكلام في المقامين **فاعلم** ان الحق هنا ايضا الرجوع الى العرف المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعد ما رجعنا الى ذلك العرف وجدنا ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة والمنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فقال اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل لا تكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية وكذا اكرم العلماء ببعض هذه الدراهم مفهومه السالبة الكلية وهي لا يجب اكرام الفاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية واما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه موافق له كما مر **والغالب** الدائم فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام او المضاف لو افتقر فقال اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهم هذا الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم او بدراهم الكيس فيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه النقيض المنطقي فقال اكرم العالم بكل تلك الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم وهو سالبة جزئية وقد لا يجب اكرام الجاهل بكل هذه الدراهم مفهومه انه يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم **واذا وقع** الكم في الموضوع وكان لم فان كان الموضوع الجمع المضاف او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فقال الدراهم يجب اعطاؤها العالم مفهومه انه لا يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا قولنا في الغنم السائمة زكوة مفهومه ليس في المعلوفة زكوة وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول **ضابطة** مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه مقامات **المقام الاول** قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم ثمرته وهذا هو الشائع في اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زمانا ام مكانا كقولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية اي المسافة وقد يطلق ويراد بها النهاية زمانا او مكانا فيقال غاية الشيء نهايته والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية فهو ما كان بعدها بهذا المعنى **المقام الثاني** النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى واخواتها هل هي داخلة في المنطوق ام لا بمعنى ان اللفظ هل يدل على دخولها في المغيا او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول او الثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجا عن المغيا بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود واما على القول الثاني في النزاع الاول فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن المغيا فما بعدها بطريق اولى **المقام الثالث** قيل في النزاع الاول بدخول الغاية في المغيا بمعنى دلالة اللفظ على الدخول مطلقا وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كانا من جنس واحد فالاول والا فالثاني وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما تسليم الدلالة لكن التوقف في الجملة اما على الدخول او على عدم الدخول لكن حصل التوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف والشك في اصل الدلالة واما النزاع الثاني فبين قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت **المقام الرابع** تظهر ثمرة النزاع الاول في الاية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان قلنا المرفق يجمع العظمين تظهر الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه والسكوت فعلى الاول لو قطع اليد بعد المرفق لم يجب غسله وعلى الثاني يرجع النزاع الى ان من قطع بعض عضو من اعضاء وضوئه فهل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فان قلنا بالثبوت لعموما لابتلائه كله لا تترك كلما وخصوصا مضافا الى استصحاب الامر بالصلوة وجب غسله لانه على هذا من اعضاء الوضوء لان الغاية داخلة في المغيا بالفرض وان قلنا بعدم اللزوم لم يجب وان قلنا بسكوت اللفظ وجب غسله ايضا للاستصحاب المذكور فهذان القولان ثمرتهما واحدة وثمرة النزاع الثاني تظهر في الاية الشريفة ولا تقربوهن حتى يطهرن فان قلنا بجواز ذلك بعد النقاء لما قبل الغاية جاز المقاربة وان قلنا بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة **المقام الخامس** الاصل في النزاع الاول عدم الدلالة لا مطلقا لا على الدخول ولا على الخروج لان الدلالات توقيفية مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرناها مضافا الى اصالة عدم

تقييد مفهوم الوصف

مفهوم الوصف

في حجية مفهوم الغاية

اطلاقات الغاية

بحسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعًا يفهم منه عند فقدها الدخول او الخروج او السكوت ولو قال المفصّل انه مع التجانس لا بد من الادخال مقدمة قلنا ان العقل لا يثبت اللغة بل
هذا الدليل على خلاف مقصود المدعى بل لا يتم عند فقد ذي المقدمة بل المقدمة بل تقتضي الخروج بل قد يجب ذلك مع احتمال الدخول ايضًا ثم ان اداة الغاية كالى وحتى هل هي
غاية الشيء كما ام كيفا ايضًا الحق اختلاف المقامات في ذلك ففي مثل الامر بالغسل لا يفهم الا الاول فلا دلالة له في اية الوضوء على مفصول العامة والحق في النزاع الثاني الحجة كما

عليه المعظم بل نقل عليه الاجماع التبادر من الدال على حكم ما قبل الغاية وانتفائه بعدها اصول الاداة المبتدأ الدال على النفي المبتدأ وعلى الاثبات الاداة او العكس وجوع اليها الاخير

التكليف لا انه لو دل على الخروج او الدخول لزم مخالفة اصل البراءة في بعض المقامات في كلتا الدلالتين مع اصالة عدم التقييد والتخصيص ثم ان بعض من
المحققين قد تمسك في عدم الدلالة على الدخول في هذا النزاع بالاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم فان اراد من ذلك ان الا
عدم دلالة اللفظ على ان الغاية داخلة في المغيا وعلى ارادة المتكلم الدخول فان اللفظ بل اللفظ ساكت عنه كما ذكره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه
يدل على عدم الدخول وعدم الارادة فيكون الخروج مفهومًا كما هو ثم كلامه ففيه اولا ان عدم الدلالة على الدخول وعلى ارادة المتكلم اعم من الدلالة على
عدم الدخول فلعل اللفظ ساكت راسًا وثانيا ان هذا الاصل بهذا المعنى معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول والاصل عدم
ارادة المتكلم ذلك فكذا الاصل عدم ارادة الخروج عدم ارادة الواضع والمتكلم ذلك ثم ان تلك الاصول الاربعة لم تحسن ان ينضم اليها اصالة عدم
الارادة لاحد الطرفين وقلنا باعتبارها جارية في النزاع الثاني ايضًا فظهر ان القول بالدلالة على الدخول او الخروج خلاف الاصل وان التفصيل
بين التجانس فالدلالة على الخروج مخالف للاصل بجزئيه ولذا التوقف بالمعنى الاول مخالف للاصل ايضًا وانه بالمعنى الثاني هو الاصل وكذا الامر
في النزاع الثاني فالحق من حيث الاصل هو التوقف بمعنى السكوت مطلقًا اذا عرفت تلك المقامات فاعلم ان الحق في النزاع الاول هو التوقف

فتحقيق الحق في المسألة

الثاني اي الشك في سنخ الدلالة لو وصلها انه لم نقل بالوجه الاعتباري المتصور في المقام على دلالة اللفظ على الغاية امّا دخولا واما خروجا لان
من المستبعد ان يأتي اللفظ بالوضع على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو الحال في النزاع الثاني ولا يدل على حكم الغاية التي وسطه
بينهما وان اعتبرنا هذا الوجه الاعتباري وحكمنا بالدلالة في الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية فالحق التوقف بالمعنى الاخص اي الشك في كيفية
الدلالة فلا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج لكن الحق عدم اعتبار هذا الوجه فالحق التوقف بالمعنى الاعم فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة
على الغاية او دال عليها وعلى فرض الدلالة لا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج والدليل على التوقف انا استقرينا ووجدنا المقامات متفاوتة ففي مثل
سرت من البصرة الى الكوفة يفهم دخول الكوفة في السير وفي مثل قول القائل من البصرة الى الكوفة خمسون فرسخا يفهم عدم الدخول وفي مثل وهبت لك
البصرة الى الكوفة يفهم الخروج وفي مثل ذهبت الى البلد العلاني يفهم دخول البلد لانه الغالب في الذهاب الى البلد ولو قال بعتك هذا الثوب من هنا الى هنا
فيفهم دخول الغاية مسامحة في هذا المقدار فوجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعًا يفهم منه مع عدم القرينة الدخول او الخروج او السكوت
فقد يفهم الدخول نحو استأجرتك الى يوم الخميس وقد يفهم الخروج نحو وهبت لك من البصرة الى الكوفة وقد يحصل السكوت نحو صم الى يوم الخميس فلا بد
من التوقف بالمعنى الاعم واما تبادر الخروج مطلقًا او الدخول كذلك او التفصيل فموهوم ولو تمسك المفصل بين المتجانسين فالدخول والمتمايزين فالخروج
بانه لو تجانسا لم يحصل التميز فيجب الادخال من باب المقدمة بخلاف ما لو تمايزا ففيه اولا ان هذا الدليل عقلي لا يثبت به اللغة بل لا ينافي هذا القول بعدم الدلالة
مطلقًا بل هو عينه لان الادخال من باب المقدمة معناه عدم الدخول لفظًا ولازمه مع عدم الاشتباه لا يدخل وثانيا انه لو كان الادخال في المتجانسين من
باب المقدمة لما وجب ذلك عند فقد ذي المقدمة كما لو قطع العضو وبقي المرفق فلا يجب غسل المرفق حينئذ اذ لا معنى لوجوب المقدمة بعد فوات ذي المقدمة
مع ان ظاهر هذا المفصل دخول الغاية في المتجانسين مطلقًا في المغيا وثالثا ان المقدمة مقام الشغل كما انها تقتضي الدخول في مثل المرفق في الوضوء
قد تقتضي الخروج كما لو قال لا يجب عليك غسل اليد الى المرفق ومفهومه ان ما بعد المرفق يجب غسله فان قلنا بحجية مفهوم الغاية كما هو الظاهر فحينئذ لا بد
من ادخال المرفق بالحصة عند الغسل من باب المقدمة لاجل التجانس فلا وجه لاطلاق الحكم بالدخول من باب المقدمة ورابعا ان المقدمة كما تقتضي دخول
الغاية في المغيا في المتجانسين كذا قد تقتضيه في المتمايزين لاجل عدم التمايز كما في الاية الشريفة اتموا الصيام الى الليل فيجب ادخال الجزء من الليل من باب
المقدمة فلا وجه لتخصيص الادخال بالمتجانسين فظهر بطلان الاقوال عدا التوقف الذي هو الاصل ثم انا اذا قلنا بالتوقف والاجمال في المنطوق من

في دخول الغاية في المغيا وخروجها في المتجانسين والمتخالفين

حيث الغاية فهل لو ورد عام او مطلق كان شاملا للغاية بحيث يجب دخولها في المغيا او حرجها عنه تخصيصًا او تقييدًا في ذلك العام او المطلق
كالوقف العلمي الى يوم السبت ثم قال لا يجب عليك الصوم يوم السبت الى اخر الشهر فهل يوجب اجمال الغاية اجمال هذا العام او المطلق ام يحمل العام او المطلق على
ظاهرهما ولا يسري الاجمال في الغاية الى العام او المطلق وجهان مقتضى حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة من باب تسمية المطلقة او السببية المقيدة
عدم الاجمال في العام والمطلق ومقتضى القول بحمله على الحقيقة لا من اعتبار القرينة على خلاف الحقيقة ايضًا ذلك لان الشك هنا في الحادث ومثل هذا
لتردد بجاب عن العقد الوارد عقيب الجمل المتعددة اذا شك في رجوعه الى الاخير فقط او الى الجميع على القول بالاشتراك اللفظي او المعنوي فليس القائل بها
ان يقول ان الاخير مخصص قطعًا وانما الشك في تخصيص سائر الجمل وتقييدها والاصل عدمه فيقتصر على الاخير وذلك لان الحمل على الحقيقة قاعدة الاخير اما من
السببية المطلقة او المقيدة مقدم واما من باب الوصف فغير حاصل لما مرّ الا بعد القرينة فالشك في الحادث فتدبر وهذا الكلام يجري في المجاز المشهور
الامر الوارد عقيب الحظر والحق في مقامنا هذا ان يقال ان المبدأ الوارد المحتمل للتخصيص عنده اما مقترن بالعام والمطلق كما في القيد المتصل الوارد
عقيب الجمل فالحق فيه اعتبار الوصف المتصور في الحمل على الحقيقة واما غير مقترن كان يكون منفصلا فالحق فيه السببية المطلقة لبناء العقلاء على
ما ذكرناه ففي الاول يحصل الاجمال في العام والمطلق وفي الاخير يحمل على الحقيقة ولا يسري الاجمال الغاية ثم اعلم ان ادات الغاية كالى وحتى هل هي
لبيان غاية الشيء كما ام كيفا ايضًا بمعنى انها لبيان منتهى متعلق الفعل ايضًا ففي الاية الشريفة اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق هل يكون الى لبيان منتهى
المغسول ام لبيان الغسل ايضًا فان قلنا بالاول فلا دلالة لها في الاية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء في المرافق بل الاية الشريفة بالنسبة
الى كيفية الغسل مطلقة وان قلنا بالثاني فيها دلالة على ذلك فالثمرة ظاهرة بين العامة والخاصة موارد استعمال ادات الغاية متفاوتة
في المقامات بحسب العرف ففي بعضها يفهم بيان الانتهاء كما فقط كما لو قال زرعت من البصرة الى الكوفة او من هنا الى هنا فانه لا يفهم من ذلك عرفا

في مفهوم الغاية

اصل في مفهوم الحصر مفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما مع تقديم الموصوف كان من قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم او الصفة كان من قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد ومنها تقديم الخبر وادخال اللام على المبتدأ الى غير ذلك وما يظهر الحال في مفهوم القيد واللقب والعدد والزمان والمكان فالمعيار فيه العرف العام **اصل في نسخ الوجوب** اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا وجهان بل وجوه واقوال والنزاع من جهة المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي ثم نسخ

ان ابتداء الكلام عن يوم الرزيع من مدخوله من وانتهائه هو مدخول الى بل يقولون هذا الكلام سواء حصل الرزيع من هذا الطرف او ذاك وكذا قوله بعت هذا الثوب الى هنا او لعسل القراش من هنا الى هنا لا يفهم منها الترتيب في العمل بل يفهمون بيان مبدأ الغسل ومنتهاه وحينئذ لا عبرة الا عناد كلها من هذا الباب في الفهم العرفي فلو قال اغسل رجلك الى ساقك لم يفهم منه الترتيب في الغسل بشروعه من الاصابع الى اتمام الركبة او الساق بل يفهم وجوب غسل هذا المقدار من الكعب باي نحو اتفق **فنقول** ح ان ظاهر الاية الشريفة مع الخاصة في عدم لزوم الابتداء الى المرافق بل المفهوم من نفس الاية عند هذا المقدار من اليد لا غير باي نحو اتفق ويكون المرفق منتهى المغسول لا الغسل واما من حيث الكيفية فهي مطلقة واما ثبت وجوب البدأ من المرفق بدليل خارج مقيد لاطلاق الاية الشريفة فلا يضر لاية الشريفة دليلا للعامة على الخاصة لعدم الدلالة فيهما على مدعاهم **واما النزاع الثاني** في حجية قول المعظم من حجية مفهوم الغاية للتبادر والاصل كونه وضعيا ونقل عليه الاجماع وليس ببعيد لان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وقال بالحجية هنا بعض من لم يقل بها ثم مع ان القائل بحجية مفهوم الشرط هو الاكثر فالقائل بالحجية هنا اكثر وهل المفيد لانتفاء الحكم عما بعد الغاية ووجوده قبلها هو الادوات مستقلة ام الهيئة التركيبية كما في الشرط ام شيء ثالث خارج عنهما ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الادوات والعكس **اما الاول** ففاسد للزوم اللغوية في ذكر ما عدا الادوات ولعلم خلاف الاجماع ايضا **واما الثاني** بان يكون الدال على الجزئين الهيئة ولا يكون للادوات دخل في الافادة لا استقلالا ولا جزءا ايضا فهو فاسد ايضا لاجماع اهل اللغة بانها موضوعة لمعنى وللزوم اللغوية في الاتيان بها في الكلام فتعين ان يكون الادوات موضوعة اما باستقلالها في الموضوعية او بكونها جزء الموضوع والاخير ايضا منفي بالقطع فهي موضوعة بالاستقلال لكن الخطب في ان مفادها وموضوعها هل هو جزء الاثبات او النفي اذ لا ثالث **واما الثالث** فهو واضح فسادا **واما الرابع** فخلاف الاجماع والبداهة فانحصر في الاخير اعني كون الاثبات مستفادا من الهيئة والنفي مستفادا من الادوات **واذا** عرفت ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدليل فاعلم ان ما ذكره بعض من النقض بالاية الشريفة سبحان الذي اسرى الى اخره مع ثبوت الاسرى من المسجد الى السماء فهو ابدا على عدم الحجية فاسد لان باب المجاز واسع حتى قيل ان اكثر اللغات مجازات والنكتة في التجوز في الاية الشريفة والاقتصار في بيان السير الى المسجد دون السماء وبحوها ذكرها الفاضل القمي ره فليرجع اليه وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم غاية الامر لزوم التقييد هنا لان الامر هنا دائر بين مجازية الكلام بعد ارادة المفهوم وبين ارادة تقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير بان يجعل لكل سير مخصوص مبدأ ونهاية فالسير من البصرة غايته الكوفة وهكذا ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز فالجواب بالمجازية هنا الاوجه لو قد يستدل على المختار بان المتبادر من منطوق صوموا الى الليل هو ان اخر وجوب الصوم هو الليل فلو ثبت الوجوب بعده ايضا لزم ان لا يكون الاخر اخرا وهو خلاف المنطوق فالمفهوم حجة **وفيه** ان الاخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء فيقال اخر بستان ذلك النهر مع ان النهر من البستان وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء الاخر الملصق به الاول الاخر داخل والثاني خارج فان كان المراد من الاخر المستفاد الاخر الداخل فهو عليه لا مرينا في ما اختاره من عدم دخول الغاية في المغيا وان كان الاخر هو الغاية فالقول بدخوله وعدم دخول الغاية في المغيا وان بعد الاخر الخارج عن الشيء فيفيد ان ذلك ليس من المنطوق **ضابطة** في مفهوم الحصر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فان كان المقدم هو الموصوف فهو قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم وان كان المقدم الصفة فهو قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد **ومنها** تقديم الخبر نحو في الدار زيد ومنها ادخال اللام على الخبر نحو زيد القائم ومنها تعقيب المبتدأ بضمير الفصل نحو زيد هو القائم او هو قائم ومنها ادخال اللام على المبتدأ نحو الامير زيد الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محل ذكرها وهو حجة للتبادر **ضابطة** مفهوم اللقب ليس بحجة وليس المراد باللقب اللقب المصطلح عند النحاة بل المراد هنا نفس الموضوع من دون اعتبار اتصافه بوصف كزيد في جاءني زيد ونفس العارض كالضرب في يجب عليك الضرب والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالات الثلث والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفي رسالة من عداه واما ما نهم فيه بعض المقامات المفهوم كقول الخصم لمخاطبه لست بزان ولا بستان امي بزانية فهو من القرينة **ضابطة** مفهوم العدد نحو اضرب زيدا مائة او مع غيره او في الوقت او المكان الفلاني الى غير ذلك من القيود ليس بحجة والقطع عن العدد ضابطته انه لم يعد الحكم بان يكون مشعرا بنفي ما سواه بل اقوى من الاشعار الموجود في الوصف لكن لا يبلغ حد الحجية نعم يمكن ارادة المفهوم في بعض الموارد ومجاز ثم الفرق بين مفهوم القيد ومفهوم الوصف ان الوصف قيد للموضوع وما نحن فيه قيد الحكم **ضابطة** مفهوم العدد كقوله اعط زيدا عشرة دراهم ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث واما عدم الامتثال باعطاء التسعة فهو لاجل عدم الاتيان بالمأمور به اي العشرة لا لاجل المفهوم **ضابطة** مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث **ضابطة** اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا وينبغي الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي فخرج الوضعي وغير الوجوبي من الطلبيات وان جرى النزاع فيها ايضا لكنها ليست من محل النزاع كما يشهد به عنوانهم ومن حيث الناسخ بما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل خاصة اي المنع من الترك واما اذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن محل النزاع وايضا يلزم في الناسخ ان لا يكون مثبتا لحكم اخر وحصل النسخ في ضمن اثبات حكم اخر كان اوجب شيئا ثم قال حرمته عليك او اعتبره ومن حيث الدلالة فيما اذا كان دلالة الدليل الدال على المنسوخ دالا على وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به فلو كان واجبا مشروطا بشيء ثم ارتفع وجوبه لاجل ارتفاع شرطه كصلوة الجمعة لم يكن ذلك لنفادونها بل ارتفاعا وخارجا عن محل النزاع ومن حيث الحكم الباقي في الجواز المستفاد من الامر تبعا في ضمنه لا في جواز ذلك الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الامر فان هذا النزاع لا معنى له بل يمكن الجواز فعلى وعلى ولا في الجواز المستفاد من الاصل فان ذلك الجواز المستفاد من الاصل مما يتفق عليه التالي عليكم

في حجية مفهوم الغاية والشرط

في مفهوم الحصر

في مفهوم اللقب

مفهوم العدد

في تعريف مفهوم الزمان والمكان

في تحقيق محل النزاع في نسخ الوجوب

ومن حيث الناسخ فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ عن ثبوت الحكم آخر ومن حيث الدلالة الترفيها اذا كان الدليل الدال ...

لبقاء الجواز ايضا ثم ان النزاع يحتمل ان يكون في الدلالة اللفظية بان يدل اللفظ على البقاء او في الدلالة العقلية فالمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة
اللفظية والعقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة اللفظية او العقلية او هما لكن الحق ان المنكر عند الفحول والقول بنكر الدلالة لا يتبين عندنا فانه
البرهان باتي بدليل عقلي ولا يظهر منه ما يدل على انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون فمنهم من يظهر منه دعوى دلالة اللفظ على البقاء التزاما ومنهم
من يظهر منه دلالة اللفظ بانضمام مقدمة عقلية على البقاء فيقول لفظ الامر الدال على الوجوب تدل مطابقة وتضمنا دلالتان ولا ان احدهما مطابق
الاذن والاخر المنع من الترك فاذا نسخ المنع من الترك قطعا بقي الاذن نظير قوله في تبعيض الصفقة ... ذلك يصير ان الحكم لا لزم اللفظ هذه مقدمة عقلية
اجنبيا وهي ان المقتضي موجود والمانع عن البقاء مفقود او فقاهتية وهي استصحاب البقاء فهم اصناف ثلاثة ثم ان النزاع هل هو فيما كان الدال على الناسخ
والمنسوخ لفظا ام لبيا ام الاول لفظا والثاني لبيا ام العكس ام الاعم والحق دخول اللفظين وخروج اللبين ودخول ... ظاهر قولهم ان النزاع فيما كان بلفظ
نسخت الوجوب ونحوه وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من ان الامر يدل على شيئين وانه تعدد مطلوبي فان ذلك بظاهره لا يتصور فيما كان الدال على الامر
على الوجوب لبيا كما ان الشاهد للاول ... في كون الناسخ لبيا واما اذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج ايضا عن النزاع بشهادة الشاهد
الاول وكذا عكسه بشهادة الشاهد الثاني **المقدمة الثانية** قيل في المسئلة بالبقاء مطلقا وقيل بعدمه كذلك والقائلون بالبقاء بين قائل
ببقاء مطلق الاذن الاعم من الكراهة والاستحباب والاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاذن مع عدم الرجحية الذي كان حين وجوب الفعل فيثبت
الاخير بخاصته وقائل ببقاء الاستحباب وقائل بالاباحة خاصة والقائلون بالعدم بين قائل بعدم بقاء الجواز برجوع الحكم السابق على الوجوب كما
وقائل بلزوم الرجوع الى الاصل في المسئلة والاخير هو الحق المجيب الفاضل ... حيث قال بعد اختياره المختار فليرجع الى الحكم السابق من الرجحية
او الاباحة او التحريم بالنظر الى المورد ... ان كان من العبادات فحرام للتشريع او العادات والتلذذات فمباح او المعاملات فالاصل البراءة عن اللزوم
لاصالة عدم ترتب الاثر انتهى محصله وفيه ان اصالة البراءة عن اللزوم ما عرفنا المراد منها فلو فرض ان الشارع قال يجب عليك المعاطاة ثم نسخ
وجوبها ففيه انه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم اذ غاية ما فهم من نسخ الوجوب ان المعاملة غير واجبة وعدم الوجوب لا ينافي اللزوم والوفاء المستفاد من
الادلة الشرعية او قوله بالعقود فلا معنى لاصالة عدم اللزوم ولو فرضنا انه قال يجب عليك الوفاء بالعقد المعاطاتي ثم نسخ وجوب الوفاء فيمكن ان عدم اللزوم
ح استفيد من لفظ النسخ ولا يحتاج الى الاصل فلم يبق شيء يعينه الاصل ح الا ان يفرض المثال فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب
التزاما بان يدل على الوجوب ... وعلى الصحة التزاما فلو نسخ على الوجوب المدلول عليه بالدلالة المطابقية يكون الحكم
البيع الاباحة للاصل ويثبت اللزوم وترتب الاثر يحكم بمقتضى الاصل على العدم وفيه ان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي كما مر لا الوضعي ولا غير الوجوبي
من الطلبيات والثاني في المقام بعد نسخ الوجوب بيان الحكم التكليفي القائم مقام الوجوب من الاباحة او الحرمة بمقتضى الاصل واما اثبات الحكم الوضعي
جهة الشك فيه فخارج عن محل النزاع فهذا الكلام لا يرتبط بالمقام وان صح في نفسه مع ان كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق وتخصيص
المجيب مراده بالصورة المفروضة تخصيص بلا شاهد **المقدمة الثالثة** اعلم ان النزاع من حيث العلم متمم وكذا من حيث العمل ان وجد المنع من الشارع
مورده بالنحو الذي هو محل النزاع لكن لم نجد له موردا كذلك وما ذكروه من تفريع استحباب صلوة الجمعة بعد نفي وجوبها العيني على المسئلة فان قلنا ببقاء
الجواز كانت مستحبة اذ لا معنى لاباحتها عينا بالمعنى الاخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع ففيه ان الجمعة واجبة مشروطة وحققنا ان الشرط للغائب ...
الموجب لارتفاع الوجوب لا بجعله نسخا فهو خارج عن النزاع كما مر **المقدمة الرابعة** اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص وعلى ان
عدم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا يتقوم بدون الفصل وليس المراد بالاخص اخصا معينا بل مطلق
الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يتحقق الا في ضمن مطلق الخاص لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس في محل
النزاع ليس مراده ان يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه نيابة عن الفصل المرتفع واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من
حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في ضمن فرد اخر وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معين
موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف على وجود فصل الانسان اعني الناطق واختلفوا في ان بقاء ذلك العام الموجود في
ضمن الفصل الخاص موقوف على بقاء الفصل الخاص كما يتوقف عليه حدوثه ام يمكن ارتفاع الفصل الخاص وبقاء العام الذي كان موجودا في ضمنه
بنيابة فصل اخر عنه فعن المحققين عدم البقاء وعن غيرهم عدمه والحق التفصيل بين الاجساد وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس الذي
كان في ضمنه والمراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل ولو بقي الجنس البعيد لكفى وفي الثاني اي ما كان امورا اعتبارية كالوجوب ونحوه يوجب ارتفاع الفصل ارتفاع
كل الاجناس اما الاول فلو جئنا الى ... فلو وقع الكلب في المملحة فصار ملحا فقد ارتفع فصله اذ لا يصدق عليه بعد فقد صورة الكلبية الكلب ولكن
جسميته جسم الكلب الذي خلق الله تم جسما اخر وكذا اذا صار الادمي جزء الصخر مثلا والثاني انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك
فيه والاصل البقاء والمعارضة التي ذكروها ان ارتفاع فصل الوجوب ... الاصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم لحوق فصل اخر عن الاعتبار هنا
وجود الفصل الاخر عند ... مثلا قطعي فالاصل سليم عن المعارض ... كاشفا عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام لانه بعد
تسليم اتحاد الوجود نقول ان الجنس يبقى بعد ارتفاع الفصل ... الثاني الاتحاد الجنس مع الفصل في الوجود في غير الاجسام فارتفاع احدهما يلازم
ارتفاع الاخر عقلا هذا والالائق بالاشياء الحكم بعدم البقاء مطلقا واما ما ذكرناه من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق
لان محل الكلام هو الخصوص المتقوم بها الاجسام ومنه جسمها الاعم لاجل وجوده في ذلك الخصوص اذا انتفت هل ينتفي العام ايضا او لا ومامة الناس ...

في ان بعد النسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا

في ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص

في ان بقاء الجنس ... ليس موقوفا ...

ممن هذا

على المنسوخ دالاً على وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به ومن حيث الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر بعدها ثم في كون النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او هما وجوه وهل هو فيما كان الناسخ والمنسوخ متلازمين

من بقاء جنس الكلب بما هو لا جل ان خصوصيته ذلك الجنس التي بها قوام ذلك الجنس لم تنتف منه بل هي باقية معه دائما والكلب انتفى انما هو بعض الخصوصيات الاخر التي لا احتياج في تحقق ذلك الجنس الى الجسم المطلق بها كالنمو والاحساس ونحوهما واما قابلية الابعاد الثلاثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا بها وهي الفصل المقوم له واللازم تحققها في تحققه في الخارج ولا يحتاج الى زيد منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور نعم خصوصيات الاجناس للكلب قد انتفت فانتفت الاجناس التي في ضمن تلك الخصوصيات المنفية كالجسم النامي الحيواني فالحاصل ان الخاص المتعلق بالجسم لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق بالعام الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه الباعث ولا انتزاع ذلك العام من افراده فينتفي العام ايضا لاتحاد وجود المنتزع والمنتزع منه فقد ظهر بطلان التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين وان لا اجمالا وحينئذ فمحل الكلام فالحق انتفاء العام بانتفاء الخاص في محل الكلام بجميع الاقسام فان قلت يتمسك في البقاء بقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه قلنا اولا نمنع انطباق ذلك على الاستطاعة بشيء منه بعد ارتفاع الاخص وان كان معنى الاخبار وانه لا بد ان ذلك شيء منه وثانيا ان هذا الخبر ونحوه المتبادر منه المركبات الخارجية والعموم الاستغراقية لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان الدليل اعم من المدعى فان المستفاد من تلك الاخبار الامر باتيان الاعم في ضمن فصل اخر بعد عدم امكان الاتيان به في ضمن الفصل المأمور به ولا نزاع ان الامر بالاتيان اعم في الواقع من انتفاء العام وبقائه فلعل العام في ضمن الفصل الاول قد انتفى بانتفاء الفصل ولكن الشارع امر بايجاد العام في ضمن فصل اخر كما انه امر بانتفاء الفصل الاخر الى الاعم الموجود سابقا فالدليل لا يدل على المدعى ورابعا ان الدليل اخص من المدعى اذ محل النزاع اعم مما فيه الامر من الشارع باثبات الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب المسألة عقلية اعم مما ورد فيه الامر ام لا وثالثا الادلة لا تثبت الا صورة وجود الامر والتمسك بعدم القول بالفصل في المسألة العقلية فاسد جدا وخامسا انا سلمنا كل ذلك غاية ما في الباب تعارض الدليل اللفظي الذي ذكرتم مع الدليل العقلي الذي مر ولا ريب ان اللفظي مطروح ح ثم اعلم انهم ذكروا للمسألة المذكورة فروعا منها الوجه بتعيين القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص فيه ولا انه لو قال صل يوم الجمعة فالعموم والخصوص اما ان يفرض في متعلق الوجوب او في نفس الوجوب او فيهما اما الاول بان يقال الصلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام واذا انتفى الصلوة الخاصة وهي صلوة يوم الجمعة بقي مطلق الصلوة فيه ان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة اذ البقاء لا يلازم الوجوب اما الثاني بان يقال وجوب الصلوة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق وفيه ان الوجوب المطلق لا يتصور بقاؤه اذ لا بد من تعلقه بشيء فان قلت هو متعلق بمطلق الصلوة قلنا لعله متعلق بالصلوة وغيرها والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير متصور واما الثالث ففيه ما في الاولين فتقول ثانيا ان ذلك اخص من القول بتبعية القضاء للاداء فالقائل بالتبعية يحكم بها حتى فيما اذا كان الامر الخاص كالنوع المستوعب للوقت مع ان من يقول ببقاء من يقول ببقاء العام بعد انتفاء الخاص انما يقول به حيث وجد العام في ضمن الخاص ثم فقد الخصوصية ففي مثل النوع المستوعب لا يتحقق فيه الامر الخاص اصلا كيف يحكم بان القضاء تابع للاداء معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد السدر والكافور فهل يجب غسل الميت ثلاثا بالقراح ام لا يلزم الا غسل واحد وهو مبني على القولين وعلى الوجهين المتقدمين في الفرع السابق ثم لو تمكن من الغسل الثالث بشرائطها ثم فقد السدر والكافور اندفع الوجه الثاني ومنها وجوب الوضوء اذا تعذر الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة بقي مطلق الطهارة المائية وفيه ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه ففي انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم يلزم المكان المخصوص وجهان مبنيان على المسألة وقال الفاضل القمي ره مع ما فيه لنا في اصل المسألة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع ركعتين مبتدئتين في المكان المذكور ينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه والتحقيق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر ينعقد بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه الصلوة مطلقا واجبة او مندوبة او مبتدئة او راتبة وان قلنا باعتبار الرجحان في المتعلق ولكن قلنا ان الكراهة في العبادات ليست بالكراهة المصطلحة الموجبة للمنقصة بل بمعنى قلة الثواب ينعقد النذر بالنسبة الى الفرد فيلزم الصلوة في الحمام ان نذرها واجبة او مبتدئة او راتبة وان قلنا باعتبار الرجحان وان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد له في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة الى الفرد لانه مرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة ام غيرها فظهر انه لا فرق في الصلوة لا دية بين الثلاثة نعم يمكن ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن لا بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي فان امكن الموازنة فان زاد مرجوحية الفرد على رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد وان قلنا بالقول الاخير ولكن لا فرق بين الصلاة فانه قد يمكن الصلوة كما صلى من هذا الفاضل لا وجه له واما نفس كون هذا المثال ثمرة للنزاع ففيه ان العموم والخصوص اما بالاطلاق بالنسبة الى المنذور او النذر وعلى التقديرين لم يتحد الا نفس حيث يشك في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع لا غير ومنها انه لو نذر اضحية حيوان خاص فمات فهل يجب اضحية غيره ام لا وجهان مبنيان على المسألة وفيه الوجهان المذكوران في الثمرة

فروع

تحقيق في القضاء والاداء

لفظيين ام لبيين ام عقليين احتمالات اقويها اختصاص النزاع باللفظيين ولم ار للنزاع فائدة مهمة نتائج

في فروع المسألة

الاولى نعم لو تمكن من الفعل بالتدريج في زمان واخر لم يدفع الوجوب الثاني وبقي الاول ومنها ما لو اعتق العبد المأذون او طلق الزوجة المأذونة ففي بقاء الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسألة ومنها ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد بان يكون هنا عام وتقييد بشيء ثم زال القيد وههنا لم يتقيد احد الامرين من الاذن والعبدية بالاخر فليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة بينهما عموم من وجه واجتماعهما في هذا العبد من باب التقارن لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب عدمه ومبناه نسخ الشارع الوجوب كاشف عن ان الامر الظاهر بحسب لما مضى فيه من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان الذي قبل النسخ مجازا ففي زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصل في ضمنه فكيف يتنازع فيه وبقاء الاذن الاعم ينتفي بعد انتفاء الامر الا ان الاخص لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يرتفع الاعم بارتفاعه وقد عرفت ان محل النزاع انما هو بعد وجود الاخص لا في الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص لا نعم لو كان النزاع في مسألة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة وجود الاعم او لا في ضمنه ومن صورة عدم وجوده كذلك او كان النزاع في مسألة نسخ الوجوب اعم من نسخ الشارع واهل العرف لكان مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسألة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعدمه فتلك الثمرات كلها غير صحيحة **المقدمة الخامسة** ان المثبتين ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقيفية الالفاظ وان ادعوا الامكان بقاء الجواز عقلا بعد انتفاء الوجوب فالاصل مع المثبتين لاصالة الامكان وان ادعوا الوقوع بان يقولوا ان الجواز اذا وقع في ضمن الوجوب يعلم بعد نسخ الوجوب موجودا بالفعل وباق فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي المرجوع اليه القاعدة مع المنكرين لا انها القاعدة اذا تمهدت تلك المقدمات فنقول ههنا مقامات **المقام الاول** اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن الذي هي جنس مع فصول ثلثة وهي عدم المرجوحية والرجحان والمنع من النقيض ينحل بالجنس وما سوى الحرمة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط والى الفصول فقط او الى الكل او الى بعض منها منضما الى بعض اخر وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل فينتفي انتفاء احدهما بنفي الاخر لا انهما اثنان اذ قلت العبد اضلك لم يوجد فيك لانشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا فكيف يتصور انتفاء الفصل في الخارج وبقاء الجنس فان قلت اتحاد القصد يجامع تعدد المقصود لكفاية القصد الواحد اجمالا قلنا لو سلمنا اتحاد المقصود بفهم العرف سلمنا تعدد الوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق او لا فنقول ان الجواز الموجود في ضمن الامر اما الجواز المطلق اللابشرط او العين بفصل وشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الامر واما الجواز المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلا يتصور للاتفاق على ان الاحكام حصرها وان الجواز المطلق لا يوجد الا في ضمن احد الفصول فكيف يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني فمستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه والمفروض ان الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع المتضادين اذ كيف يتفصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا تعدد الوجود فلا نسلم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم لذهابه بذهاب الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود التبعي فقد انتفى قطعا وان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر فمن الاول كان وجوده كان ممنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب عدم لحوق الفصل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقاؤه بغير فصل فان قلت وجود الفصل الاخر قطعي اذ بعد ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة واذا انضم الى الاذن في الفعل يبقى الاباحة قلنا القطع بوجود الفصل الاخر انما يصح حيث لم تكن الواقعة في الواقع خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت خلو الواقعة عن الحكم مناف للقواعد منا في المذهب قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اذ لو لم يبق المجوز تكون المسألة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص فيكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او عموم دليل الحرمة في التوقيفيات فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما ننكر وجود الحكم الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي يقتضيه البر بعد النسخ على القول بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام والخاص الذي نتفيه بالاصل هو الفصل الحادث بالخصوص من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كان الاصل عدم الفصل الخاص والحكم الخاص كذا الاصل عدم الحكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع واما الشك في اندراج المشكوك تحته وعدمه مما يدعيه الخصم فان الشك فيه في الحدوث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل اخر لكن نقول انا ان يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكان تعلق النسخ بتعلق بالجنس او بكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد عرفت انه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع تعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا يكون الشك في الحادث ولا يعتبر الاصل هنا فتم وهذا الجواب له جل ما يصح اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب لا نسخت المنع عن الترك ويمكن الخصم الاحتجاج بان يقيم من لفظ نسخت الوجوب او المنع من الترك بقاء الجواز وفيه وكمنع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة لو دلالة المطابقة والتضمن منتفيان والالتزام ايضا عقلا ولا عرفا وان كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن المتنازع فيه وان الدليل الاجتهادي دل على ان الفعل بعد النسخ جائز الا ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وثانيا انتفاء الاخص يوجب انتفاء الاعم وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة كما مر فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بعد النسخ وثانيا انا نقطع بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثالثا لو سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن بمجرد الشك في بقائه لا يمكن الحكم

في استصحاب بقاء الجواز بعد النسخ

بالبقاء

والاصل في المسئلة واضح والخروج التنافي بين الذهاب الى الجنس بين ماهية مفصلة لوحدة وحدتها **اصل في الامر مع العلم بانتفاء شرطه** هل يجوز الامر

مع العلم بانتفاء شرطه مطلقا ام في خصوص الشرط الوجودي الشرعي ام لا مطلقا اقوال

بالبقاء واستصحاب البقاء فقد ظهر فساده وثانيا سلمنا ان الاثر لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز هنا لاحتمال تعلق النسخ بالجنس والجميع لاصالة ان المقدمات قد ظهر فساد كلها او بان الامر دل على شيئين بطريق تعدد المطلوب والناسخ قد ازال احدهما الا ان القدر المتيقن فبقي الاجزاء الجنس من مجموع الناسخ والمنسوخ يحكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر متعدد المطلوبية وثانيا سلمنا تعدد الدلالة لزوما المطلوب في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلولات فيبقى الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الفلاني كما انه دل لا ثبوت فكذا قوله لا يجب الفرق بحكم فينفى الدلالتين لا الاولى بالمدلولين الثانيين فتدبر وثانيا الاستقراء دل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه انا لم نجد موردا لما نحن فيه فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه من النص وفيه ان المتبادر من ذلك ان ذهاب بعض المامور به لا يوجب ذهاب الامر عن الآخر ولا ينصرف الى الجزء العقلي الا هنا قال الى ما ترى من الاجوبة عن تلك الاخبار المقام البعض

الثاني **اعلم** انه بعد عدم بقاء الجواز فالحق الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم الثابت بعد القطع بانتفائه فلا وجه له **المقام الثالث** الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالباقي هو الاستحباب للاستصحاب لان الامر كان مركبا من جنس وفصول ثلثة والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثاني اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو نزلنا عن بقاء الندب فالحق الاباحة الخاصة اذ يبقى الجنس مع فصل عدم الرجحان استصحابا لبقائهما وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى القواعد بعد القول بالبقاء شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية وكذا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون ان العرف يفهم بعد النسخ من لفظ الناسخ او هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص **ضابطة** هل يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ام لا وتنقيح البحث فيه يستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في ان الشرط اما شرط الوجوب واما شرط الوجود والمراد من الاجزاء اعم مما يكون شرطا لتحقق ذات الشيء او لصحته او للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه بحيثما في التمكن من المامور به ويفترقان في مثل الطهارة للصلوة والاستطاعة للحج والشرط الوجودي اما عقلي كالقدرة واما شرعي كالاستطاعة للحج لانه علق على التمكن العقلي ولا خلاف ظاهرا في جواز امر الامر عند علمه بفقد الشرط الوجودي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان لازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر مقيدا ولا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه والقول بعدم العصيان عند ترك مقدمة المأمور به وهو بين الفساد عند الخاصة او اكثرهم فظهر ان الشرط الوجوبي بانه خارج عن النزاع وان النزاع في الشرط الوجودي من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز وهم بين مطلق الجواز ومقيد له بالشرط الوجودي الشرعي بخروج الوجودي العقلي فالمسئلة ثلاثة الاولى **المقدمة الثانية** الامر والمامور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجودي او الامر جاهل والمامور عالم او الامر عالم مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واضح في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر انه لا يتصور الامر وعلمه انما يعلم الامر وجهله لا الامر وجهله لا المامور واما في الثالث فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز وبعض الاشاعرة على الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز **المقدمة الثالثة** التكليف اما حقيقي او غيره وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارادة الامر وقوع المامور به في الخارج الناشي تلك الارادة عن محبوبية الفعل لوجود المصلحة لكامنة كاوامره تعالى بالعبادات المتعينة الشرعية المستتبعة بالبيان كلا منا الحقيقي اللفظ واما الابتلائي سائح وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارشاد المكلف بان الفعل محبوب متضمن للمصلحة او امام الحجة عليه او نفعا على تركه فالغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب لا مجرد الابتلاء والتحكم كامر المولى من اهل العرف عبده ابتلاء بل هو مركب من الجهتين ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه سفها وقبحا وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض لتمام عليه الترك وسائح لاجل عدم وجود الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي بان واما الابتلائي توطيني مشوب وهو ما كان الداعي فيه على الامر محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل مجرد الابتلاء ووقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل وان كان اصل الفعل قبيحا او غير معتد به او وقوعا ليا من حسن وقبح كتكليف ابراهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام فهو ابتلائي لان الغرض لم يتعلق بايقاع نفس الفعل في الواقع بل بمجرد الابتلاء وتوطيني لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج ومشوب بالوجود جهة حقيقة له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدمة الفعل فلذلك تاويل من جهة التوطين ايضا واما ابتلائي من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن مع عدم تحقق التوطين من المكلف في الخارج فلا يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اصلا بل يكون غرضه من التكليف الابتلاء في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض فهي في الواقع ليست مكلفة باصل الصوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه مقدمة كما التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرء الحيض بعد افطارها والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المامور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين عليه على التقديرين اما يسأل المكلف بنيا بالمطلق ام لا فتلك اقسام اربعة ومن شرط القسم الاول انه اذا صدر من الحكيم العالم بوقوع الفعل من المكلف كان يصير ارادة الوقوع مع عدم وقوعه سفها او صدر من غير العالم بالعواقب فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعدم او من غيره بعدم العلم بالوقوع ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بوقوع التوطين ومن غيره بعدم العلم بعدم وقوع التوطين ومن شرط الرابع اذا صدر من الشارع العلم بعدم وقوع التوطين ومن غيره عدم العلم بوقوعه **ثم اعلم** ان الظان بالسلامة اذا اخر الظهر مثلا عن اول الوقت ومات في الاثناء قبل العمل فقد عصى فان خصصنا الواجب الموسع باول الوقت كان اثما بالتأخير ويكون التكليف ابتلائيا او باخره لم يكن هذا التخيير مكلفا وان جعلناه مراعى وما امر ادراك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا كان فعله في الاول نفلا مسقطا للفرض كما يرجع هذا الى التخصيص بالاخر وان قلنا بالتوسعة فلنا

في الامر مع العلم بانتفاء شرطه

في الامر مع العلم بانتفاء شرطه

في الامر الامتحاني

في اقسام التكليف

والتوطيني

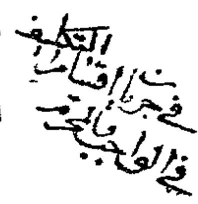
فرع

وعلى التزام اشتراط الوجوب بما كانت مقدمة للوجود دائماً ام لا فيما لم يكن الامر جاهلا او الاصل مع الجهل لاصالة الامكان نتايج

كون العزم بدلا فان اتى بالعزم كان تكليفه حقيقيا وان لم يات به كما لم يات بالفعل كان تكليفه ابتلائيا وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب
العزم راسا الا عينا ولا تخييرا لم يكن التكليف بالصلوة بالنسبة الى هذا الشخص المفروض شيئا من الاقسام الاربعة المتقدمة وان قلنا باختصاص تلك الاقسام
فانه لم يات باصل الفعل حتى يكون التكليف حقيقيا وليس معاقبا على تركه ولا على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائيا ساذجا
او واجبين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينيا مستويا مع انه اي القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفا بالصلوة بحيث لو كان قد
اتى بها ثم مات كان ممتثلا فكيف يكون التكليف توطينيا والحاصل انهم اتفقوا على ان الظان بالسلامة في الواجبات الموسعة بالنحو المذكور
يجوز له التاخير واتفقوا على انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجاة بحيث لو اتى بها قبل الموت كان ممتثلا واتفقوا على عدم الاثم
على من مات في الاثناء فجاة على هذا القول ولازم هذا خروج تكليف هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة اذ لا يمكن القول بعدم التكليف
بالصلوة لانه خلاف الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عقلا لان الداعي الى الامر اما ارادة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث والتكليف بدون
الارادة احدهما سفه لا يصدر من العاقل وعلى التقديرين اما يصدر المامور به من المامور او لا والحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور منه الا الابتلاء فلو
قصد الفعل او التوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقاب ايضا كان ذلك التكليف عبثا وقبيحا فانحصر التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة والحال
ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الا ان يجاب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة
بالتكليف الابتلائي الساذج التعليقي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان به في وقت خاص بحيث
ذلك الوقت ذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلا كصلوة الزلزلة الى اخره وقتها باستداد العمر فلا يختص
المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص زائد بمقداره عن الشيء كصلوة الظهر الواجبة من الدلوك الى
الغروب ولا ريب انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل وجب عليه التعجيل في العصر الاخير ويصير الواجب مضيقا بالعرض
وان بقي الى الغروب مثلا زمان طويل فعلى ذلك ابناء العقلاء فيكون اثما بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفا بالواجب الموسع الى الزمان المتاخر عن مقدار
العمل انه التكليف خارج لا محالة وليس الفعل واجبا موسعا الى اخر الوقت لان تلك التوسعة مفوتة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فلا وجوب بعد ذلك
الزمان الممكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل فاندفع بذلك امران احدهما ان قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الخ دال على وجوب الصلوة
موسعة وبعد العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت ينتفي الوجوب الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فيحتمل سقوط التكليف راسا ويحتمل الوجوب
مضيقا فمن اين يتعين الاخير مع ان الاصل البراءة وثانيهما انك جعلت التكليف بالصلوة المستفاد من الاية الشريفة مثلا بالنسبة الى الامر ساعة
الى حقيقي كما في المطيع والى ابتلائي ساذج كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجاة الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لا
الخطاب في الاية الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقا
ووجه اندفاع الثاني بان لفظ اقم الصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نفس الفعل موسعا الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقا بالنسبة
الى هذا الشخص فمن دليل خارج او اظهر ذلك فنقول ان ذلك الشخص الظان بالسلامة الميت في الاثناء فجاة قبل العمل تكليفين واقعي وهو كونه
مكلفا بالصلوة الى زمان موته معينا انه مكلف بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب الصلوة عليه موسعا الى اخر
الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض ما تكليفه الظاهري فحقيقي لانه امتثل به وتعبد به لا نزاع في التوسعة و
عمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي ساذج لكنه تعليقي مشروط بعلم المكلف بانه لا يموت في الاثناء
ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب سفه كما مر ايضا التعليق من العالم بالعواقب لا وجه
لانه ان علم بوجود الشرط امر منجزا وان علم بعدمه وجود ترك التكليف قلنا سلمنا هذا الا ان المعنى للتعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به
والتعليق الممنوع عنه هو الاخير لا الاول لانه جائز وما نحن فيه من قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وحاصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفا
بالصلوة اصلا فهو خلاف الاتفاق من لم يقل باختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفا لزم عدم حصول الامتثال
لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل قطعا واما مكلف بالصلوة واقعا وظاهرا الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعا فهو مستلزم لتفويت
العرض والمقصود لان المفروض علم الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهرا وواقعا الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم
للاغراء بالجهل اذ المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة او يقطع بها فتكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط
اما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى اخر الوقت المحدود وفي الظاهر الى زمان الموت فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري ولتفويت الغرض
من جهة التكليف الواقعي فيه محذوران فتعين كونه في الواقع مكلفا بها الى زمان الموت لكن تعليقا لاجل عدم حصول شرطه وهو علم المكلف بعدم
التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفا بها الى اخر الوقت المحدود بجواز التاخير اعتقادا بالسلامة واما كون تكليفه تعليقيا بالنسبة الى الظاهر والواقع معا
فاسد لانه حينئذ يصير حمل التعليق فيها للامر كما مر الى عدم وجود التكليف حقيقة راسا ظاهرا وواقعا ولانه يلزم عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت
مع ان حصول الامتثال قطعي بحكم ذلك خلاف الاتفاق ايضا ثم اعلم ان انقسام التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والمحرم وجريانه
في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثاني والرابع من الاقسام اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون
الطلب مع عدم العقاب عبثا لانتفاء الثواب واما القول بان في الطلب الغير الالزامي لا يتعلق التكليف والطلب بالمطيعين لا بالتاركين فالذي

في ارتفاع التكليف مع علمه بانتفاء شرطه

في اقسام التكليف



الشرطية

واما الحق في المسئلة فتفصيله انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من العالم بانتفاء شرطها او وجوبها فالحق مع المانع صدورا من المسعر والتكليف بالاتفاق [illegible]

ترك المستحب وارتكاب المكروه لم يتعلق به الطلب فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بامر لا طلب عن المكلف في المستحبات والمكروهات بل هو مجرد ارشاد من باب اللطف والعلم بعدم الامتثال غير مضر كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال احيانا لاختلاف ظاهر اوامر الشرع ظلا يندفع الاشكال الشرعي عن الوجهين الا ان يجعل وجود الطلب متعلقة ايضا بالتاركين لكن يكون ثمرة الطلب التسجيل والتبكيت والابتلاء لكن تفصيل كل شي بحسبه والتسجيل في الطلبيات فالغيرية الالتزامية انما هو بعدم رفع درجة التاركين وليس بعد الطلب التارك الا ان يقول لم اعطيت المطيع ولم تعطني ورفعت درجته ولم ترفع درجتي وامرته ولم تامرني ولو لم يامر التارك ولم يطلب منه المستحبات لكان له التقوه بذلك لكن الطلب منه لاتمام الحجة والتعجيل عليه غالبا الاوامر التنزيهية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والامر فيما ذكرنا ثم اعلم انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كامر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل وامر الحائض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح ولدك مثلا وطن نفسك على ذبح ولدك لصار الامر مجازا قطعا لكن من حيث المادة لعدم استعمال الذبح وارادة التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها الحقيقي اي الوجوب فالهيئة حقيقة فيما اريد من المادة التي ما لا يصح وضع له المادة فيكون المادة في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المتبادر عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الامر وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كنفس الذبح في المثال المذكور لكنه ليس معتقد المتكلم فانه ممكن كما هو احد الوجوه في دفع التناقض في الاستثناء فان كل مراد لا يجب ان يكون معتقد المتكلم فيكون المرجع الى ان وضع الامر هو المراد من المدخول مع كونه معتقد المتكلم ايضا هو لطلق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان قلت المتبادر من الامر كون الفعل بنفسه مطلوبا ومحبوبا ومقصودا اصليا كطلوبية الذبح ولذلك يتبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر عن الامر التوطيني فان التبادر ان ما المراد منه حينئذ ابرهيم عليه السلام بالذبح واذا صار المادة لا تزيد حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب جدا فيكون الهيئة والصيغة ايضا حقيقة في التوطيني للاجماع المركب بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فتحقق ظهر ان الاوامر التوطينية حقائق مادة وهيئة لا مجازا وان كان مع فقد القرينة لا ينصرف الامر الى الامر التوطيني لكونه من الافراد التي لا يشملها الاطلاق حتى اذا دخل عليه سور العموم كلمة فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجد للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك الخطابات للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز او استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وكل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من ان مباين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون الفاقد للشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارج على التكليف لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة فالدليل على هذا التكليف ان المكلف لما ظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب فمن باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في متن الواقع بالعمل بالمعتقد فان عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان تكليفا سائرا جائرا وليس هو مكلفا بنفس الفعل ومخاطبا به بل بالعمل بالمعتقد اما حقيقيا واما ابتلائيا سائرا جائرا فما توهمه بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني اما مستوى واما ابتلائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل وهو اما حقيقي واما ابتلائي سائر وليس توطينيا مسويا لما عرفت في التقسيم من ان التوطيني هو تعلق الخطاب بصدوره من الامر بالنسبة الى ذلك الشخص لكن كان الغرض الداعي التوطين من تمثيل الصوم للحائض فهو من باب التقريب للتحقيق ففي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك التكاليف مجازا او من باب التوطين المسوي او ذي جهتين فاسد

المقدمة الرابعة لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر علم المامور فقدان الشرط ام وجدانه او لم يعلم شيئا منهما ولا في جوازه من العالم باعتبار انه اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت وكلما استطعت فحج او كان المكلف متعددا او الاحوال متعددة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ فيصل الاشتراط الى الحكمين مطلقين اثباتا للواجد وسلبا للفاقد والغرض من التعليق الاختصاص ولو كان الحال متحدا لمكلف واحدا فبعد تعالى الاشاعرة على جواز التعليق ايضا من العالم وجمهور الخاصة على العدم لان ظاهر التعليق الجهل بل لا معنى للتعليق عند العلم بفقد الشرط ولا معنى للتكليف وعن المدقق الشيرواني الجواز وهو الحق اذا وجد ثمرة للتعليق والظاهر ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الغاية وعدمها مع وجود الغاية للتعليق اتفق الكل على الجواز والمنكر انما ينكر وجود الفائدة للتعليق لا الجواز على فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهو ان التعليق يعطي الابتلاء واتمام الحجة والامتحان مثلا لو علم الامر بوجود درهم عند المخاطب فقال له اعطني درهما لكان ذلك الزاما له باعطاء الدرهم ان كان عنده درهم ام لم يكن لوجب عليه العرض فان اعطاه فهو حقيقي والا فابتلائي سائر ولا امتحان به لاجل عند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون المخاطب في سعة التكليف ويكون الامر اسهل ويتيسر صولة الامر ويحصل فوز المامور لاجل السهولة فيه فان كان المكلف حسن الامتثال فهو مع ذلك يوطن نفسه على الامتثال فيصير حسن توطينا وامتثالا ويكون امتحانا تاما ويصير ذلك كاشفا عن علمه بسابقة المامور في الاطاعة وانه مطيع سواء شدد عليه ام لا وعن انه لا يطيع يشدد عليه الامر الا بل ويكون الغرض انهم العالم على المامور حال الصدق الامر والحاصل انه عند التحجر المحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وان لم يكن حاضرا عنده مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكن المخاطب يعتذر كذبا ويقول ان الدرهم ليس حاضرا عندي اذ يرد عليه التحجج ما امكن واما اذا

علم بوجوده عنده وقال له ان كان عندك درهم فاعطنيه كان للمخاطب ان يعتذر كذبا بان الدرهم ليس حاضرا عندي ويكون له سعة من ذلك فجهة
جميع ذلك لو وطن نفسه على الامتثال او امتثل ولم يعتذر كذبا بعد حضور الدرهم كشف ذلك عن انه بنائه على الاطاعة والانقياد وانه احسن اطاعة
واتم انقيادا لكن الاشكال في ان وجود تلك الفائدة انما يتصور اذا كان المخاطب معتقدا بجهل الامر بوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالوضع
كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فلا يتصور الا ان يكون المخاطب ملتفتا بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في وجود
الفائدة للتعليق وعدمه ماذا فانه ان وقع التعليق في كلام الشارع فهو كاشف قطعا عن وجود الفائدة وان لم يقع فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة
فيما لو نقل خبر واحد على ان الامام عليه السلام قال لشخص خاص في حالة خاصة لو [illegible] فافعل كذا وكانت المسألة ايضا مختلفا فيها بين الاصحاب
فالمجوز يعمل بذلك الخبر والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا مجرد فرض **ثم اعلم** ان محل النزاع هنا انما هو جواز التعليق في المامور به بعد صدور الامر قطعا
كان يقول اكرم زيدا ان جاءك واما جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا وهو من هذا الباب لكاليف التعليقية
المتداولة في السنتهم والعقل لا يأبى عن جواز ذلك **المقدمة الخامسة** لا خلاف ظاهرا في جواز التكليف التوطيني وحكى فيه عدم الخلاف
في الوفاق الاصول للسيد عميد الدين وصاحب الفصول وتراهم فيه عن مجرد [illegible] فهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بان يراد من لفظ الامر التوطين او زاعمهم
جوازه على ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقد المتكلم بل كان الداعي هو التوطين او زاعمهم في القسمين معا فالمجوز يجوز
والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد القسمين والمنكر ينكر الاخر حتى يكون النزاع لفظيا او على التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي او اللغوي
او العرفي والتحقيق ان القسم الاخير جائز عقلا للاصل الماخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز فان قلت انه
مستلزم للتكليف بالمحال فيما اشتغل [illegible] اصل الفعل المامور به [illegible] بل هو محال الطرف [illegible] في التوطينيات قلنا قبح التكليف بالمحال
انما يكن معتقدا بل كان المقصود الاثبات [illegible] ولا يصح التكليف التوصيفي من حيث انه توطيني الا باخفاء المقصود فان قلت انه تكليف
خطابي بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر وهو قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باخفاء المقصود وارادة
خلاف الظاهر [illegible] لم يكن التكليف توطينيا ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تأخر البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت
واما هذا فانه تأخير عن وقت الخطاب فلا دليل على قبحه عقلا ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضا للوقوع وعدم الاستنكار عرفا بل هو حقيقة ايضا لا
مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو فرض ان المكلف لم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك المامور به الغير المعتقد او على ترك التوطين والحق فيه
التفصيل فان كان المخالفة قبل اطلاع المامور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء العرف فيقولون لم ما اتيت بما
امرتك به فكما ان الامر الصوري كان على نفس الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين كما عليه العرف ايضا واما القسم الاول
وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه ايضا الجواز عقلا وان امكن الخدشة على الجواز العقلي هنا لكما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج
من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا التمسك في جوازه عقلا بالوقوع فان قلت انه تكليف بخلاف الظاهر وانه اغراء بالجهل قلنا
الجواب ما [illegible] واما الجواز لغة وعرفا فلا دليل عليه لا بمعنى انه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل
المراد انه لو قال اذبح ولدك [illegible] في التكاليف التوطينية لم يجز ارادة
التوطين من اللفظ [illegible] اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من اللفظ مجازا كما هو كذلك في التكاليف التوطينية
فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يعينون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة
التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من مجاز كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يعينون
القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة التوطين يفهم المخاطب ارادة نفس الفعل مع كونه معتقدا وبعد اظهار
ارادة التوطين يفهم [illegible] القسم الاخير ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد الامر
ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها الا ان يفهم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم تقم تلك
القرينة واراد ذلك كان من ارادة خلاف الظاهر مع تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا لان هذا القسم انما يجوز قطعا وعلى فرض المخالفة
فالعقاب على ترك التوطين مطلقا لا على نفس الفعل لم يرده الامر هنا مطلقا لا ارادة صورية ولا حقيقية **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع
وهو [illegible] في كلامهم فان كان نزاعهم في بحث الامر في ان التعليق من اقسام العوام جائز ام لا فهذا ولو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى
في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه [illegible] على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث امر الامر فكيف يحكم باتحاد النزاعين **وثانيا**
ان هذا لا يناسب استدلالهم في هذا البحث على عدم الجواز بقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق **وثالثا**
ان ذلك لا يناسب [illegible] المذكور في هذا البحث من تناقض [illegible] ولزوم الصوم على الحائض والحج على الغائب وغيرهما فان قلنا ان نزاعهم في جواز التعليق اعم
من صورة العلم بوجود الشرط وفقده فانه في هذا البحث مختص بصورة العلم بفقد الشرط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز التعليق لا يحتمل [illegible] عن هذا النزاع
فما معنى النزاع مرتين مع انه يرد الوجهان الاخيران من الوجوه الثلاثة ايضا على هذا الفرض وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا فهذا وان كان
صحيحا [illegible] بحثهم معنون بجواز التكليف التوطيني فالحال انهم ذكروا [illegible] وثانيا انهم استدلوا على عدم الجواز في هذا البحث الى الخاصة باجماعهم
مع دعواهم الوفاق على جواز التكليف التوطيني الا من [illegible] والسيد المتقدم فكيف يجعل النزاعان وثالثا ان الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة ايتان

في جواز التكليف التوطيني

في عدم جوازه لغة وعرفا

هناوان

او على نحو المجازية الحقيقية بالذات عقلا وعدم جوازه لقبح هذا من تاخير البيان عن وقت الحاجة او في صحة التكليف الابتلائي الناسخ للتنجيز كما ان لنا امر ...

هنا ان كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزا وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي فهو بديهي البطلان
لان ارادة التكليف الحقيقي مع علم الامر بانتفاء شرط الوجود قبيح وسفه لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلا عن صحة العلم بانتفاء شرط الوجوب فان قلت
نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق الخاصة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فاتفقوا في المسألة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح
العقليين جوزوا واصلهم كل فعل منه تعالى لان الحسن ما حسنه الله تعالى والقبح ما قبحه الله تعالى واى فعل صدر منه فلا يمكن ان يكون قبيحا بمعنى انه لا يتصور قبح اذ
لا حسن ولا قبح لا بجعله واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحا قلنا الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا يدرك
العقل الكامل منه اذ لا صفة فيهما الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل ليس بدرك لذلك وانه بمعزل عن درك الاعتبار مطلقا
الا انهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية بالادلة العقلية في اثبات المطالب فنقول لهم ان حكم العقل مدرك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا
مصلحة او مفسدة او موافقا للطبع ومعقولا او غير معقول لا ينكره جل الاشاعرة ان لم نقل كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او
غير متصور اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان النزاع في التكليف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان
وقوع التكليف الحقيقي الذي المصطلح فيما نحن فيه بمعنى انه لا يتصور وجوده اذ قد مر ان التكليف الحقيقي مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع
وبعد علم العالم بعواقب الامور بان شرط الوجوب غير موجود وانه لا وجوب عليه لعدم وجود شرط وجوبه كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع
وكون الداعي البعث لو وقوعه مع العلم بعدم الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي بنفسه محال والاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف بالمحال
وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي ناسخ بمعنى انه مكلف بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ففيه ان وجود التكليف التنجيزي بالفعل مع
فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن عدم كون الشرط شرطا فاما الامر ليس تنجيزيا واما الشرط فليس بشرط الوجوب وكلاهما خلاف
الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحائض اتفقوا على سقوط التكليف والحاصل انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام
المرتضى رضي الله عنه في عنوان هذا البحث كما نقل عنه في الوافية وصاحب المعالم وغيرهما من العلماء وبطلانه واختيار عدم الجواز متمسكا بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالتمكن
من العالم بالعواقب ويؤيده تفريع صاحب الذريعة وغيره من العلماء اياه وبين بعضهما من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوزين بان التكليف
كما انه يكون لمصلحة موجودة في نفس الفعل كذا قد يكون لمصلحة موجودة في نفس الامر ولا يمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الامر التوطيني للاشاعرة
وبين اتفاقهم على عدم الجواز في هذا البحث بجعل الاول على القسم الذي اريد التوطين من اللفظ اذ قد مر انه غير جائز لفظا ولغة وان جاز عقلا وحمل الثاني على
القسم الاخر من التوطيني الذي اريد من اللفظ فيه معناه الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فيكون نزاعهم مع العامة في القسم الاول فلا يرد محذور تعدد
العنوان ولا التناقض بين الاتفاقين فيكون بينهما من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال الا ان يقال انه كذلك ظاهرا وفي عدم ترتب الثمرة
ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الناسخ ولا يناسبه الاستدلال بلزوم المحال الا انه كذلك لكن بينهما مر الا ان يدفع بانه لا شك في وجوب التكليف عند العلم
بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم
وجوب التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز والفريقان اتفقا على ان المراة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلا اذا افطرت قبل حصول الحيض ثم حصل
الحيض لكان اثمة الا ان الخاصة يقولون بعقاب العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون العقاب على ترك نفس الفعل فان قلت
انك اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من محل النزاع قلنا
ان من يقول بذلك انما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف سابقا على انتفاء الشرط بان تعلم المراة من الشيخ انها تحيض في العصر فجوز هذا القائل امرها بالصوم
واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارنا للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على عدم الامتثال وبعضهم استدل على الجواز هنا بان المطلوب
قد يكون عزم المامور بربه ويكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعيا على الامر ويحتمل كون النزاع
هنا صغرويا اي ناشيا عن نزاع صغروي وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجود لكونها اختيارية فالاشاعرة حكموا
بالاضطرار في الارادة فعندهم شرط الوجوب والخاصة حكموا بالاختيار فهي عندهم شرط الوجود واتفق الفريقان على وجوب التكليف في المكلفات بها من تعلق
الاحكام وكونه معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون
معاقبا ايضا وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسئلتنا هذه والخاصة على عدم الجواز مع اتفاقهما على وجوب التكليف
العقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لو لم يجز لم يعص احد الى اخر الدليل من غير عدم مناسبة الثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون
النزاع في جواز الامر بالامر الحقيقي للعوام من كون التكليف توطينيا بان يكون الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائيا ناسخا ومن كون النزاع صغرويا
كما يشعر بالتوطيني بعض ادلتهم وبالصغروي بعض منها وبالابتلائي بعضها وبين بعضها تنافيهم ظاهرا على جواز التوطيني لان بوجه بيان واحسن الاحتمالات
اي اربعها الاول والاخير اما الاخير فواضح واما الاول فلعدم ورود شيء عليه الا الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال اذ يمكن دفع محذور تعدد العنوان
بان هذا فرد من افراد مطلق التعليق وخصوصيته عنونه بعنوان اخر وجعله بحثا من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات فلا جل فسادها في نفسها
بل هي لا تصح على شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفعه بما دفعنا به محذور تعدد العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات
والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرط الوجوب ومع
ذلك ذهب كلهم وجلهم على ان الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط باطل فيلزم من ذلك ان لا يكون العاصي والفاجر والمريد للامتثال عاصين ومكلفين

هذا مع
وجود الشرط
بعنوانه
في الجملة
عند العلماء

في جواز الامر مع العلم
بانتفاء الشرط
قول الاشعري

في ثمرة النزاع

محل نزاعهم بعض التكليف في الواقع بنفس الفعل المعنون بشرط وجوبه فالحق مع المانع حيث ان من التكليف بالمحال وفي الصغرى [illegible] فان العبد [illegible]

لانتفاء شرط الوجوب مع علمهم بذلك كالامر والحاصل انه بعد انضمام كلا الوجهين على عدم وجوب التكليف عند علمهما بفقد الشرط واتفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم متفقون بوجوب التكليف الا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف عند علمهما بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم **المقدمة السابعة** في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم الماء ثم مضى منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء ففساد التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا بان الامر مع العلم بانتفاء الشرط جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزم الاعادة وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء فيبقى التيمم بحاله لانه لم يحصل له ناقض مضافا الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى دليلين وبيان القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلانه لا يستلزم بطلان التيمم حين الامر بالوضوء لا يجوز الامر به وانما يلزم لو كان جائزا وواقعا الا ان يقال بعد تعلق جواز الامر يشمل اطلاق الامر بالوضوء وعموم وجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان تحصيل الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فنقول لا يلزم من وجود الامر بالوضوء ارتفاع التيمم اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا اباحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا او مبيحا انه لا يلزم تحصيل الحاصل لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد الماموربه بالامر بالوضوء حين وجود اثر التيمم لكن نقول انه يحتمل ان يكون مجرد الوضوء رافعا لاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم وحكم انه بمجرد وجود الوضوء في الخارج ينتفي اثر التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثلا مبيحا ويكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود الماموربه بالامر بالوضوء انما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الامر مقدما والحاصل انه بقاء بطلان التيمم بوجود الوضوء فيكون مامورا بالوضوء بتمامه قبل ما مع الامر نفسه مشروط بوجوده المفروض عدم الوجود وكون نفس التمكن الظاهر من الوضوء ناقضا للتيمم من حيث هو مضى زمان يتمكن من الوضوء فيه ثم زال التمكن للاجماع على كون نفس التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوجود لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة بين القول بالجواز وفساد التيمم من حيث هو لولا الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لاجله لا لترتب الحكم على هذه المسئلة فيخرج عن من يكون القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول بفساد التيمم بل يجامع القول ببقائه الا انه انما اثبتنا استلزام ذلك للقول بالصحة من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية فهو كما ترى اذ لا ملازمة بينهما لاحتمال وجوه مانع اخر عن الصحة كان يكون نفس وجدان الماء ناقضا للتيمم كما دل عليه الاخبار ونطق به كلمات جل الاصحاب او ان يتمسك باصالة عدم المانع او استصحاب الصحة ففيه خروج عن الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات ان القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم الجواز لفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل وعموم ففيه انا قد اثبتنا ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد ثم ان بعضهم اعترض بان القول بعدم الجواز اعم من الصحة والفساد وصح اجراء استصحاب على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز وبطلانه على القول بالجواز مستندا من الدليل الخارجي فهو ليس ثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسئلة فقد عرفت عدم التلازم من هذا هو الكلام في الثمرة واما استصحاب دليلا اخر على الصحة انما هو حيث لا يحتاج اليه في اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة ولما اذا قيل ان القول بعدم الجواز ثم عدم استلزامه الفساد يتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فيكون هنا دليلا واحدا على الصحة واما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلا من وجوه الاول ان هذا الاستصحاب معارض للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد رؤية الماء وظن التمكن منه حرمة الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى جواز الدخول بمعنى الصلوة ثانيا انه على فرض تسليم الجريان نظرا الى وجود المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي اباحة الدخول من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص متطهرا وثوبه نجسا فليس له الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الطهارة عن الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال النجاسة الثوب في المثال المفروض فنقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمم بوجود الماء فيستصحب المنع لا ان المنع يكون ذاتيا كما انه ظاهر ايضا واذا احتمل كون المنع ذاتيا جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده في الجملة بين الامرين وهذا الاستصحاب اقوى لانه متاخر عن التيمم وارد عليه ثالثا انا سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع فاقول انا في المبنا تعارضهما وتساقطهما فيبقى الصحة خالية عن الدليل ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليمة عن المعارض الا ان يقال ان استصحاب الصحة جار في استصحاب المنع باطل لانه استصحاب عرضي لان المنع عرضي فان المنع عن دخول الصلوة اما ظاهري واما واقعي وظاهري على التقدير ان المنع الظاهري يقيني لكنه بعد فقد التمكن قطعنا بزوال المنع الظاهري واما المنع الواقعي فلا اصل كان مشكوكا كالنجاسة الذاتية في الحيوان المشكوك نجاسته بعد المولد لان التمسك بالنسبة الى الواقع مثلا فالاستصحاب ليس بحجة ولا استصحاب الصحة لكونه مزيلا بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد فرض تعارضهما الا ان يمنع من كون استصحاب الصحة مزيلا ويدعى ان كلا منهما مزيل للاخر لكن بناء الامر على تقديم استصحاب الصحة ومن جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد الشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب كالمجنون او حاضت المرأة فان قلنا بالجواز وجب القضاء وان قلنا بعدمه لم يجب فان القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الاداء في الوقت انما يتعلق على هذا الشخص فلا امر حتى يتبعها القضاء واما اذا تعلق به تعليقا اي معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا فهذا ليس

في ثمرات المسألة

في ثمرة الثمرة في القضاء

[illegible]

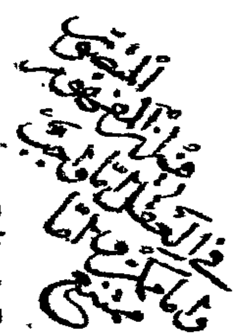
يجبور في الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب او هو مختار بعدها حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء
شرط الوجوب فالحق مع القائل بالاختيار فيخرج عن المتنازع فيه

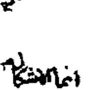
معناه ان التكليف انما يتعلق بالاداء فلا يتبعه القضاء واما تعلق به مجرد الامر لما بيناه من انه ناسخ واما توطينا اما على الاخير فعدم وجوب القضاء واضح
اذ المكلف اما قد اتى بالتوطين واما لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطيني هو الامتحان انما يتصور اذا جهل المامور
اراد التوطين وعدم ارادة نفس الفعل وبعد خروج الوقت وعلم المكلف بانتفاء المقصود كان هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف
القضاء واما على الاول فلعدم ملازمة ذلك لوجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القائلين بتبعية الاداء للقضاء الاستصحاب وهو
لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره فقد ان الشرط بالاتفاق فكيف يستصحب ومن جملة مداركهم ان الامر بالاداء
يفيد مطلوبين فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيتبع القضاء الاداء ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك
لا يتفاوت فيه الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد فلان النسبة بين وجوب القضاء عموم من وجه [illegible]
يجتمعان في تارك صلوة الظهر مع امكانها له ويفترقان في صلوة العيدين فان فيهما الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول
الوقت الى اخره فيجب القضاء لا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء
ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء وعدمه ملازمة القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء
فلا يلزم شيء من القولين فيما نحن فيه من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان مدرك تبعية القضاء للاداء الاستقراء لزم هنا على القول
بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على الدلالة على تبعية القضاء في الموقتات بعد العلم ان الاداء مركب من صورته ووجود الامر بالاداء
ومن عدمه كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه اذا كان كذلك لم يثمر فيما نحن فيه لانه لا يلزم على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب
القضاء اذ الاستقراء حكم مطرد على وجوب القضاء وجد الاداء ام لا كالناسي فان قلت ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر بالاداء لا غير
قلنا اذا كان كذلك قلنا ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر لكون التشخص واجبا للترابط لا غير فلا ينفع الاستقراء في محل
النزاع نعم لو كان يتمسك القائل بالتبعية بعدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام او الاخبار الثلاثة او ان الوقت كالحيل الذي ترتب
الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاولين من الثلاثة لم يتمسك بهما احد من العلماء في مسئلة تبعية القضاء للاداء فالقول بالتبعية من ذلك
القبيل مع ان القوم ذكروا تلك الثمرة مطلقة كما ذكروها اولا ولم يفرقوا بين ادلة التبعية فظاهر كلامهم باطلاقه ومن جملة الثمرات لزوم
الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط الوجوب في الواقع على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر وفيه ان لزوم الكفارة
اما لاجل كون الافطار محرما فالموضوع حاصل على القولين لانه لا يجوز ايضا بقول بوجوب الامساك بالتكليف الظاهري فاللازم الكفارة على القولين
واما لاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر في نهار رمضان فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظاهرها لزوم الكفارة على من افطر
الصوم المامور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري الذي يقول به مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كما ان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود
شرائط الوجوب لا مطلق الامر الواقعي وان لم يوجد شرائط الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض جهل على وجوب الكفارة على من
ترك الصيام الواقعي فان فقد الشرط الوجوبي لترتب الثمرة لكنه مجرد فرض ومن جملتها لزوم الحج على من استقر مانع عند العام الاول على
القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه وما مر يظهر منه هذا ايضا نعم تظهر الثمرة في النذر واخويه والقيا[illegible] رواما فيها عدا ذلك فيمكن ان يقال
بوجود ثمرة للاشاعرة وهي اندفاع لزوم عدم وجود التكليف على العاصين منهم فانهم بعدما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب لم يجوزوا امر الامر
مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم التكليف على العاصين مع انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا
ليس ثمرة بحيثنا هذا بل هو ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة ثم لا يطاق الذي مع ان كلامنا انما هو في صورة حصول الجهل
بفقد الشرط واما مع علمه كالامر فهم ايضا او اكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا والامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن لهم بانعم تجويز
الامر على العلم بانتفاء الارادة مع القول باضطرار العباد فيها حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز الامر عند علمها
بالفقدان بغير الارادة كما مر فنقول لا يكون ذلك ثمرة للبحث اذ الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة على النزاع
يمكن ان يقال بوجود الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت المقدر فالاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لانه حكى شرط الوجوب
اما موجود الثمرة بين القولين فيما اذا علم موجود على التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك فهم عالمون
بتعلق التكليف بمجرد دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة
ايضا بعد ظن التمكن يوجبون الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب ينتفي بعد مضي
من الزمان يمكن فيه من اداء الواجب في ظن ايضا بانتفاء شرط قبل ذلك فيجب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك القدر من الزمان
على فرض الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفاء شرط قبل التمكن ايضا فان تمام دليل على ان هذا الظن كالعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا
ان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العلم لان الشرط في الواقع اما موجود واما مفقود على التقديرين يجب الامر بالفرض
معلوم وان قلنا بعدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط فما نحن فيه مشكوك للشك في وجود الشرط فلا يعلم وجود التكليف
ففقد الشرط ولا الظاهري لاحتمال قيام الظن بفقد الشرط مقام العلم به فاصل البراءة عند الشك في التكليف يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام
لكن هذا ثمرة فرضية اذ الدليل الخارجي على احد الطرفين موجود كما يجيء ان شاء الله تعالى فان قلت يمكن الثمرة بما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلاء

فكن لو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى او في جواز التعليق من العلم وعدمه فالحق ان التوطيني الحقيقة جائز وما عداه غير جائز نتائج

التوطين اما من العقاب على ترك اصل الفعل المامور به واضافة ويكون هذا ثمرة بين القولين فلنا لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك نفس الفعل وان العقاب على ترك المعتقد يختلف باختلاف مراتب المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد معنا معين من العقاب الا ان يقال ان ترك التوطين على الفعل الذي هو ذكبائر او ترك كبيرة ليس بمعلوم انه كبيرة فلا يحتى القول بوجوب الثمرة بين القول بعد كون ترك التوطين كبيرة في الفسق والعدالة

المقدمة الثامنة الاصل في مسئلتنا مع الاشاعرة والمراد بالقاعدة الماخوذة من بناء العقلاء الذين يرجعون الى الامكان على الشيء المشكوك امكانه وامتناعه مع ان المفهوم المتصور عقلا اما ممكن او واجب او ممتنع فالامكان الخاص واما ممتنع فالممكن منه قسمان الواجب والممكن والمراد بالجواز ما عرض عنه معادل الامتناع والظن يلحق المشكوك به الاعم الاغلب الغالب في المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى الاعم المقابل للامتناع فيلحق ما عرض عنه بالغالب ويرد على الاخير بكون مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء في الغلبة بعيد فان هذا الاصل مما يعمل به الكل والظاهر ان ذلك ليس الا لبناء العقلاء اذا تمهدت تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان في جواز الامر الحقيقي المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانعين للزوم التكليف بما لا يطاق المنفي عقلا وشرعا كتابا وسنة وللزوم السفه على الحكيم في ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود شرط الوجوب بل لا يتصور كما مر وان كان في جواز التكليف التوطيني بان يكون اللفظ مستعملا في معنا الحقيقة وكان الداعي هو التوطين فالحق مع المجوزين لما مر من جوازه عقلا وعرفا وشرعا وعلى ذلك يمكن حمل كلام من قال ان التكليف الحالي ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ يحتج كل تكليف بالحال الحتم المتوقع في المفهوم والقول بان الخطاب الا وارادة خلاف ما وضع بان يحتج ارادة كلام خلاف الظاهر مع ان القرينة في المقام موجودة عند الحاجة وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز وان كان من القوطيني بمعنا ارادة التوطين من حلول اللفظ فالحق فيه الجواز الذاتي عقلا وعدم الجواز لغيره كما مر مفصلا واجماع ازوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان في التكليف الابتلائي بعض التكاليف الواقع ببعض الفعل المشتمل شرطه كالمرتد يعض بعد العصر الجاهل بان صح بالصوم الواقعي النام النهي فالحق فيه عدم الجواز لانه تكليف بما لا يطاق بل هي مامورة بالتوطين معاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقع وان كان النزاع في شرط كان كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطرار العبد فيها فيكون شرط الوجوب ومع ذلك جوزوا الامر مع العلم بانتفاء الشرط وقال المخاصمة انها اختيارية فهي من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة موجود ولكن لا يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود وهذه ليست شرطا للوجوب فالحق بينا ان الكبرى لو وجد التكليف عند عدم الارادة مسلم كما هو المتفق عليه بين الفريقين لكن الصغرى اي كونها شرطا للوجوب واضطراريتها للعبد ممنوع ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى ولكن كان النزاع في اثبات التعليق انحا ثبات الايجاب الجزئي بمعنا ان المانع يمنع جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات التعليق فيها بالجملة فالحق فيه الترديد بين الاحتمالات السابقة ويقول ما صححناه هو التوطيني الحقيقة وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع في التكليف التنجيزي واما اذا كان نزاعهم في التعليقي الذي هو احد الاحتمالات فان كان مراد المجوز تجويز الامر التعليقي الحقيقي بان يريد الامر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب لو وقع وكان غرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز للزوم السفه في ارادة الوقوع بعد العلم بعدم شرط الوجود كما مر في الحقيقي التنجيزي وان كان مراده اثبات التعليق التوطيني الحقيقي فالحق الجواز فيها مر وان كان اراده التعليق التوطيني المجازي فالحق عدم الجواز لغيره كما مر وان كان مراده الابتلائي السابع بان قال الامر لفاقد التمكن من صوم بعض النهار بالعقد مع جهل المامور بها المكلف صم اليوم ان كنت قادرا وكان غرضه من الامر التعلقي اذا ترك الصوم المامور به الواقعي فالحق فيه انه ان الامر مع الحالة المذكورة اما يريد مع ذلك من الامر العقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعي على الامر العلة الغائية من امره هو ان يعذبه على الترك الاختياري وكان هذا في نظره اذا امر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب وانتفاء التمكن فهو فاسد لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقدان شرط الوجوب سفه انه هو يعلم ان تركه ليس اختياريا او اما يريد ان يعاقبه على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو اوضح فسادا لان العقاب يصير ح جزافا لان المكلف ما ترك اختيارا ام اضطرارا وعلى التقديرين هو معاقب فالحاصل ان الترك مع فقد التمكن لازم عقلا والعقاب على الترك الاضطراري موجب لهم ولا يتخلف العقاب عن الامر التعليقي فيكون التعليق تنجيزا لا يكون الامر تنجيزيا الخطاب مع عدم التمكن تكليف بما لا يطاق فيكون فاسدا بعين ما مر في الابتلائي السابع التنجيزي وان كان مراد المجوز ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط الذي كونه شرطا للوجوب محل الخلاف فجائز فيه فالكلام فيه تمام ما مر في التنجيزي وان كان المراد اثبات الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلي فالتحقيق فيه ما مر في التنجيزي من هذا القسم ثم اعلم ان ترديدنا محل النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر بل لا اظهر ان النزاع في الابتلائي السابع التنجيزي كما يشهد به الاستدلال انه تكليف بما لا يطاق وكيفية النزاع فيه انه عند علم المامور بوجود الشرط او بعدمه لوجوده لا اشكال في صورة جهل المامور مع علم الامر بفقد الشرط في ان يقول في انه كما يمكن الامر بالواجب حين وجود الشرط لكون ذلك الواجب مجهولا حينئذ فهل يجوز الامر به ايضا في صورة عدم وجود الشرط مع جهل المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب ايضا واجبا من دون اشتراطه بالشرط الوجودي الذي كان شرطا في صورة الوجدان ام لا يجوز لا يخفى ان الاشاعرة يقولون بانه مامور عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا ايضا مع تسليم كونه شرطا حتى في صورة الجهل مع فرض الفقدان في الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ولزم خلاف الفرض وكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشيء مع كونه شرطا للوجوب يكون المامور عند فقد الشرط به مامورا به وان فساده واضح عند من له ادنى تامل لا يتفوه به جاهل فضلا عن فضلاء الاشاعرة بل هم يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط بامر مطلق غير مشروط بهذا الشرط ونحن نقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا ذلك فصار حاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا وفيما عداه الحق عدم الجواز مطلقا كما لا يخفى انتهى





امر

ثم ثمرة النزاع قد تفرض فيما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض من الزمان ما يتمكن من الوضوء فيه ففقده فهل يعيد التيمم ام لا ثانيها

بانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز كما في امر ابرهيم ع بذبح ولده اسمعيل ع فانه امر به ولم يحصل بعد عنه الا لمصيبة بل لفقد الشرط في الواقع اما كونه مامورا فلظواهر الايات والروايات اما انه لم يتركه اختيارا فلانه كان معصوما ولو كان تركه اختيارا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا من فقد الشرط ولان ذلك ينافي ظاهر بعد القول بالترك واما نفس الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عنه ان الحمل في قضية ابرهيم ع وجوه الاول كونه مامورا بنفس المقدمات بان اوحى الله تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولابنائه الفدية لانه لما ظن ع انه سيؤمر بنفس الذبح ايضا او الفدية من المقدمات المزبورة لغير المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى وكذا الاشفاق والفزع يجريان العادة بالامر بالذبح بعد الامر بمقدماته فكان يفزع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا بنائه قوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك لانا لو لم نقل بان الا مقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال ان فلانا يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فلا اقل من كونه مجازا مشارفة الثاني انه يحتمل ان يكون المامور به نفس الذبح وقد اتى ابرهيم ع به لكنه كلما قطع اللحم وعلى ما في بعض الاخبار ويؤيد كونه مامورا بنفس الذبح وقوله اني ارى في المنام اني اذبحك والاشفاق والفزع بحاله والفدية لعلها عن نفاق الروح ويوافقه ظاهر قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا بنائه الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب بالذبح لكن وكان الداعي هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين الرابع ان يكون كالثالث لكن التوطين اريد من اللفظ لفظ الامر مجازا والتكليف بالثالث حقيقيا والفرق بين هذا والاول ان في الاول كان المامور به او للمقدمات بالمخاطب بالخطاب فخرج عن الابتلاء والتوطين بعضه بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح بالتكليف الابتلائي الناسخ مع وجود المانع من الاتيان به لك المكلف به اما العدم الفداء لان السكين لم يقطع سبيل الامر او الامر بما تدل عليه بعض الاخبار او من جهة طريان المنع منه بقوله تعالى عند ارادة الذبح الاخير من قسيم المانع نسخا دون الاول فان عدم القدرة على فعل المامور به لا يجعله نسخا وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الامر فيه بالذبح امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون مؤيدا للمدعي المستدل فان قلت كيف سميت هذا التكليف بالابتلائي الناسخ مع انه اثاب بالمامور به وليس مغايرا لهم بل هذا التكليف ابتلائي وتوطيني حقيقي قلنا تسمية هذا التكليف ابتلائيا ناسخا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاثابة بعد وقوعه بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصول الثواب للمامور به من المكلف لا يقولون بوجوب العقاب على ترك الفعل دائما بل الاتيان بالمقدمات كابرهيم ع والمسلك في نهار رمضان فهو مثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب نفس الفعل المامور به لا العمل المعتقد كما نقول به فعدم وجود الفعل في حكاية ابرهيم ع الاتيان في كونه ابتلائيا ناسخا فانه لم يؤخذ في مفهومه ذلك كما مر في الواجب الموسع فتدبر جدا فان ذلك يستلزم عدم وجود احد الاقسام الاربعة بين التكاليف هو الابتلائي التوطيني المشوب الا ان يجامع ان في الابتلائي التوطيني المشوب حصل ترك الفعل المامور به ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات ولكن لم يوجد نفس الفعل مامورا به في الواقع بخلاف هنا فافهم السادس ان لا يكون في قضية ابرهيم ع امر وتكليف بوجه من الوجوه المحتملة بل كان نداء صرفا لبشارة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ولم يقل فما امرت بذبحك ويؤيده ان اسمعيل ع قال يا ابت افعل ما تؤمر ولم يقل افعل ما امرت وهو عمل ظن الامر بعد ظهور هذا المطلب عن كونه مامورا بالذبح من الخارج لا من امره تعالى كان يجزعنها ولما اتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاجل التهيؤ لمجيء الامر والامتثال ثم لما تبين انكشف الخلاف السابع انه يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو العلم الاول مع حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله في الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى ازهاق الروح وهكذا في وجود الامر ومجيء البداء الى آخر الاحتمالات المحتملة المذكورة اولا فتلك احد عشر احتمالا لا اذا ظهر ذلك **فاعلم** انه ورد ما يرد على الاية الشريفة انه لا وجود للامر في هذا المقام فلعله نداء صرف لبشارة مامور قول اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر لا ثنائه لانه لم يقل افعل ما امرت بل ظنا ناباه ، ويؤيده صرف فلم يبق بعد تسليمنا وجود الامر لكنه لعله تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا وقاطعا كما هو اول الاحتمالات ويشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة بعض النصوص الدالة على عدم وقوع الذبح اصلا ويعبر لا يصدق قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات فان قلت هذه الاية تعارض قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك حيث لم يقل بمقدمات الذبح قلنا تعارضا وتساقطا وسقط الاستدلال سلمنا وجود الامر و تعلقه بنفس الذبح لكن يمنع عدم الوقوع بل هو وقع وكلما قطع اللحم كما في بعض النصوص ولابنائه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وجود الامر وتعلقه بنفس الذبح وعدم وقوع الذبح لكن يقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقدا وان كان هذا خلاف الظاهر من الامر لكن وجود النص ارفع نحو هذا التكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط بعينها على ذلك المحل اذ الامر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه كما هو احد الاحتمالات في الابتلائي الناسخ اي الاحتمال الخامس تكليف بما لا يطاق ولو كان المكلف قادرا ولكن حصل المنع من الامر فذلك انه يكون تكليفا بما لا يطاق بدوا الا ان الامر بالشيء مع المنع عنه فيجوز بعد تغير الاحكام للصفات اما الابد من الامر بالذبح في الوقت الخاص والنهي عنه واجتماعهما لا ارتكاب السفه واجتماع النقيضين مضافا الا ان نفس المامور به هنا هو منتف من شرط الابتلائي الناسخ حسن المامور به هذا ويمكن ابطال الجواب الاول بانه لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختياريا لا ابرهيم ع كما هو ظاهر قوله تعالى اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر حيث ان الامر هو اه جعلناه بمعنى الجاد او الاستقبال الايتعلق الا بالمختار مع انه لو كان مجبورا في الذبح لم يكن ذلك فضلا ولا يليق بالاشتهار لاجل ذلك الفضل واذا ثبت ان الذبح كان اختياريا له لم يكن من فعل الله تعالى بان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو ظهور ما خفي في فعل الله تعالى التي هي اضطرارية للعباد كالموت والحياة فلا يمكن البداء بالنسبة الى الذبح فان قلنا البداء انما يجيء هو بالنسبة الى صدور الامر من ظن ع انه يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر من حيث عبر بصيغة المضارع المفيدة للاستقبال ثم لم يؤمر فصار بداء قلنا اولا انا لا نم ظنه بصدور الامر منه تعالى بعد ذلك الشك لا صحة منه تعالى للايات والاخبار واما قوله تعالى يا ابت

ابتلاء المكلف بالمامور به

فيه ان الجواب مختص بالوقوع

فيه ان اعلى الاية الشريفة

فيه ان الامر بالشيء مع النهي عنه قبيح

بالفعل

وفي وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو ... ايجد الشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب في لزوم الكفارة وعدمه على من افطر ثم انكشف فقد شرط الوجوب واشباه في وجوبها ... وعدمه على من منعه مانع ... [illegible]

افعل ما تؤمر فلا ينافي صدق الامر لان مقتضى الا ... نظام من حيث هو وان كان هو الاستقبال لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال بمعنا انه لا ينافي هذا الكلام صدور الامر منه تعالى لانه يقال ... حيث قال اسمعيل يا بني ... افعل كلما يا مر به ... فان ذلك يشمل الامر الذي عرض للعبد اسنيه حيث قال الرب ... وثانيا انا سلمنا ذلك لكن لا نم ان مثل ذلك الفعل الذي هو متوقع ... يكون الظاهر منه بعد الجعل بل المراد بفعل الله تعالى في تعريف المبدأ هو ... في مقابل القول وهو الظاهر منه فانه قلنا تا ... ظن انه يؤمر بالذبح الحاصل احيانا وانه لم يؤمر ولم يكن امر سواه ... الا من جهة عنها وعرضنا في مقابل الخصم ففي وجوب الامر ... فكان لفرح المثال ... فنير الامر صدر قطعا كما هو ظاهر ... وعدم ... مع ظهور كون الفداء عن الذبح المامور به والمقدمات المامور به الظاهر بانه ... فانا نا الفداء يعنى لعى ومع عدم الامر ... لا الظاهر ... الا ... حقيقة والحاصل انه ... وجود الامر ... ولو ظاهرا ولو قلنا بامكان الفداء بدون ... مع ... الصور ... مضافا الى ... استشهاد ... عن ... بذبح الله وظاهر ... ابرهيم ... بالفضل بسبب ... ان ظاهر ... الفضل ليس الا الانقياد للامر ويمكن ابطال الجواب الثاني بان ظاهر قوله ... رأى في المنام اني اذبحك مع ملاحظة قوله يا ابت افعل ما تؤمر ان الامر بنفس الذبح وللعالم ... بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاستدل ... بان صدق ... الرؤيا حقيقة في الحكم ... الاشبطاني وان ... ولم يات بالذبح ولا بمقدماته ... فيه فلا ... تصديق الرؤيا يكون المامور به المقدمات ... ثانيا انا لو سلمنا مضافا الى المعنى المذكور لزم الانقياد للظاهر ... والا فلا يصدق ذلك الكلام مجرد الاعتقاد والحكم بالصدق لقلنا ان المعتبر ... صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان بالفعل المقدور من المقدمات ... الفعل ... حقيقة فلا نا صدق ذلك الامر وذلك ... الاجمال وبشيء منه ... ببعضه ... فقط لعدم القدرة بان ... بعد قصد الانقياد ... لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المامور به ... في المنام نفس الذبح لا ... بعد الامكان وبما هو مقدور له فلا يستلزم تصديق الرؤيا حقيقة كون المامور به نفس المقدمات ... ثالثا انا سلمنا ... هذا الكلام حقيقة مع الاتيان بجميع المرئي لكن غايته ما في الباب حصول التعارض بين الايتين ... مع ... ونكاب ... نظرا ... ان تكاذب ... التصديق ... وافق ... في ابطال هذا الجواب الى ظواهر الاخبار والى ان ظاهر الفداء ... والجزع والاشتهار بذبيح الله واشتهار ابرهيم بسبب ذلك بالفضل ... الامر بالذبح ظاهر وهذا اقرب بالابتلاء والامتحان ويمكن ابطال الجواب الثالث بظواهر الاخبار الكثيرة وبان الامر ... لا يصدر من الحكيم واحتمال ... لمصلحة ... العقل الحسن القبح فلعل ... الامر واحتمال ان الذبح ... باسمعيل ... الذبح ... مستند هذا الاحتمال وهو وقوع الذبح وانه كلما قطع ... الاخبار المذكورة فان كان المراد ... قطع ... ابرهيم ... ذبح ... اسمعيل ... قطع ... والتئم ... ان تكرار القطع مع اتحاد الامر لا معنى له ... الامر ... لتكرار ولو كان المراد انه كلما ... قبل قطع الجزء الاخر ... المطلوب من ابرهيم ... فهو مفقود ... ذلك من ... امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ... مطلوب المستدل ... هذا الاحتمال وان كان المطلوب ... الاتيان بنفس القطع الذي هو ... مع قطع النظر عن الامر ... الان ... حصول ... جميع الحلقوم مثلا من دون انفصال ... والحاصل ... القطع ... الاحكام ... امر الامر العلم بانتفاء شرطه ... مطلوب الخصم وقد يجاب عن هذا الاستدلال بالترديد بان الحق في الجواب ... العقل ... الامر المذكور ... الرابع ... بانه نسخ قبل حضور وقت ... وهو جائز ويرد عليه ان ... النسخ قبل حضور وقت العمل وامر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ... مادة الاجتماع ... ابرهيم ان قلنا بان عدم صدق الذبح ... لامر ... مادة الافتراق ... الاباحة قبل حضور وقت العمل ... الامر ... ولم يحصل ... الكلف ... امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وليس نسخا اذا ظهر ذلك قلنا ان يكون ذلك من باب النسخ قبل حضور وقت العمل فاسد ... بان ذلك عين تسليم صحة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ... فليس هذا جوابا عن الخصم بل تسليم ... وثانيا بان ذلك مستلزم لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وان لم يكن من باب النسخ لان دليل عدم الجواز ... ارتكاب القبيح ... المقامين وكذا دليل الجواز ان قلنا ... في مادة الاجتماع لا مادة الافتراق **واحتجوا** ايضا بانه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل ينقطع التكليف وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب وحين الفعل ينقل الكلام الى كل جزء من الاجزاء فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان ... ينقطع التكليف ... ذلك الجزء ... التكليف ... بعد مضي زمان لو كان ... بالفعل لكان ... ومنشأ الوجه الشرائط فهو خارج عن محل النزاع اذ المراد بانه لا يعلم انه مكلف بالفعل ام لا ... لا يعلم انه كان مكلفا ولا ريب ... حصول العلم لاحد بانه ... باطل بالاجماع ولزوم بطلان عبادات كل الناس ... علم العلم بالتكليف يمكن الامتثال لعدم العلم بالامر فيما ... الامتثال والحال ان الامتثال ... الامر ... ذلك باطل بالضرورة لقيام الضرورة على صحة العبادات مضافا الى لزوم ارتكاب اللغو من الله تعالى في التكليف ... بان العبد لا يعلم ... عدم العلم ... يسقط التكليف بكون التكليف سفها ... ولا منع ... لو لم يجز لم يعلم احد اذ يمكن حصول العلم باخبار المخبر الصادق ... ان ... انه لا يعلم احد انه مكلف ... الملازمة ... الشرط ... مع ذلك الاقدام ... بوجود التكليف الظاهري موجود ... انه لا يعلم انه مكلف ... فبطلان التالي ... الاجماع ... ولا يلزم بطلان العبادات ... قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري ولا لغوية التكاليف **واحتجوا** ايضا بانه ... التالي باطل اجماعا فكذا المقدم ... الملازمة ... ترك المامور به لا يكون ... الامر ... شرطه ... وقلنا الارادة ... لم يكن مكلفا مع فقد الشرط ... الشرط ... الذي ... الارادة ... الملازمة ...

الكلام ...

فابطال الاجوبة ... الردي على الابن [illegible]

بطلان

في اثناء التطرق في علم الاستطاعة في مثل النذر والطهارة المعتبرة للنذر المؤكد وللنذر بصفة انحلال النذر

بطلان التالي ثم وان كان الشرط الوجوبي كالارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ثم لكن كلامنا في الشرط الوجودي لا الوجوبي والارادة شرط وجودي نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب لقلنا بعدم التكليف **واحتجوا** ايضا بانه كما يحصل المصلحة في المامور به كذا قد يحصل المصلحة في نفس الامر وفيما اذا انتفى الشرط لعل المصلحة في نفس الامر قلنا ذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به لكنه خارج عن محل النزاع **تذنيب** اعلم ان الامر اما مع العلم بانتفاء شرطه او مع الظن به او الشك فيه تجويزا او تخمينا مع العلم بانتفاء شرطه كامر الامر اما مع العلم بانتفاء شرطه مجتمعا او مع اعتقاد المامور بالشرط فقد ينشأ من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا مع عدم ما ذكرناه وقد ينشأ من احتمال حدوث الشرط بعد العلم بعدمه سابقا ومحل كلامهم في امر الامر مع العلم منه بانتفاء الشرط انما هو صورة الشك في بقاء الشرط الوجودي لا في الشك في الحدوث والاشعري لا يقول بوجوب التكليف بمجرد احتمال تحقق شرط الوجوب وعدمه كما هو كلامهم اذا علم المكلف بوجود الشرط الوجوبي وجب عليه الاقدام الى العمل واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام بلا خلاف فيهما عند الاشاعرة وغيرهم واذا لم يعلم شيئا منهما فان جوزنا امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط كما عليه الاشاعرة وجب الاقدام ايضا لان الشرط اما موجود في الواقع او غير موجود وعلى التقديرين الامر حاصل بالفرض فهو مكلف قطعا فيجب عليه الاقدام كالعالم بوجود الشرط وان لم نجوز ذلك فنقول ان جهل المامور ما ينشأ من الشك في بقاء الشرط الوجوبي العقلي كالشك في بقاء القدرة الى تمام العمل او الجعلي كمن حصل له مال استطاع به الى الحج فيشك في بقاء الاستطاعة الى زمان الاتيان بالحج او علم بقائها العروض علة ونحوه واما ينشأ من الشك في حدوث الشرط الوجوبي العقلي كما لو شك في حدوث القدرة على الطهارة المائية مع العلم بعدم القدرة سابقا او الجعلي كما لو شك في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها سابقا فتلك احتمالات يعتبر في كل منها اما هو ظان بتحقق الشرط او ظان بعدم تحققه او شاك فيه بالشك المتساوي الطرفين فهذه اثنا عشر احتمالا فان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء مظنونا فمقتضى الاصل البراءة عن وجوب الاقدام لكن الحق وجوب الاقدام لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لكونه موضوعيا اثباتيا على استصحاب البراءة لكونه حكميا وعدميا فيكون الاول مزيلا للثاني وللاجماع وبناء العقلاء على لزوم الاقدام وللزوم لغوية التكاليف اولاه لندرة العلم بوجود الشرط فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالوجود لم يلزم عند الشك فيه والظن بعدم الوجود بطريق اولى فيكون التكاليف لغوا وعبثا وللزوم دفع الضرر المظنون اذ يظن من وجود الشرط بوجود التكليف فان قلت ان الظن ببقاء الشرط ظن بوجود التكليف واستحقاق العقاب على الفرار بالنسبة الى الواقع واما في الظاهر فالضرر غير مظنون ويجبر العقاب بدوران التكاليف الظاهرية لا الواقعية وفي مرحلة التكليف الظاهري لا ظن حتى يظن بالضرر في الفرار فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه مادة الاجتماع ظاهرة ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس بالحكم الواقعي مع انا قاطعون بانه ليس حكما ظاهريا وكالاجتناب الواجب عن كل المشتبهات في الشبهة المحصورة فانه حكم ظاهري لا غير لانا نقطع بان في الواقع ليس الكل لازم الاجتناب فلعله في مقامنا الظن بالتكليف الواقعي غير لازم للتكليف الظاهري كالظن القياسي فمن اين يظن الضرر في مقام التكليف الظاهري قلنا نحن نظن الضرر في التكليف الظاهري ايضا لان عموم قوله تعالى اقم الصلوة مثلا شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع وفقده ولم تخرج صورة الفقد بدليل خارجي بعض صور الوجدان الواقعي كالدم الامتثال سواء علمنا بوجدان الشرط او ظننا بل او شككنا فيه او ظننا بعدمه لان الاطلاقات الشرعية بالنسبة الى تلك الحالات فنقول ح اذا ظن المكلف بوجدان الشرط فقد ظن بانه يجب تحت الخطاب ويكون معاقبا على تركه وان كان لا يعلم الوجدان بل يظنه لما عرفت من اطلاق الدليل بلزوم الاتيان عند الوجدان الواقعي من غير مدخلية العلم وظنه وشكه فيه وان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء موهوما او مشكوكا متساوي الطرفين وجب الاقدام ايضا وان جاء اصل البراءة ايضا وذلك للاستصحاب المتقدم الذي هو حجة تعبدا ولبناء العقلاء ولعدم دفع الضرر المحتمل والموهوم وان كان الشك في حدوث الشرط الجعلي بالصور الثلاثة فالحق فيه من حيث الاصل ما مر من اصالة البراءة واستصحاب عدم التكليف مع استصحاب عدم وجود الشرط ومن حيث الدليل الوارد فالحق عدم وجود الدليل الوارد وسلامة تلك الاصول عن المعارض فان قلت دليل لزوم دفع الضرر المظنون والمحتمل آت هنا بالتقرير المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط موجود هنا ومع الدليل هو الاستصحاب لا يظن الضرر في الظاهر فان قلت اطلاق الادلة بالتقرير المتقدم آت هنا وهو متقدم على الاستصحاب قلنا ليس كل اطلاق مقدما على الاستصحاب الا ترى انا لو علمنا بكرية الماء ثم شككنا في الكرية فاستصحاب الطهارة عند ملاقاة النجاسة يقتضي الطهارة لكن يعارض هذا الاستصحاب اطلاق الادلة الدالة على النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلك فهم يستعملون هذا الماء اعتمادا على الاستصحاب ويطرحون الاطلاق وما نحن فيه من ذلك الباب لما عرفت من ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا علم كون المشكوك فردا من افراد الاطلاق مثلا في باب التعبد بالاعم على القول بالاعم اذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الاطلاق واصل الاشتغال فيطرح الاخير في مقابل الاطلاق للقطع عند الاعمي بان الصلوة بلا سورة فرد من افراد الصلوة المطلقة فيشمله الاطلاق ويقدم على الاصل لا مزاحمته والاصل دليل فقاهتي وفيما نحن فيه الصلوة المطلقة الواردة في الامر قد يوجد شرط وجوبها وقد يفقد ولكن صورة الوجدان في الواقع داخلة تحت الاطلاق سواء علم به او ظن به او ظن بعدمه او شك فيه فهو مكلف في الواقع بالصلوة عند وجدان الشرط مطلقا لاطلاق الامر بالنسبة الى تلك الحالات اذا كان الشرط في الواقع موجودا وصورة فقدان الشرط في الواقع موجودا كصورة فقدان الشرط في الواقع خرجت عن تحت الاطلاق وعن كونها من افراده بالدليل الخارجي سواء كان عالما بعدم الوجدان او ظانا به او بالوجدان او شاكا فيه فلا تكليف له بالصلوة في الواقع اذا لم يكن الشرط في الواقع موجودا مع قطع النظر عن اعتقاده فنقول ح اذا ظن بالوجدان فان كان الظن مطابقا للواقع دخل تحت المطلق في الواقع والا خرج عن المطلق ولا يكون مكلفا بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق لما عرفت من خروج صورة الفقد بالاستثناء فاذا ظن المكلف بالوجدان ولا يعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمله الخطاب ويدخل في المطلق ويجب عليه الاقدام او غير مطابق للواقع حتى يخرج عن افراد المطلق ولا يكون المكلف مكلفا ولا يجب عليه الاقدام فهو لا يعلم انه من افراد المطلق ام لا فيشك في ان الاطلاق يشمله ام لا فكيف يمكن بمجرد الظن بالوجدان التمسك بالاطلاق والحال انا شاكون في كونه فردا من المطلق فلا يصح لنا ان نتمسك بالاطلاق ان يجعل ذلك من افراد المطلق بسبب الظن بالضرر الى آخره ولا يكون ذلك

في تبيين الفرق بين التكليف الظاهري والواقعي فمعلوم

في اجتماع الامر والنهي

في التعارض بين اطلاق واصل الاشتغال

فيه تزييف الدليل الاجتهادي والفقاهتي

باب النواهي

اصل في اجتماع الامر والنهي

لا ريب ان النهي حقيقة في الحرمة للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب بل الشرع عدم جواز اجتماعهما وقيل بالجواز وتنقيح البحث يرسم مطالب نتايج

بضم مقدمة خارجية هي حصول الظن بكونه فردا من المطلق فيظن بالضرر في الظاهر فيلزم الاقدام وتلك المقدمة في المقام الاول اي فيما كان الظن سبقا الشرط بعد القطع بوجوده سابقا كانت حاصلة ايضا وجود مستصحبا عدم الشرط هناك بخلاف هذا القسم اذ بعد وجود الدليل الشرعي على استصحاب عدم بقاء الشرط الذي هو حجة تعبدا يندفع الظن بالضرر عن مرحلة الظاهر ويظن بعدم الضرر في الظاهر فلا يطلب الاقدام هذا ولكن عملنا بالاصل في هذا القسم انما هو بعد الفحص لا قبله فلو علمت المرأة الحائض في ليلة رمضان بانها لو اتلفت الماء الموجود لم يمكنها الغسل في هذه الليلة لو طهرت عن الحيض والحال انها في اول الليلة شاكة في ارتفاع الحيض وبقائها الى الصبح بعد علمها بوجود الحيض سابقا فقطعا لم يجز لها الاتلاف للماء بمجرد وجود شكها اول الليلة واقتضاء الاصل عدم لزوم الصوم في الغسل لا بد لها من حفظ الماء الى الصبح حتى تستخبر عن بقاء الحيض وارتفاعها فلعلها في اخر الليل علمت بارتفاع الحيض فلا بد لها من حفظ الماء ولا استصحابا لان العمل بالاصول قبل الفحص غير جائز فثم ان زمان الوقت ولم يحصل العلم عمل على الاصل وان كان الشك في حدث والشرط العقلي باقيا التلف في الكلام فيه من حيث الاصل ان ما تقدم من الاصل في صورة الشك في حدوث الشرط الجعلي انه هنا لكن بناء العقلاء هنا على الامتثال ما لم يعلم لعدم التمكن لكن الحق اتحاد حكم ذلك مع سابقه واما كون بناء العقلاء على الاقدام هو عين الفحص عن وجود الشرط الذي قلنا بلزومه في سابقه

الفصل الثاني في النواهي

ضابطة اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على القولين الجواز وعدمه والمشهور هو الاخير وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدمات

المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع وهو من جهات

الجهة الاولى في ان متعلق الامر والنهي اما متحدان ذهنا وخارجا واما متعددان كذلك واما متحدان خارجا ومتعددان ذهنا اما الاول كان يقول صل ولا تصل او اكرم العالم ولا تكرمه فليس من محل النزاع سواء صرح الامر فيه بالجهة كان يقول اكرم العالم العلم ولا تكرمه لجهله ام سكت عن ذكر الجهة فانهم متفقون فيه على عدم جواز الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق ونسبة الجواز هنا اي مع وحدة الجهة الى بعض الاشاعرة لا ان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم يجوزونه في موضع يقول الطائفة المحقة بالتكليف فيه ايضا ولكنهم ينكرون كونه تكليفا بما لا يطاق مثلا الامامية والاشاعرة اتفقوا على التكليف بالصلاة لكن الاشاعرة لقولهم بمجبورية العباد في الافعال يقولون انه تكليف بما لا يطاق وهو جائز والامامية يقولون بان العبد فاعل مختار فلا تكليف بما لا يطاق فنزاعهم انما هو في الصغرى بعد الاتفاق على وجوب التكليف واما فيما اتفق الامامية والاشعري بكونه التكليف بالشيء لعله تكليفا بما لا يطاق كالتكليف بجمع الضدين والامر والنهي بواحد شخصي مع وحدة الجهة فاتفق الفريقان فيه على عدم الجواز فتنبه الثاني اعني ما تعدد فيه المتعلق ذهنا وخارجا بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعددا وتغايرا في الخارج ايضا كذلك فالجهة فيه على قسمين قسم يكون فيه المتعلق في الخارج متعدد لا محالة وقسم يكون غير متعدد في الخارج احيانا لا دائما اما القسم الاول فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان متحدين في الجنس وقسم يكون المتعلقان غير متحدين في الجنس اما الاجتماع فيه اتفاقا فهو خارج عن النزاع كقوله ادخل الدار ولا تقتل نبيا واما الاول فالحق فيه الجواز ايضا خلافا لبعض المعتزلة كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر لعل نظرهم الى ان الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية فلا يتصور حسن الجنس في ضمن فرد وقبحه في ضمن اخر فيه نظر لا يخفى بل الحق كونهما من مقتضيات الماهية الجنسية بل انما بالاعتبار في بعض المقامات وثانيا سلمنا ذلك لكنه يمكن تعارض الذاتيين ولا نم دوران الاحكام مدار الصفات الذاتية دائما فالحق جواز الاجتماع في تلك الصورة وخروجها عن محل النزاع كسابقتها واما القسم الثاني فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان متعددين في الخارج بمادتين ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه كالصلاة والغصب ومنه يكون المتعلقان متعددين في مادة ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا كالصلاة المطلقة مع الصلاة في الدار المغصوبة والاتفاق واقع منهم على عدم الفصل بين القسمين فمن جوز الاجتماع في احدهما جوز في الاخر ولكن محل النزاع في هذا الاصل يحتمل ان يكون هو القسم الاول فقط ويحتمل ان يكون كلا القسمين ويظهر ذلك فيما ياتي ان شاء الله تعالى فقد ظهر لك هنا ان النزاع فيما كان النسبة بين المتعلقين العموم من وجه او عموما مطلقا لكن العموم قد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وقد يطلق ويراد به الشمول كقولهم الكلية ان عمت فثابت وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقول الاصوليين الجمع المحلى باللام يفيد العموم اي الاستغراق فيقولون العام ويريدون به اللفظ الدال على الاستغراق والشمول لا نفس الشمول كما في اللغة وقد يطلق ويراد به الكلي المنطقي والمراد من الاخص والاعم محل النزاع هو الاخير لا الاول لانه كما هو ظاهر ولا الاوسط والا لزم التناقض في كلماتهم لانهم في التراجيح تعارض الاعم والاخص المطلقين كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا اتفقوا على تقديم الخاص في العامين من وجه في مادة الاجتماع بعضهم قدم الامر وبعضهم النهي وبعضهم الرجحان وعمل بالاصل وما بقي احد منهم فيها باجتماع الامر والنهي والعمل بهما في مادة الجمع ومادة الخصوص مع ان في مسئلتنا هذه جماعة قالوا باجتماع الامر والنهي وعمل بهما لو اريد العام في هذا البحث بحث التراجيح لزم التناقض بين اقوالهم هناك واختلافهم هاهنا فلا بد من حمل العموم هناك على الاستغراقي وهنا على المنطقي حذرا من لزوم التناقض ثم ان العامين من وجه الذين هما منطقيان قد يتحد اصلا كقوله صل ولا تغصب فيكون المتعلق في المكان المغصوب صل للكليين فهو صلوة وانه غصب قد يتحد موردا كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فالمصلي الناظر الى الاجنبية في الصلوة ورد للكليين لكن ليس فيه شيء يكون مصداقا لهما معا وكذا الحال في الاعم والاخص المطلقين كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ومحل النزاع هنا في الاجتماع المصداقي لا الموردي لانه جائز اتفاقا ثم في صورة الاتحاد المصداقي لا اذا انحصر فرد الكلي في مادة الاجتماع كالحبوس في الدار المغصوبة الذي يريد الصلوة ولا يمكنه الخروج منها لا يجوز اجتماع الامر والنهي ايضا اتفاقا بل محل النزاع ما لو امكنه الامتثال بالامر في غير مصداق النهي واما الثالث ان كان متعلق الجهتان فيه تعليليتين لم يجز فيه الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق فهو خارج عن محل النزاع وان كانتا تقييديتين جاز الاجتماع بالوفاق من الكل على الاعم ايكون جواز الاجتماع في الواحد الجنسي لانه يرجع التقييديتين الى المتباينين بيانه انه اذا قال اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا الفاسق مع كون الامر والنهي متحدين او قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بعد ما كان العالم والفاسق مفهوما وكان كلاهما في الموجود المعين ففي الحقيقة يكون متعلق الامر العالم

باب في جواز اجتماع الامر والنهي

فيه ان العموم يطلق ويراد به معان

فيه فائدة اصولية

الاول متعلق الامر والنهي ان اتحدا جنسا والمراد به اعم من النوع والصنف فجواز اجتماعهما وخلافه لبعض لاجل ضرورة مما او شخصا وجهته لم يجز اتفاقا ونقل الخلاف فيه من بعض لشبهة ان الجهة فان كانت الجهتان متشابهتين لم يجز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا او متباينتين فيتباينا من جهتين فهو محل النزاع او متعلق الامر اعم مطلقا فكذلك في احتمال ... لا الاستغراق الافرادي فيلزم التكليف بالمحال فلا يجوز بالوفاق ...

العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما في الخارج فالمتعلق في الذهن متعدد وان اتحد خارجا فتصور ههنا صورتان احدهما ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة الامر والنهي وكان المامور به اكرام ذات زيد من حيث هو والثانية ان يكون الوصف ملحوظا في كونه مامورا باكرامه ومنهيا عن اكرامه باعتبار كونه عالما وبهذا القيد متعلق للامر بالاكرام وباعتبار كونه فاسقا وبهذا القيد منهي عن اكرامه فمراد الامر يجب عليك اكرام زيد من جهة علمه بمعنى ان يكون الداعي لاكرامك اياه هو علمه لا ورعه وقرابته ولا نفسه وان يكون الداعي لعدم اكرامك اياه فسقه لا علمه فيكون متعلق الامر غير ما هو متعلق النهي بالاعتبار بخلاف التعليلي في الاخير اوله ان المكلف لا يمتثل بالامر اكرمه على وجه يكون الداعي لاكرامه علمه بل في الصورة الاولى فالداعي فيه للاكرام امر المولى وان كان العلم الباعث علي امره هو علمه ولكن لا يلزم على المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لان الامر امره بمجرد الصورة الاخيرة ففي الصورة الاولى هو مامور باكرام زيد على الاطلاق ومنهي عنه كليا فلا يمكنه الامتثال وفي الاخيرة مامور باكرام زيد لاجل علمه بان ينظر الى علمه ويكرمه لذلك وهو مامور بعدم اكرامه لاجل فسقه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي معا بخلاف الصورة الاولى فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الامر والنهي ذهنا وخارجا ولو كان احد الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية كان الجهة التعليلية جهة عموم والجهة التقييدية جهة خصوص فيلحق بالاعم والاخص المطلق ثم الامر في التقييد قد يكون مطلقا ... وقد يكون معلقا ومشروطا فالاول كما لو قال اكرم زيدا العالم ... عليك اكرامه لعلمه والثاني كما لو قال ان اكرمت زيدا فاكرمه لعلمه لا لفسقه فان لا تكرمه ... لا للعلم والفرق بينهما ان في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الامر عصيانا واحدا وان اكرم لا للعلم بل لموافقة عصى ايضا عصيانا واحدا لمخالفة الامر وان اكرم لفسقه عصى عصيانا بمخالفة الامر والنهي وفي الثاني لم يسقط الصورة الاولى من الثلاثة ويحصل المقام ان الشيئين اما متحدان جنسا او نوعا او صنفا او شخصا والمراد بالاتحاد الجنسي هنا وفي سائر المباحث الاصولية ما سوى الشخصي ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الامر والنهي وخلاف البعض لا عبرة به وفي صورة وحدة الشخص والجهة لا يجوز اتفاقا ونقل الخلاف من ... ففي صورة وحدة الشخص وتعدد الجهة اما ان يكون الجهتان متباينتين في الخارج لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا واما انه ينفك كل منهما عن الاخرى كالعامين من وجه فهو من محل النزاع واما ان يكون متعلق الامر اعم مطلقا دون متعلق النهي كان يكون متعلق الامر مطلقا من متعلق النهي فهو ايضا من محل النزاع على احتمال ويجيء تحقيقه واما ان يكون عكس ذلك فهو خارج عن محل النزاع كقوله لا تغصب وصل في الدار المغصوبة لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيكون الشخص منهيا عنه فلا يمكن الامر به لعدم امكان الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فيخرج عن النزاع بالوفاق

الجهة الثالثة

اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه

الاول ان يجمع المكلف باختياره بين المامور به والمنهي عنه كالصلاة في المكان المغصوب على القول بتعلق الاحكام بالطبائع فالامر يتعلق بطبيعة لا تنصب جميع افراده لاستلزام النهي عن الطبيعة استغراق الافراد فلم يتعلق الامر هنا ابتداء بشيء تعلق به النهي حتى يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما

الثاني ان يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما وهذا على قسمين احدهما ان يكون سبب الاجتماع المكلف كما لو دخل في المكان المغصوب اختيارا فهو مكلف بالخروج وبعده واذا ضاق عليه الوقت فهو مكلف به بالصلاة وبعدهما كما لو شرع في ستر الوقت في الاداء وكان عليه القضاء فاذا قلنا بفورية القضاء وبان الامر بالشيء امر بمقدماته وبان الامر يقتضي النهي عن ضده الخاص لم تنعقد صلاة الاداء ... ... الاختيار ... لا العقول ولا تبطل الاعمالكم ان قلنا بانصراف الاطلاق الى ... ومامورا بابطالها لفورية القضاء وكون ابطال الاداء مقدمة لها وكذا هو مامور بالقضاء لفوريته ومنهي عنه لاجل الامر بالاتمام ... ترك القضاء ... ان يكون سبب الاجتماع هو الامر كما لو كلف المحبوس في المكان المغصوب اضطرارا بالصلاة وترك الغصب فانه مامور بها بالامر التخييري ومنهي عنه بالنهي السابق بناء على تعلق الاحكام بالافراد كما هو المعروف ومن هنا يجمع ما مثلنا لاجتماع الامر والنهي في القسمين الاخيرين

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اول القسمين من الثاني خارج عن النزاع لابتنائه على مسئلة ان الامتناع بالاختيار ... الاختيار ... ولعنوان اخر وانما النزاع في القسم الاول الذي في الحقيقة من اجتماع الامر والنهي انما هو اجتماع المامور به والمنهي عنه وفي القسم الاخير فيما اذا كان الامر تخييريا كما مثلنا لا عينيا كالمحبوس اضطرارا فانه لا يجوز اتفاقا فالاجتماع حقيقة اما بين المامور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي في الاخير اما ان يكون سبب اجتماع المامور به فيكون الاجتماع مامورا به واما ان يكون سبب الاجتماع الامر فيكون الاجتماع امرا كما مر وعرفت خروج الاوسط وهو ما جمع المكلف فيه بين نفس الامر والنهي عن النزاع وان النزاع منحصر في المامور به والتضاد المامور به سبب الاجتماع والنهي هو القسم الاخير لكن الاشكال في ان نزاعهم هنا صغروي بالنسبة الى الخصمين بمعنى ان الكل متفقون على بطلان الامر وصحة المامور به ولكن المجوزين يقولون ان هذا اجتماع مامور به وكل اجتماع مامور به جائز اما الصغرى فلتعلق الاحكام بالطبائع اما الكبرى فبالوفاق والمنكرين انكروا الصغرى فقالوا ان هذا اجتماع امري وكل اجتماع امري لا يجوز فهذا لا يجوز اما الصغرى فلتعلق الاحكام بالافراد واما الكبرى فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين في اثبات الصغريين والكبريان على فرض الصغريين وفاقيان او كبروي بمعنى ان الكل متفقون على الصغرى ويقولون باجمعهم ان الاجتماع في العامين من وجه او الاعم والاخص المطلقين مامور به مثلا او امري ولكن نزاعهم في ان الاجتماع المامور به او الامري جائز ام لا فقيل بالجواز وقيل بعدمه او النزاع في الصغرى والكبرى معا فلم نزاع في تحقيق الصغرى وبعد تحقيقها في الكبرى وفيه احتمالات اخر الا ان الاول منها يشهد به استدلال الاكثر فان المجوز يقول بتعلق الاحكام بالطبائع وكون الاجتماع مامورا به والمانع يدعي ان متعلقها الافراد فيكون الاجتماع امريا فلا يجوز ولا يرد احد الخصمين قول الاخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن اتفاقهم على الكبرى والاحتمال الثاني يشهد به ظاهر كلماتهم في عنوانهم من انه مع وحدة الجنس يجوز ومع وحدة الشخص والجهة لا يجوز ومع وحدة الشخص وتعدد الجهة هل يجوز ام لا فان ظاهر ذلك لكلما كون نزاعهم في اجتماع الامر والنهي في مثل الصلاة في المكان المغصوب في الشخص الواحد مع تعلق الحكم بالطبيعة لا يجتمع الامر والنهي في مثل الصلاة في المكان المغصوب في الشخص الواحد لا اجتماع بينهما حقيقة ... اذا جعلنا متعلق الحكم الفرد فيكون الشخص الواحد محلا للامر والنهي لتعدد الجهة فيتنازع في الجواز وعدمه كما هو ظاهر تلك العنوانات هذا والانصاف ان ظهور الاستدلالات في كون النزاع صغرويا اشد من ظهور العنوانات

الثاني اذا جمع المكلف بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب فكلف بالخروج وعدمه فهو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ام لا وسيجيء
تحقيق الكلام هنا اذا جمع المكلف بين المأمور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان سبب الجمع هو الامر بحيث يتمكن المكلف من الامتثال بالخطابين لكن في كون النزاع صغرويا ام كبرويا
ام اعم وجوه الثالث الامر اما تعبدي او توصلي وعند المجتهد يتبين ان مستقلتين ومحل النزاع يعم الكل اذ الكلام في جهة حصول الامتثال لا سقوط الامر ويشهد به تمثيلهم بالخياطة وقول
المستدل انه يعد مطيعا وعاصيا فيجري في الامر والنهي الرابع الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة اما عيني او تخييري كما يجيء

ذكره كبرويا [illegible] الاول ولكنا الآن نتكلم في المقامين **الجهة الثالثة** الامر اما تعبدي صرف كالصلاة او توصلي صرف وهو ما كان المطلوب من الامر مجرد
حصول المأمور به في الخارج باي نحو اتفق فيحصل سقط الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد التقرب بالامتثال او توصلي ارتباطي وهو ما
كان له جهة توصلية وتعبدية يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كالطهارة المأمور بها للصلاة مقدمة ولكن لا يحصل المقدمية الا مع قصد الامتثال
او توصلي غير ارتباطي وهو ما كان له جهة توصلية وجهة تعبدية لكن ينفك جهة التوصل عن جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فله جهة توصل بحيث لو اعطاه غيره
الماء فعل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبد لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه الماء خوفا وانزجارا او تريد لا لاجل شيء اخر لا بد
العقلاء عدوان سقط الامر بهذا السقي [illegible] بخلاف ما لو فعل بقصد الامتثال **اذا عرفت** هذا فاعلم انه كما يحتمل كون نزاعهم في القسم الاول والثاني
ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون نزاعهم في تلك الاقسام الاربعة
امرا بان المأمور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر ام لا فالمجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع في ان الاتيان بالمأمور به في ضمن
الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال ام لا فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف و
التوصلي الغير الارتباطي لكن المجوز [illegible] **استدلوا** بانه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في المكان الفلاني ثم خاطه العبد في ذلك المكان
لعد في العرف مطيعا عاصيا لجهتي الامر والنهي ولذلك لا يؤمر بالخياطة مرة ثانية ورد بان الامر بالخياطة توصلي والمراد حصول الخياطة كيف اتفق **اذا ظهر**
ذلك قلنا انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال من المجوز بخروجه عن محل النزاع ويصح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني يصح الاستدلال ويفسد الجواب
لحكم العرف بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لا بد من ملاحظة مراد المستدل فان كان غرضه انه يعد في العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهره فالاستدلال صحيح وان كان
غرضه مجرد سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكن في محل النزاع الحق هو الاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فللاتفاق
على ان الامر بغسل الثوب للصلاة وعلى حرمة الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسله به فلو كان النزاع في الجميع في سقوط الامر لما صح نقلهم هنا مع حكم
المشهور بعدم جواز اجتماع الامر والنهي واما بطلان الاول فلوحدة المناط فان من ينكر الجواز انما يزعم ان الاجتماع امر [illegible] ومن يجوز يزعم انه مأمور وذلك لا يفرق
بين الاقسام الاربعة في جهة حصول الامتثال فلا بد للمجوز التجويز في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع
بل يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق مثل ذلك في سائر المباحث **قلنا** غرضنا انه لازم مذهب المجوز القول بتجويز الجميع وكذا المنكر وهذا كاف بعد
تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا بطل هذان الاحتمالان تعين الاحتمال الاخير **الجهة الرابعة** الامر قسمان ايجابي وندبي وكذا النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل من
ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل من الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما اذ في كل من الاربعة الاولية الامر والنهي
اما عينيان واما تخييريان او الامر عيني والنهي تخييري او العكس وعلى التقادير الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي عقلي فتلك ثمانية واربعون
اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثنا عشر منها وهي مضروب الامر والنهي التخييريين باقسامهما الاربعة من الايجابيين والندبيين والمختلفين في الثلثة
الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي التخييريين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج احد الاختين ويحرم عليك تزويج
الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما وهي الحاصلة من ضرب غير التخييريين من غير الالزاميين وهو العينيان والامر العيني والنهي التنزيهي وعكسه في غير الالزاميين
وهو ثلثة اجتماع الامر الندبي مع النهي التنزيهي والامر الوجوبي مع النهي التنزيهي والامر الندبي مع النهي التحريمي فيحصل تسعة ثم ضرب المجتمع في الامر النفسي والمقدمي
الشرعي والمقدمي العقلي فيصير سبعة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي الظاهر منهما الالزاميان وان كان غير الالزاميين
ايضا محل نزاع اخر في جواز اجتماع الامر والنهي فيها كالصلاة الواجبة في الحمام فقد اجتمع فيه الامر الوجوبي والنهي التنزيهي وللقوم فيه نزاع [illegible] لكنه ليس من محل النزاع هنا
فبقي من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي بقسميه في اقسام الالزاميين وهي الامر الوجوبي والنهي التحريمي واقسامهما العينيان والامر العيني
دون النهي وعكسه واطرح منها ثلثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسامه من النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان
ما يتصور فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين صورتان احديهما اتفاقي الجواز وهي ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم صوم الوصال فانه يرجع
الى التخيير بين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فهو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه لا يؤمر بخصوص الصلاة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا
بينها وبين سائر الافراد فحصل التخيير في الجانبين وقد مر ان جواز الاجتماع في التخييريين اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل او لا تصم صوم الوصال فان
ذلك لا يجوز اتفاقا لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلاة الواجبة وتركها والتخيير بين فعل الواجب وتركه باطل اتفاقا **والحاصل** ان النهي التخييري المفروض انكان احد
فردي التخيير فيه نفس المأمور به العيني لم يجز اتفاقا وان كان غيره جاز اتفاقا فالباقي بعد ستة داخلة في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي
والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وخرج ما عداها من هذا النزاع واما تلك الستة فما يكون محلا للنزاع انما هو من اقسامها
لا ان كل اقسامها وتلك الستة محل النزاع اذ قد يكون الالزاميان التخييريان العينيان خارجا عن الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلامنا
انما هو في دخول تلك الستة في محل نزاعنا من تلك الجهة التي نحن فيها فلا ينافي خروج بعض افرادها او امثلتها عن النزاع من جهة اخرى **فان قلت** من احد
الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخييري في محل النزاع وايضا ادخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا في
النفسي **قلنا** يكشف عن دخولها تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا تغصب وقولهم مع ذلك ان محط البحث في المثال انما هو في الكون الذي هو جزء الصلاة المأمور بها
المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لاجتمع فيه بالنسبة الى الكون الذي هو جزء الصلاة الذي هو الغصب بعينه الامر والنهي ولا ريب ان هذا اجتماع الامر المقدمي
التخييري مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك لكن المراد دخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخيير في نفس الامر الكلي الواجب الا كالوقت في صل [illegible]

في تحرير محل النزاع

في اقسام الامر

ولا تغصب

ثم الامر اما نفسي ومقدمي شرعي او عقلي فتلك ثمانية او ربعون لا يدخل في محل هذا النزاع لا استثنى منها فالجملة في مضروب الامر النفسي والمقدمي شرعيا وعقليا باقسام الاوامر

العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الحاصل لوصف ما لازم اي مقوم للماهية او للشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بمثل صل ولا تغصب في الاولين

اظهر ما عنك دخولها في النزاع لعموم العنوان بل الدليل ثم النزاع هنا في الدلالة اللفظية والمراد من الجواز نفي الامتناع الذاتي او نفيه لعطلي لا الاطلاق فان الاخير كما هو واضح

السادس قيل لا نمنع انه لا يجوز عقلا حصول العبادة في ضمن الفرد المحرم مع الاثم ولا نلزم المانع عقلا القائل مع الاثم ويدفع الاول امكان القول بفهم العرف التخصيص الا ان بلاه الحكم

والثالث ان ايما ان كان الامر ظنيا والنهي قطعيا او قطعا ظنيين يرجح الحكم جاز وقد تكون في جانب الامر او في النهي المطلق لا انه يرجع المتحرج باصل الشغل او باتفاق اتفق

ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو من التخيير من دخول التخيير العقلي اذ بعد القطع بدخول التخيير العقلي لا بد من صرف كلمات القوم في عنوانهم عن

ظواهرها التي هي الامر والنهي العينيين فبعد ما قطعنا بدخول التخيير في الجملة حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد

من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري ~~واذا جعلنا المراد من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري~~ دخل جميع اقسام التخيير لفرض ان المراد هو الاعم فتأمل **الجهة**

الخامسة الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للماهية الى فصل لها او مقوما للشخص والمراد بالمقوم ما لا يمكن تصور الشيء المقصود

بدونه والوصف مثلا الغسل قد يشترك بينا لتحقق الارتماسي حيث يصل لها او فعل في الغسل وكل من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل فيها وهو الترتيب

الارتماس فهذا الوصف الحاصل لو خلعا من النوعين لم يبق الا الجنس ولم يكن الواقع نوعا فلا يمتنع واحد النوعين بنوع الا بهو واحد الوصفين

على ذلك الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع مطلق الحيوان وهكذا سائر فصول الانواع ومقوم الشخص كالغسل الارتماسي فان هذا الخاص من الغسل

الارتماسي مقوما ما تركونه في المكان الخاص الا لم يكن غسلا في المكان الخاص لا يمكن تحقق هذا الفرد الخاص الابيض خصوصية هذا المكان لو ارتفع الخصوصية

المذكورة خرج الشخص عن الشخصية لم يبق الا النوع فالشخص الخاص من مقومات الشخص لا من مقومات النوع اذ يمكن تحققه في ضمن فرد آخر فكل ما هو مقوم

للنوع مقوم للشخص لا عكس والمراد بالوصف المفارق ما ينفك عن الموصوف فانه ربما لا ينفك عنه اصلا مع انه مفارق كالحركة الفلكية فانها البتة صفة

لها المعنى الذي ذكرنا بل المراد منها ما لا ليس بلازم ونفصيلا ما لم يكن قواما للموصوف كالتصب للصلوة فان تلك الافعال الا الاكوان الواقعة في المكان المغصوب

لا يختلف في انها برضا المالك وعدمه من عوارض تلك الافعال لا من مقوماتها فلو تبدل بعدم رضا المالك برضاه او العكس في اثناء الصلوة لم يتبدل ذات

الافعال عرفا فانها لو كانت ثلث الغسل ولا ترمس وصل ولا تغصب في شرب الحيوان ولا تشتري الابيض وفي الكلية التسبيه عموم من وجه لكن في الاولين بين

نفس متعلق الامر والنهي وفي الاخيرين متعلقيهما لا بين متعلقيهما ابتداء اذ هو في المثالين هو الشراء لكن متعلق متعلق الامر هو الحيوان ومتعلق متعلق

النهي الابيض بينهما عموم من وجه **ثم ان كون** الوصف المفارق محلا للنزاع فقد سبق كما يظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب في دخول الوصف اللازم

مطلقا في النزاع او دخول الوصف اللازم للشخص كالنهي عن الخياطة في المكان الثاني خروج الوصف اللازم للماهية لم ليس شيء منهما من محل النزاع بل هو مختص

بالمفارق وجوه ويجوز الاجتماع وحصول الاطاعة فيما لو تعلق النهي بالوصف اللازم كما لو قال للعبد اشتر لي حيوانا ولا تشتر لي ابيضا فاشترى حيوانا ابيضا

في غاية البعد في انظار العقلاء فلعل الاتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة الثانية**

قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة والوجوب قد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كما يقال يجوز بيع المعاطاة اي يصح ويترتب عليه الاثر وقد يطلق

ويراد به الصحة العقلية كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح العقلي فيقال

يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح سواء تساوى طرفاه ام ترجح احد طرفيه والمراد من الجواز في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث وان احتمل

كونه محلا للنزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع ههنا في الدلالة العقلية وجعل

هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم لا تنبني هذه المسئلة على الادلة المعارضة وكون استدلالاتهم كلها عقلية لا لفظية واما

الرابع فيشهد بدخوله في النزاع عبارة بعضهم حيث قال النزاع ممتنع توجه الامر والنهي الخ واما الخامس فهو وان لفظ الجواز المستعمل في المسائل العقلية وان كان

لها جهة لفظية كما ان الظاهر من لفظها حيث يقال يجوز انه لا يجوز لكن الاخيرين مشتركا في انه اذا قلنا بعدم الجواز باحد المعنيين لكان الاجتماع بين الامر والنهي

من الله تعالى ممتنعا لكن في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض **الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع هنا في الدلالة العقلية لا اللفظية نعم في مسئلة

النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع يقيني فلا يحتمل اختصاص النزاع هنا بالاعم والاخص المطلق

كما يشهد عليه تمثيلهم بصل ولا تغصب ونحوه وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق يقيني لا يحتمل اختصاص هذا النزاع فيها بالعامين

من وجه لكن الاشكال في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة العقلية في هذا النزاع ايضا كالعامين من وجه وعدمه وفي دخول العامين من وجه

مسئلة النهي في العبادة من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق وعدمه وفي اشكال ولعل الاثر يزيد على ثلثين سيجيء **المقدمة الثانية**

في بيان ثمرة النزاع وقيل ان لازم المجوز صحة العبادة الماتي بها في ضمن الفرد المحرم مع الاثم كالمغتسل ارتماسا في نهار رمضان بعد تعلق الشارع عنه مثلا عند

ولا ترمس في نهار رمضان اما الصحة فلما مر واما الاثم فللنهي ولا مانع من اجتماعهما بالفرض وان لازم المانع الفساد مع الاثم اما الفساد فلعدم الامر واما الاثم

فلوجود النهي واما في المعاملات فلا ثمرة ومنه نظر اذ لا ملازمة بين جواز الاجتماع وصحة العبادة اذ المجوز لا يلازم الوقوع فلعل من ذهب المجوز للاجتماع

عقلا ان الاجتماع غير واقع في الشرع وان كان جائزا لفهم العرف من قوله صل ولا تغصب تخصيص الامر بغير المكان المغصوب وان امكن عقلا عند العقل

الا ان يقال الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على عدم وجود الامر وان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا لا ملازمة

بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة لان القول المتفرع على هذا القول يعترفان الامر والنهي الواردين اما قطعيان بحيث يحصل القطع بطلب الماهية في ضمن

اي فرد حتى المغصوب مثلا ويحصل القطع بحرمة الغصب حتى في ضمن الصلوة واما ظنيان واما الامر قطعي والنهي ظني او بالعكس اما الصورة الاولى فغير معقول

على مذهب المانع نعم هي ممكنة على مذهب المجوز فالثمرة في مثل ذلك لفرض امكان التحقق والتعقل على مذهب المجوز دون المانع ولا تلازم ايضا بين الامكان

والوقوع والصحة كما مر الا ان يقال يبعد ما مر ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لا يبعد من طرح احد الشيئين اللذين لو لا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما

القطع باجتماعهما وكما يمكن طرح الامر كذا يمكن طرح النهي هذا على فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالنحو المذكور اي بتعلقهما على قول المانع والا

فلا يتصور تلك الصورة على هذا القول بل يجوز امتناعها واما في الصورة الثانية فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما فالعمل بهما ان قال بان الاجتماع اذا كان

السابع منهم من منع الجميع عقلاً او لفظاً ومنهم من منع لفظاً ومنهم من جوز الاجتماع عقلاً ولفظاً والاصل مع المجوز المطلق من حيث الامكان العقلي ومن حيث اللفظ لاصالة عدم التقييد والتخصيص لامن حيث العمل لان المانع ان طرح الامر فقد عمل بالشغل او النهي فقد عمل بالبراءة او هما فقد عمل بهما فتم لكن مع التعارض فالعمل على الاصل اللفظ فتدبر .

في اجتماع الامر والنهي

كان وانما على مذهب المانع فيحصل التعارض بحكم العقل بامتناع الاجتماع فلابد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر فتصح العبادة في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقول ان لازم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز اذا اتى بالواجب في ضمن الفرد المنهي عنه ظناً وعدم حصوله على مذهب المانع فتحصل الثمرة في الفسوق لعدالة واما في الصورة الغير فلازم المجوز الصحة مع الاثم عملاً بالامر والنهي معاً الا ان قال بان المجوز مستلزم للوقوع او كان نظره الى الجهة التي نحن فيها لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجة من فهم العرف التخصيص وغيره ولازم المانع الفساد مع الاثم لان لازمه طرح الامر لظنيته والاخذ بالنهي لقطعيته فتتم الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصورة واما في الصورة الثانية فلازم المجوز ايضاً الصحة والاثم في مادة الاجتماع عملاً بهما لعدم تعارضهما كما مر ولازم المانع حصول التعارض والرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات الخارجية كاطلاق المرجح الذي ذكر في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح وان لم يوجد فالمرجع الاصل والمرجح يمكن ان يكون في جانب الامر فالعبادة صحيحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فتفسد العبادة وهو اثم ففي تلك الصورة ايضاً لا يصح ما ذكره هذا القائل على اطلاقه اذ لا دليل على تقديم النهي في جميع صور الظنيين حتى يتم ما ذكره من الثمرة في تلك الصورة كليته الا ان يقول ان الدليل على تقديم النهي في الظنيين موجود مطلقاً وهو احد امور **الاول** اصالة الاشتغال لانه اذا اتى بالعبادة في ضمن الفرد المحرم يشك في الصحة وسقوط الامر فيقتضي استصحاب بقاء الامر بالصلاة مع قاعدة الاشتغال لزوم اعادتها وهو معنى الفساد وفيه ان مقتضى اصالة البراءة عدم الاثم في اتيان العبادة في ضمن الفرد المنهي عنه مع استصحاب بقاء عدالة المصلي اذا عرضنا عدالته قبل تلك الصلاة بالاصرار او بمرة واحدة والاصل بقاؤها ولازم هذين الاصلين عدم الاثم كما ان لازم الاصلين الاولين فساد الصلاة ولا تعارض بين هذين الاصلين والاصلين السابقين بالذات لامكان العمل بالجميع بان نحكم بالفساد وعدم الاثم فان لم يكن اجماع مركب قطعي في البين عملنا بالجميع وحكمنا بالفساد وعدم الاثم فلا يكون لازم المانع الفساد والاثم وان كان اجماع مركب في البين بان يكون كل من قال بعدم الاثم قال بالصحة وكل من قال بالفساد قال بالاثم حصل التعارض بين هذين الاصلين والاصلين السابقين بضميمة الاجماع المركب فيرجع الى المرجحات ولا ريب ان ضميمة اصالة البراءة الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب العدالة وضميمة اصالة الاشتغال الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب فيقدم اصالة البراءة لقوة ضميمتها على قاعدة الشغل وان كانت اصالة الشغل بالذات مع قطع النظر عن الضميمة اقوى من اصالة البراءة فيحصل التعارض وحيث قدمنا اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب نحكم بالصحة وعدم الفساد ولا يمكن قلب الاجماع المركب لقوة ضميمة الاجماع المركب القوية ضميمة الاستصحاب وهي اصالة البراءة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي فلا يتم ما ذكره القائل من الثمرة **الثاني** اتفاق المانعين على تقديم النهي على الامر **وفيه** انهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه انه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح وان فقد فالى الاصل فان كان مرادهم هنا العام من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا فيكون الحكم فيما نحن فيه ايضاً بمقتضى ما ذكروه الرجوع الى المرجح والمرجح قد يكون في جانب الامر فكيف يدعى الاتفاق على تقديم النهي وان كان مرادهم من العام هناك خصوص العام الاصولي لا المنطقي الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق يمكن لكن من اين يحصل القطع بان مرادهم ذلك بل يمكن كون مرادهم من العام هنا الاعم من القسمين ومع هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي فهذه الدعوى ممنوعة **الثالث** الاعتبار العقلي وهو ان في ارتكاب مادة الاجتماع على قول المانع اما منفعة محضة وهي حصول الامتثال مع عدم الاثم اذا كان المرتفع النهي واما مضرة محضة وهي فساد العبادة وحصول الاثم اذا كان المرتفع الامر واذا دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملاً فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع المضرة **وفيه** اولاً منع كون بناء العقلاء مطلقاً على ذلك بل هم قد يقدمون دفع المضرة كما لو علم شخص بانه لو سلك الطريق الفلاني اما ينتفع بوصول بناء اليه مع عدم ترتب ضرر عليه اصلاً واما يتضرر بضرر عظيم كالقتل من دون نفع اصلاً فيقدم دفع المضرة على جلب المنفعة وقد يقدمون جلب المنفعة كما لو علم في المثال المفروض بانه اما ينتفع بنفع عظيم بان يصل اليه الاف من الدنانير من غير ضرر اصلاً واما يتضرر بضرر يسير كاستماع شتم ونحوه فيقدمون جلب المنفعة اذ لم يكن ذلك ممن ينكسر شانه بذلك الشتم كثيراً او قد يتساوى عندهم الامران كما لو كان في المثال المفروض يصل اليه دينار او يسمع شتماً وكان ممن ينكسر شانه بالشتم قليلاً وثانياً سلمنا تقديم العقلاء مطلقاً دفع المضرة لكنا نسلمه في امور المعاش لا المعاد فقد تقدم لا يعتمد وعلى احتمال الضرر الدنيوي مع عدم وجود نفع في الارتكاب اصلاً فكيف فيما احتمل فيه وجود نفع الاخرى وفيما دار الامر بين الوجوب والحرمة فكل من الفعل والترك يحتمل الضرر لدوران الامر بين المحذورين فلا نقطع بترك ارتكاب مادة الاجتماع على دفع الضرر فلعله فيما نحن فيه من جزئيات مسئلة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة الا ان يقال ان التحريم يعني ان وجد الوجوب كان فهو تخييري اذ للمكلف اتيان الواجب في ضمن غير هذا الفرد كما هو المفروض فترك ارتكاب مادة الاجتماع يحتمل النفع فقط وفيه انه على هذا التقدير ايضاً ليس من جزئيات مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة لانها انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث لو ترك الارتكاب كان سالماً عن ضرر ولكن يكون فاقداً المنفعة المحتملة قطعاً وههنا وان كان الامر تخييرياً لكن ترك الاتيان بالمامور به في مادة الاجتماع لم يكن فاقداً للمنفعة راساً اذ يمكنه الامتثال بالواجب في ضمن فرد اخر **والحاصل** ان الامر ان كان عينياً وما نحن فيه من جزئيات مسئلة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة اما على العينية فلدوران الامر بين المحذورين واما على التخييرية فلعدم فقد النفع على فرض الترك الا انه وان كان الامر كذلك لكنه بعيد عما كان العقل والعقلاء يحكمون بلزوم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل وان قطعنا بفقد النفع اذا دفعنا الضرر فحكمهم بلزوم دفع الضرر مع بقاء النفع وامكانه من جهة اخرى كما فيما نحن فيه بطريق اولى فلزم تقديم النهي وان لم يكن من باب مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة **الرابع** ان الشارع في اغلب موارد دوران الامر بين الحرمة وغيرها قدم الحرمة فيلحق المشكوك على الغالب لانه ترجيح ان المراة اذا شكت في ارتفاع حيضها استظهرت بترك الصلوة مع دوران الامر بين الوجوب والحرمة في اشتباه الحصر بين المحصور والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال الكل واحد من الحرمة وعدمها وان في الاناءين المشتبهين يقدم جانب الحرمة

في تقديم دفع الضرر على جلب النفع

[illegible]

في اجتماع الامر والنهي

في تحقيق ... عن ...

في ان متعلق الاوامر والنواهي هل الطبائع او الافراد

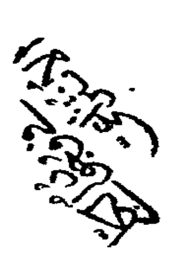
تاعرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا في اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه في الاقسام مع كون النهي عنه متعلقا بالوصف المفارق كقوله صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا ام توصليا ام مركبا بقسميه لما مر من الاصلين عقلا ولفظا ولانه لولم يجز لم يقع نظيره لان المناط واحد وقد وقع في الشرع كثيرا منها مكروه العبادة كالصلوة في الحمام ولو قيل ان المراد نتائج

وفيه انه تحقق الغلبة المفيدة للظن بما غالب البنا انا ان الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره فان الاصل في اوقات الاستظهار الواجب بحكم بحرمة الصلوة وفي الشبهة المحصورة بالاجتناب لاصل الحرمة وربما انه في بعض الشك مثل سؤال عدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل **وقد يجاب** عنه بعد تسليم ابطال الحكم مع المستقرء فيه ذا الموارد المستقرء فيها التي قدم الحرمة فيها على غيرها انما هو من دليل خارج بمعنى انه علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هي حرمة وفيه ان الغرض من الاستقراء الظن بالحوق المسبب عن الغلبة ولا دخل للعلم بحكم الغالب من الدليل الخارج بالاستقراء ولا يضر به فان كل استقراء كذا كان المشكوك يلحق بالغالب لاجل علم حكم الغالب من الخارج فلو علم حال المشكوك ايضا من الخارج لم يكن ذلك استقراء ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى للاستقراء ايضا **فان قلت** ان مراد المجيب انه لو علم ان الشارع قدم الحرمة في الموارد الغالبة لانها حرمة لا لاجل امر خارجي لصح الحاق بالاستقراء وان كان حكم تلك الموارد معلوما من نص او ظن او غيرهما اما لو لم نعلم تلك الحيثية او لا علم عدمها فلا معنى لحاق المشكوك بالغالب للاستقراء لاختلاف المستقر فيه والمستقرء فيه **قلنا** لو كان الامر كذلك لكان تقديم النهي لتنقيح المناط لا للاستقراء والمفروض ان الدليل هو الاستقراء **الخامس** ان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر اذ النهي للاستغراق والامر للطبيعة فيطرح الامر ويوجه بالنهي فيفسد العبادة مع الاثم وتوهم ان الامر وان كان من حيث المطلوب للطبيعة لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق لدلالة التزامية عقلا انه اي فرد من الطبيعة اتى به فقد اجزاه فلا فرق بينهما في افادة الاستغراق مدفوع بان افادة النهي للاستغراق بالوضع مطابقة وافادة الامر اياه التزام وافادة النهي له لفظية وافادة الامر اياه افادة حكمية فلا ينافي في ذلك اظهرية دلالة النهي **والقول** ان هذا انما يتم في العبادات لا المعاملات للقطع بسقوط الامر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيجتمع مع الاثم يحذر بان القائل بانه على قول المانع يفسد العبادة ويحصل الاثم لا لاجل تقديم النهي بل لعل مراده من الصحة موافقة الامر لا سقوط والصحة بهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة فانها لم تقع في العبادة والمعاملة وان حصل الصحة بمعنى ترتب الاثر فيتم ما ذكره من الثمرة اعني عدم حصول الصحة مع حصول الاثم في الظنيين على القول بالمنع لتمامية الدليل الاخير هم هذا الدليل يجري فيما كان الدليلان لفظيين حتى يلاحظ قوة دلالة النهي في فهم العرف تقديمه على الامر واما في اللبيين كالاستقراء فلا يتم فيه العرف ووقوة دلالة النهي هذا كله في بيان الثمرة على القول بالجواز عقلا وعدمه كذلك واما بين القول بالجواز عقلا لا لفظا بان يمنع فهم العرف التخصيص **فيما** بان الامر ان كان قطعيا اشترك ذلك الشخص مع المجوزين عقلا بالطريق الذي مر من الصحة وحصول الاثم سواء كان النهي ايضا قطعيا ام ظنيا لان هذا الشخص يجوز الاجتماع عقلا لكنه يقول بفهم من الاجتماع عرفا ان المراد من الامر اتيان المهية في ضمن غير الفرد المنهي عنه فيفهم العرف التخصيص اذا فرض كون الامر قطعيا لا في ضمن الفرد المنهي عنه فلا يمكن التخصيص وبطرح فهم العرف ويحكم بالاجتماع وبالصحة مع الاثم عملا بالدليلين ويخالف هذين القسمين المانعين لانه لا يتوجه على مذهبهم القطعيان وفي قطعي الامر وظني النهي لا اثم على مذهبهم بخلاف هذا القائل واذا كان الامر ظنيا اشترك مع المانعين عقلا سواء كان النهي قطعيا ام ظنيا لانه يقول ان العرف يفهم تخصيص الامر وانه يجاز عقلا الاجتماع ولا مانع من التخصيص فيطرح الامر الظني للعرف فيلزم الفساد والاثم فيكون موافقا للمانعين عقلا ومخالفا للمجوزين حيث يحكمون بالصحة والاثم

المقدمة الثالثة في ان متعلق الاوامر والنواهي هل هي الطبائع او الافراد وفيه مقامات **الاول** في بيان ما وضع له لفظ الامر من التعلق بالطبيعة او الفرد فاعلم انه لا خلاف في انه لو قال ايقظ هذا الفرد المخصوص او الافراد المخصوصة من الصلوة كان حقيقة وكان جائزا اتفاقا وان لم يجد مثاله في الشريعة واما لو اطلق المادة ولم يقيدها بفرد خاص كقوله صل وصم او اقم الصلوة او يجب عليك الصلوة فالحق ان الوضع اللغوي للفظ هو طلب المهية من حيث هي وعن خلية للفرد للتبادر ومع فانكار الغير تصيبه اصالة عدم النقل ولا اتفاقا الكل عليه فيه ولانه لو كان موضوعا للفرد فالدال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصلوة اما هو المادة اعني متعلق الطلب هو الصلوة واما الهيئة وهي قولنا يجب واما المركب منهما والكل باطل اما الاول فلانه مستلزم للنقل او تعدد وضع المادة للاتفاق على ان المادة اي المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط شيء نقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد بالوضع لزم اما النقل ولما ان الواضع لم يضع المادة المطلقة ولا المهية بل المادة بوصف علم وجوده في ضمن الامر في ضمن وضعها للفرد وكلا الامرين خلاف الاصل واما الثاني فلان دلالة يجب على الفرد اما بطريق كونه قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم اما للتجوز او للتقييد وكلاهما خلاف الاصل ويجعل الاستلزام ان كون يجب قرينة على ذلك اما بسبب وضع الواضع وحكمه بان الصلوة الموضوعة للمهية مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه فهو مجاز واما ان يجب قرينة على ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا ويكون المادة مستعملة في معناها الحقيقي اي المهية فهو تقييد للمهية واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معنا الطلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم للتجريد فيما لو قال الامر عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وهو ايضا خلاف الاصل واما الثالث فلان معنى وضع المركب لطلب فرد الصلوة اما من باب وضع المركب لذلك بان يكون الاجزاء من باب زيد قائم وكوضع تابط شرا الشخص علما فهو باطل اتفاقا اذ يفهم عرفا من اجزاء هذا المركب المعنى عند الامتحان وليس كزيد قائم وما ان كل جزء من اللفظ دال على جزء من المعنى المركب طلب يجب والصلوة فنقول ان الدال على الفرد اي جزء منه هل هو لفظ الصلوة او يجب فيرد عليه ما ورد في الشق الاول والثاني من المجازية والتقييد والتجريد والاشتراك والنقل مضافا الى ان اللفظ يجب او لفظ الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى قطعا والاصل عدم طرو وضع اخر شخصي على الهيئة ولانه لو كان المطلوب من الامر الفرد وضعا فاما ان يكون الموضوع له كل الافراد او بعض الافراد وعلى الاول يلزم التكرار لو صرح بوجوب كل فرد او النقض لو صرح بوجوب بعضها وهكذا يلزم لو كان الموضوع له بعض الافراد ولو كان موضوعا للطبيعة فلا نقض ولا تكرار وهما خلاف الاصل **وفيه** انه يمكن ان يقال الموضوع له مطلق الفرد فلا نقض ولا تكرار ولانه لو كان الفرد موضوعا له لكان اما فردا معينا عند الامر والمامور به بطا اتفاقا واما معينا عند الامر فقط فهو باطل اتفاقا او اما معينا عند الامر فيلزم الاغراء بالجهل واما فردا ما فهو ينافي القول بتعلق الاحكام بالافراد لا الطبايع واما كل الافراد استغراقا فهو ان الاتفاق وتكليف بما لا يطاق او بدلا وتخييرا فنقول انه لا ريب ان المتبادر من الامر الوجوبي العيني التبادر الوضعي ولو كان المعنا

بالكراهة فيها ليس المرجوحية الحقيقية بل كونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهي على هذا المعنى خلاف الظاهر سلمنا لكن اريد ان هذا الفرد اقل ثوابا من الغير وظاهر من المماثل
وغيره فيلزم عدم الانعكاس مضافا الى ان ارادة قلة الثواب امر يفتقر لنهي بناء على حمله على الاخبار نتائج

الظهر لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة لا بشرط ثم على المختار من كون الامر موضوعا للطلب المهيئة فالدال على الطلب هو الهيئة وعلى
الطبيعة هو المادة فهو نظير مطلوبها اي مفاد الان ومدلولان كما في قولنا يجب الصلوة وانما الصلوة فذلك للتبادر وللاتفاق من القائلين بان الموضوع
للا الطبيعة على ذلك ولان الدال على الطبيعة ان كان هو المادة فهو المطلوب وان كان غيرها فهو اما الهيئة او المركب فيهما ان الهيئة اذا دلت على الطبيعة فالمادة
لو لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شيء فهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذرية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان يكون المادة مستعملة في
ايضا لزم اللغوية في نظر الدلالة لزمه خلاف الوفاق واما ان يراد من المادة جزء الطبيعة **فنقول** لك النهي ثم افرد الطبيعة المرادة من الهيئة فهو باطل اتفاقا
من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا المركب ان كان جزء الفرد فعليك بالبيان واما الثاني فباطل ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب
تابطشرا فباطل اتفاقا وان كان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة اي جزء فان كان المادة فهو المطلوب وان كان الهيئة ففيه
ما مر **المقام الثاني** في ان حكم العقل يقتضي تعلق الحكم بالطبيعة ام بالافراد مع قطع النظر عن وضع ذلك اللفظ وتحقيق ذلك يقتضي رسم مقدمتين
الاولى في ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ام لا فاعلم ان مفهوما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلي منطقي ومصاديق ذلك معروضات كليات
طبيعية والمركب منهما كلي عقلي بمعنى ان الطبيعي مقيدا بوصف عدم امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لا
المركب من العارض والمعروض عقلي فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة عدم امتناع صدقه على كثيرين كلي منطقي ومن حيث هو طبيعي ملاحظة كونه موصوفا بهذا
الوصف معروضا له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلي وكلامنا الان في وجود الكلي الطبيعي وهو ما يتقامن سماء الاجناس كالانسان والحيوان والرجل
ونحوها فالمحقق على انه يمكن الوجود خارجا كما انه موجود ذهنا وقيل بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده قال بوجوده فعلا وكل من قال بعدم
وجوده حكم بامتناعه انه لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم الوجود والامتناع لكن لا مفصل في المقام وح فالاصل من حيث الامكان
مع القول بعدم الوجود فمقتضى العمل بالاصلين لتغاير محلهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم
الامكان والوجود وتلازم عدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادي فالحق
في الخارج لوجوه الاول البداهة والوجدان بانه اذا رأيت شيئين ابيضين فلا ريب انك تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في
هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه والبياض بهذين اللحاظين ليس كليا طبيعيا وقد يلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه
في هذا المحل لا بما لاحظ كونه فيه او في غيره وتستشعر بذلك ان البياض معرى عن القيد فالبياض بهذا اللحاظ ليس الا مخصوصا بالمحل الخاص الموجود في
المحل الخاص لا بوصف كونه فيه كلي طبيعي هو موجود في الشيئين قد يشترك بينهما لكن ذلك البياض لا بشرط لما كان محله في الخارج متعددا
تعدد بتعدده وفي الذهن لما كان محله واحدا صار متحدا وهذا مراد من توهم ان الوحدة النوعية لا ينافي التعدد الا شكنوا ولا وضعا فان المراد به ليس الاتحاد الحقيقي
فان المتحد الحقيقي والشيء من حيث انه متحد لا يمكن تعدده بل التسمية بالواحد مسامحة والمراد اتحاده باتحاد محله **والحاصل** انا نشاهد ان افراد النوع الواحد
لها ميزات يتميز بها بعضها عن بعض وان لها جامعا وقدرا مشتركا موجودا في الكل والمنكر مكابر لوجدانه الثاني انه لو لم يكن موجودا لما صح حمل الكلي على افراده
مع انه صحيح اتفاقا والملازمة ان الموضوع والمحمول اما متحدان ذهنا ومتعددان خارجا فهو محال واما متعددان ذهنا وخارجا بمعنى تغايرهما في الذهن والخارج
وعدم وجود الانسان والفرس فالبحث نحمل احدهما على الاخر اتفاقا واما متحدان ذهنا وخارجا فهو قسمان **قسم** يكون الحمل فيه حمل الشيء على نفسه ويكون ظاهرا
للبديهي خاليا عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقا لانه مستهجن **وقسم** لا يكون كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد فان كلا من
المحمول والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن انما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع لك حقيقة الى القسم الاول واما متعددان ذهنا و
في الخارج كزيد مفهوم الانسان فيما نحن فيه شيئان احدهما اعم من الاخر وفي الخارج على المختار من وجود الكلي الطبيعي شيئا متحدا في الوجود موجود بوجود
واحد احدهما اعم من الاخر فحمل عليه والحمل صحيح اتفاقا ولو لم يكن الكلي الطبيعي موجودا لزم بطلان هذا الحمل لكون المحمول معدوما فيه والموضوع لتغاير
الوجود والمعدوم فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقا **فان قلت** المسلم من بطلان حمل المغاير على المغاير انما هو حمل احد الموجودين المتغايرين
على الاخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجودا والمحمول معدوما فيصح الحمل وان كانا متغايرين لكفاية الوجود الذهني **قلنا** لو صح حمل المغاير
كذلك على الاخر لصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدوم خارجا موجود ذهنا مع بطلان ذلك اتفاقا والحاصل ان المراد بالانسان في زيد
انسان اما الفرد المعين الذي هو زيد بان كان الانسان مستعملا في خصوص زيد مجازا ليكون المعنى زيد زيد فهو حمل الشيء على نفسه وقد مر واما الفرد
الذي هو غير زيد كعمرو فكيف يحمل على زيد مع المغايرة المبطلة للحمل اتفاقا واما فرد ما من الانسان او الطبيعة لا بشرط فهو مسلم ولا نعني من الوجود الخارجي
سواه من حمل المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينهما اشتراك في شيء في الخارج كما ان لكل من الافراد خصوصيات او لا
فان قلت بالثاني فقد انكرت البديهي وخالفت الاتفاق وان قلت بالاول **فنقول** ان ما به الاشتراك اما موجود في الخارج ام لا فان
قلت بالثاني فقد نفيت الاشتراك اذ حيث لا شيء يحصل به الاشتراك فلا اشتراك وان قلت بالاول فالمطلوب ثابت **ولو قيل** ان الاشتراك بين
تلك الافراد انما هو في الذهن وفي شيء جعلي اعتباري لا حقيقي وخارجي **قلنا** فلم اعتبر الذهن اشتراك افراد الانسان في الانسانية دون الحجرية ولم
يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانية وذلك كاشف عن ان هناك شيئا منشأ للاعتبار اعتباره المعتبر فتأمل **الرابع** انه لا ريب في وجود الكلي الانتزاعي من
افراد الانواع حتى على مذهب منكر وجود الكلي الطبيعي **فنقول** لا ريب في ان الانتزاع من الشخص يحتاج الى فاعل والى منتزع والى منتزع منه
والى محل الانتزاع واما الفاعل فهو الشخص المتصور واما المنتزع فهو الصورة الخالية المنتزعة واما المنتزع منه فلا بد ان يكون هو الافراد ولا ريب ان



خصوصيات

فلا مزيد على حقيقة هذا البيان اللغة فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه امر بالمجازات موجب بعد هو المكره المضطر واما ان النهى مستعمل فى طلب الترك لكن الداعى الطلب الترك ملاك الترك فلا ريب. متيح

خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية لست قابلة للانتزاع لعدم الكلية منها فلا بد انها على اصل الكلية من وجود شئ كلى قد اشترك بين الافراد المتعين بذلك او بعدها النوع منها فراد النوع الامر **فنقول** ان المنتزع منه اما موجود فى الخارج فهو المط واما غير موجود فهو مستلزم لرفع الانتزاع وجود المنتزع اذ المنتزع لا يكون الا من منتزع منه معا فالانتزاع والمنتزع منه قطعى الوجود منقطع بوجود المنتزع منه **الخامس** ان المولى اذا امر عبده بالصلوة او الصوم او باتيان رجل يتبادر تعلقه من ارادة الطبيعة كما هو مقتضى وضع اللفظ ويعتقد بقيام ان هذا اللفظ المتبادر من ارادة المولى وانما يأتى بالفرد باعتقاد اتيانه بالمهية اللابشرط فى ضمنه لا باعتقاد ان هذا بدل عن الطبيعة وانها لا يمكن ايجادها فى الخارج فاعتقاد اهل العقول وجود الكلى الطبيعى فى ضمن الافراد وانهم يأتون بالفرد باعتقاد الامتثال بالكلى وذلك مما جرى عليه بناء العقلاء سلفا وخلفا فى الاعصار والامصار من البعيد بل المقطوع فساد خطاء كل اهل العقول ولو سلمنا عدم حصول القطع بوجوه من اتفاق اهل العقول قلنا ان هذا كاف فى اثبات ما نحن بصدده من جواز تعلق الاحكام بالطبايع فانه يكفى كون اعتقاد العقلاء والعرف ذلك ان كان خطاء بمقتضى الدقة الفلسفية فان الاحكام وردت على تفاهم العرف لا على الدقايق الفلسفية **السادس** انه لا ريب فى وجود الاخص فى الخارج لا ريب فى كون الاعم جزء منه اذ لولاه لم يكن الاخص اخص وان كان كلياً فالاعم موجود وهو المط **وفيه** ان المراد من كون الاعم جزء الاخص ان كان انه جزء منه فى الخارج فممنوع وان كان انه جزء منه الذهنى فهو مسلم ولا يجدى نفعا اصابع ان من المتفق عليه كما نقل كون المراد بل كون كل اسماء الاجناس موضوعة للمهية لا بشرط فتلك المهية اما موجودة فهو المط واما معدومة فما فائدة الكتاب واغراء بالجهل من الواضع مع كونه حكيما لا محذور وان كان بشرا والحكيم لم وضع الالفاظ للمعدومات مع تمكنه من وضعها للافراد الموجودة ان كان نظيره كاشيا الاشارة على مذهب المتاخرين مع انه اغراء بالجهل لان العرف يحكم جزما بمعنى اسم الجنس ينصرف ذهنهم الى الطبيعة ويعتقدون ارادتها فان قلت كيف تقول لا معنى لوضع اللفظ للمعدوم مع كونه واقعا كلفظ شريك البارى ولفظ المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك البارى فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك موضوع للموجود كشريك القرآن وشريك زيد وكذلك لفظ البارى اسم الله تعم لكن حصل من تركيب اللفظين الاطلاق على المعدوم واما لفظ المعدوم والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عدم الوجود ماخوذ فى مفهومهما فلا اغراء فيهما بالجهل بخلاف اسماء الاجناس **فان قلت** لا نم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موصلا الى المقصود غير مضر بمرام المسلم من قبح الاغراء انما هو اذا وقع المخاطب فى خلاف المقصود وهنا ليس كذلك لان المامور انما يأتى بالفرد وهو المقصود الاصلى للمولى وان اعتقد العبد كون الفرد مقدمة وان المقصود الاصلى الطبيعة الموجودة فى ضمن الاخص الفرد **قلنا** اذا كان المط يحصل على التقديرين من الوضع للموجود او المعدوم فما الداعى لوضع الواضع الالفاظ للمعدوم دون الموجود مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم فذلك يكشف عن ان الواضع يعلم بوجود الطبايع فى الخارج فوضع الالفاظ للدلالة عليها **المقام الثالث** فى بيان حسن الاشياء وقبحها ام بالوجوه والاعتبارات **فاعلم** ان الحسن قد يطلق ويراد به ما يوافق المصلحة والقبح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المفسدة كقولك قتل زيد لاعدائه حسن ولا وليائه قبيح وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع والقبيح يطلق على ما يقابله وهو منافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق ويراد به صفة الكمال وبالقبح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اى صفة كمال ونقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن ويراد به ما لا عيب فيه ولا حرج والقبح على ما يقابله الذى فاعله عيب وحرج **اذا عرفت** تلك الاطلاقات فاعلم ان الاولين منها مما لا خلاف فى ادراك العقل اياهما وكذا الثالث وان كان قد يظهر من بعضهم النزاع فيه ووقع النزاع فى ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين اذا ظهر ذلك **فاعلم انهم اختلفوا اولا** فى ان الاحكام هل هى تابعة للصفات الكامنة فى الاشياء بمعنى ان لها صفات اعتبرت لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات فى ذوات الاشياء او فى اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ام الكل متساو ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض اختار الاشاعرة الاخير والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه تعالى معللة بالاغراض **ثم اختلفوا** فى ان العقل هل يدرك الحسن والقبح لكاينين فى تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلهما المدح والذم ام لا فقد ما الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشى على الاخير واما الامامية فتبعهم الزركشى فى هذا المقام فى الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشى مذهبه فى المقام الاول غير معلوم هل هو تابع للامامية ام الاشاعرة **ثم اختلفوا** فى ان العقل بعد القول بادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب ايضا ام لا والظاهر ان بعض الاخباريين خالف الامامية فحكم بالاخير ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب فى انه حجة ام لا وهذا هو النزاع فى كون ما يستقل به العقل حجة ام لا فالمجتهدون كلهم او بعضهم على الحجية خلافا للاخباريين اذا ظهر ذلك **فنقول** ان الحق فى المقام الاول تبعية الاحكام للصفات والا لزم لغوية تشريع الاحكام وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها او بذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهى متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها معلولا للامر وقبحها للنهى لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهى عن اخر فان المختار لا يصدر منه قول ولا فعل الا لداع او غرض واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمرة وداع فى فعل بعضها او ترك بعضها فلو امر ببعض ونهى عن بعض لكون عبثا **فان قلت** الداعى لتشريع الاحكام هو حسن اطاعة العباد وانقيادهم لله تعم ليستحقوا بالامتثال الثواب وبالمخالفة العقاب فالفعل وان لم يكن له من حيث هو صفة لكن الامر يصير سببا لاطاعة العبد او لا حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام بنفسها خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهى صفة يكون علة للامر والنهى ومحل النزاع انما هو ذلك **قلنا** ما ذكرته انما ينفى لزوم اللغوية فى تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح فى الخصوصيات اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت نفس الافعال متساوية فذلك يحصل بتحقق الامر والنهى عن المولى باى وجه اتفق فلم ان الشارع رجح بعض الافعال على بعض فى مقام الطلب فجعل صلوة المغرب ثلاث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك وجعل الظهر لمصالحه والعقاب

فى اجتماع الامر والنهى

فى حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات

ان مجرد قلة الثواب لا يصلح لكونه داعيا على طلب الترك فربّ شيء هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه بل سبب النهي وجود المفسدة في المنهي عنه ولو بحسب الحال ان هذا لا ينافي
فيما لا بد له [illegible]

في ان النهي ...

جهة مع امكان التفكيك [illegible] المفروض [illegible] الافعال بذاتها وان الغرض مجرد اطاعة العبد وذلك يحصل في العكس ايضا لو امر بما لا يريد بان يكون في نفس تلك الافعال
ايضا صفات يقتضي الامر ببعض الخصوص والنهي عن الآخر بالخصوص **والحق** في المقام الثاني هو ان ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان **وفي المقام**
الثالث هو ان ادراكه للثواب والعقاب ايضا للوجدان فان الحسن [illegible] في [illegible] الوجدان [illegible] حين [illegible] من العقل حكم العقل بانه ممدوح ومستحق
للثواب وان لم يأمر المولى به وكذا من اساء غاية الاساءة الى من احسن اليه غاية الاحسان بحيث لم يحصل منه الا الاحسان اليه بانه مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق
السخط والعقاب من مولاه الحكيم على الاطلاق وكذا من لطم اليتيم بغير سبب حكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه **وفي المقام**
الرابع هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب وقطعه بذلك
لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصل من المولى امر ونهي لسانا فكيف
يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل والنقل بعض من حيث [illegible] المقام الثالث وانكر الحجية في
قلت يتصور الشك المذكور مع القطع المذكور بان يقطع العقل بالحكم الواقعي دون الظاهري والحجية انما هي [illegible] ولكن نقول كلما كان حكما واقعيا معلوما بالمنفصل
كان حكما ظاهريا ايضا للادلة القائمة على حجية العلم وسيجيء ذكرها ان شاء الله في بحث حجية الظن وثانيهما ان العقل انما حجيته من الملكوت اما ليس بحجية منه ولا ادم
حجية الشرع لان الدليل على حجية الشرع كما سيذكر تفصيلا في بحث الادلة العقلية **اذا عرفت** تلك المقامات الاربعة علمت انه على مذهب الاشاعرة المنكرين
بتبعية الاحكام للصفات والقائلين بانه نعم يحكم بها ابتداء يمكن ان يكون متعلق الاحكام [illegible] الحكم الظاهري لان اولا ان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي
قطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الآخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا بالحكم الواقعي لا فراده ويمكن ان يكون متعلقها اللبا
ان لم يكن مانع من جهة اخرى كقولهم بعدم وجود الكلي الطبيعي واما على المذهب من تبعية الصفات فلا بد ان يعلم اولا ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام
بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر انه لا زمن تعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** ان في مثل الصدق اي الكلام المطابق للواقع يمكن ان يكون الحسن الموجود
فيه على القول بوجود الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كائنا في ذاته اي جنسه وهو الكلام بوصف نصانه بالمطابقة للواقع على طريق دخول
القيد وخروج [illegible] بعنوان المتصف بالحسن ايضا نفس الكلام ولكن سببه لا تصاف عليه وهو وصف اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه
اعتبارية خارجة عن ذاته وعن وصف اللازم كان يكون نفع الصدق سببا لحسنه وضرره سببا لقبحه ويكون حسنه موقوفا على انتفاء الجهات المقتضية
وهذا الاخير يحتمل وجهين احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية كالضرر والنفع والغصب في الصلوة وعدد وامثال
ذلك حتى العلم والجهل بمعنى ان لها ايضا مدخلية في تحقق الحسن والقبح ولا بد في وجود الحسن والقبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات
ما سوى العلم والجهل بان الحسن والقبح بالنسبة اليهما لا يتغير اصلا ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات في بعضها بالوصف اللازم وفي
بعضها بالوجوه والاعتبارات اذا ظهرت تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون جهة الصدق حسنه لا تتبدل بالقبح ابدا ويكون جهة النفع
بحسنه مثلا وبينهما عموم من وجه فان تصادقا كان الحسنان متعاضدين وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا لقتل نفس محترمة مثلا فتعارض
الذاتيان اي حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يصير الصدق قبيحا اصلا ولا الضرر حسنا اصلا
وكذا الكذب والضرر فقد يتعاضد فيه الذاتيان كالكذب الضار وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات فلا
يتصور فيه التعارض بل يجوز الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقتضية فالكذب الذي نفع كان حسنا والصدق اذا ضر كان قبيحا وبعد ما عرفت ذلك فهل
كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات الظاهرة مما يختلف في ذلك فنفى بعضها بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم
وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات فيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات فيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان احتمال كونها
بالاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه وجه الملازمة ان من يقول بمدخليته
في الحسن او القبح يقول لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح فيختلف احكام الله
بعلم العباد وجهلهم وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بناء العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المأمور
به وقبح المنهي عنه بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبده باشتراء الرمان فاشترى التمر خطاءً وجهلا لم يصر التمر بسبب علم العبد محبوبا عند المولى
والرمان بسبب جهله مبغوضا عنده غاية ما في الباب معذورية العبد لجهله ولا تبدل المحبوبية والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان
محبوب عنده علم به العبد ام جهله والتمر مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور على ذلك الاحتمال لان صدور خطاب الشارع كتابا او سنة
بوجوب شيء مثلا موقوف على كون ذلك الشيء حسنا حتى يتعلق الامر لما مر في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل
الامر وصدور الخطاب وعلم المكلف بانه مأمور بالواجب لفعله موقوف على علمه بصدور الخطاب فلو كان لعلمه مدخلية في حصول الحسن لزم توقف الحسن
الحاصل في المتعلق على علم المأمور بالخطاب مع ان الخطاب قبل علم المأمور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه
وحسن متعلقه موقوف على علم المكلف بالحكم وعلم المكلف بالحكم موقوف على صدور الامر وكذا احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير
العلم والجهل فاسد ايضا لانا نرى في بعض الموارد ان حسنه او قبحه ذاتي للراي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصف اللازم كالصدق فانك عرفت سابقا
انه على القول بالذاتية او الوصف اللازم يكون في مثل الصدق المنافي الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجود بنحو التعارض بين الذاتيين
حتى ان كان للشخص مفر عن ذلك بان كان يمكنه اخفاء نفسه حتى لا يسئل احد عن الشخص الذي يطلبه لزمه التحرز عن الصدق والكذب في كل منهما لاحد

فلوصدق

او في خصوص الصلوة التي كانت واداريها انه اقل ثوابا من الغير في الجملة وفيه عدم الاطراد مضافا الى الوجهين الاخيرين في سابقه او من الغير المعين وهو الطبيعة من حيث هي فهو لا يناسب القول بتعلق الحكم بالافراد نتيجة

فلو صدق مع ذلك ضاربا القتل المنفى المحرم لكان ذلك على القول بالذاتية او الوصف اللازم مطيعا وممدوحا من جهة انه صادق وعاصيا ومذموما من جهة الاضرار وان لم يكن له مضر وان امرا بين الصدق الواجب لاجل انه الفتل المحرم والكذب الموجب لنجاته فلا بد من ترجيح احد الطرفين ان كان احدهما اشد اهمية والا فالتخيير واما على القول بالوجوه والاعتبارات فيمكن ان لا يكون الحسن والقبح مجتمعين بل يتمحض في الحسن على انقاذ جهة القبح وكذا فيما لا مضر لكن لا يجامع عدم لزوم التكليف بالابطاق هو مكلف ارتكاب احد المحذورين بل اقل القبيحين فلا يكون في الصورتين الا القبح على القول الذاتي او الوصف اللازم فان كان لزوما اجتماع الحسن والقبح في الصورتين اي فيما لا مضر له وفيما له مضر ويحصل الثمر في صورة وجود المنافي على الذاتي او الوصف اللازم مثلا من جهة ومعا من جهة اخرى على الاعتبار واما ثابت محض او منفي محض اذا عرفت ذلك فنقول انا اذا وجدنا اهل العقول والعرف يذمون في الصدق المضر ويمدحون من جهة الصدق ويذمون من جهة الضرر وذلك كاشف عن حسنه عندهم وفي الواقع ليس بالاعتبار والالكان الموجود عندهم الذم صرفا الا انه كذلك لكن هل ذلك بالذات او الوصف اللازم الحق الاخير لانهم يعللون الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا يعتدون بها فالجهة عندهم تعليلية لا تقييدية بمعنى ان المتصف بالحسن عند العقلاء الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالتطابق على نحو يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فظهر انهما ان حسن الاشياء وقبحها ليس بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل ولا بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما على الاطلاق بل في بعض المقامات الحسن والقبح بالوصف اللازم كما مثلنا واما في سائر الموارد والمقامات فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيها بالذات او الوصف اللازم او الوجوه والاعتبار ام البعض **اذا عرفت** ذلك فلا زم الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات انه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعة ويمكن ان يكون متعلقه الفرد بمعنى انه في الواقع يحتمل الامران ويمكن كلاهما نظرا الى ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبيعة صارت حسنة ومتعلقة الحكم وان جعل متعلقه الافراد فكذلك واما على المختار من تبعية الاحكام للصفات وادراك العقل الحسن والقبح فان توقفنا في ان حسن الاشياء او قبحها ذاتي ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار فكذلك الامر ايضا محتمل انه يحتمل في الواقع كونهما بالاعتبار فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الطبائع والفرق بين هذا وبين الاشاعرة على مذهب الاشعري يحتمل الامران نظرا الى الواقع وبنفس الامر واما على هذا المذهب فالاحتمال ظاهري نظري بمعنى انه في الواقع يحتمل كونهما بالاعتبار فيلزم التعلق بالافراد او بالذات فيلزم التعلق بالطبائع لا انه قابل للامرين في الواقع وان كان كلا منهما ممكن بالذات وان قلنا انهما بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات فلازمه تعلق الاحكام بالطبائع لا بغير لوجود الحسن والقبح فيها بالعرض فيتبعه الحكم انه لو تعلق حكم بفرد خاص في مورد من الموارد لكان ملحوظ الشارع جهة الكلي الموجود في ذلك الخصوصية لا الخصوصية من حيث هي لعدم وجود حسن فيها بالعرض وان قلنا انهما بالاعتبارات مطلقا فلو ان لازمه تعلق الاحكام بالافراد لان الحسن والقبح في الاعتبارات المشخصة فيتبعهما الحكم ولا صفة في الماهية من حيث هي حتى يتعلق بها حكم ومنه يظهر انه لو اريد من خصوصيات الافراد الخصوصيات الشخصية ففاسد اذ لا يختلف الاحكام بكل اعتبار وبكل وجه شخصي اذ لا ريب في عدم مدخلية كثير الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي تختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه الخاصة التي لها صنفية وكلية بالنسبة الى ما تحتها من الافراد كما يحتمل المكان الغصبي او نفع الصدق وضرره ولا ريب في ذلك صنف فيكون المتعلق في الحقيقة ايضا كليا وان ارادوا من الوجوه والافراد ما هو من الاصناف فهو كما قالوه لكن لا يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي على هذا القول فانه انما يتم ان ارادوا من الافراد الخصوصيات الشخصية لا الصنفية التي لها جهة كلية فان المتصف كالطبيعة الكلية من هذه الجهة لكن الاصناف كونه من افراد الاعم من الاصناف ومع ذلك يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي على قول الاعتباريين مثلا حيث ان ماهية الصلوة من حيث هي لا حسن لها ولا قبح بل ان نفع عنها الجهات المقتضية كالغصبية وغيرها الحسنة والا فلا فالصلوة في المكان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها فلا صحة فيها فلا اجتماع بين الامر والنهي ان قلنا بان الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالاعتبار فتعلق الحكم بالطبيعة او الفرد ايضا يختلف بحسب الموارد واما على المذهب المختار ففيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة وفيما توقفنا فيه احتمل عندنا التعلق بالطبيعة وبالفرد ولكن في مقام العمل في موضع التوقف نحكم بعد حصول الامتثال اذا صلى في الدار المغصوبة مثلا لاحتمال تعلق الحكم بالفرد وعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه فبطلان الصلوة لقاعدة الاشتغال فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين لكن علمنا باصل الاشتغال انما هو اذا كان الدليل على المامور به لبيا واما اذا كان لفظيا كقوله صل حكمنا بان متعلق الامر الطبيعة لظاهر اللفظ السليم عما يعارضه من العقل لفرض التوقف من حيث حكم العقل فنعمل بمقتضى اللفظ ونشترك في الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتيات ثم القائل بتعلق الاحكام بالافراد استدل على امتناع تعلقها بالطبائع بوجوه **الاول** ان الكلي الطبيعي ممتنع الوجود في الخارج والتكليف بايجاده من الحكيم ممتنع **وفيه** اولا انا نبين وجوده في الخارج ونبرهن عليه **وثانيا** سلمنا انه لا دليل على امكان وجوده لكن لا دليل على امتناعه ايضا فيحتمل ان يكون موجودا فيتعلق به الحكم ويحتمل ان لا يكون موجودا فيتعلق الحكم بالفرد واذا صار الامر محل الشك رجعنا الى ظاهر اللفظ السليم عن المعارض المقتضي لتعلق الاحكام بالطبيعة ولا نصرف عن ظاهره بمجرد احتمال الامتناع وعدم وجود الكلي **وثالثا** سلمنا انه ممتنع الوجود عينا لكن قد عرفت ان اعتقاد اهل العرف على وجوده وان هذا القدر كاف في الحكم بتعلق الاحكام بالطبائع **فان قلت** يلزم حينئذ من الحكيم التكليف بالمحال **قلنا** المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث اعتقد المخاطب بالمحالية ولم يعتقد المولى منه غير ذلك المحال واما اذا كان اعتقاده انه ممكن واتى بشيء وهو الفرد بزعم اتيانه بالكلي في ضمنه وقبل المولى وحكم بامتثاله وان كان زعم العبد فاسدا فلا دليل على قبحه مثل ذلك من الحكيم نظير ذلك التكاليف التوطينية فيهما فقد الامر فيها لان الفرد هو الفرد واستعمال اللفظ في الكلي وهو حقيقة ايضا لا مجازا وكونه مرادا بالجعل غير مسلم بل ثبت اذا كان موقعا في المفسدة كالعرف **فان قلت** حيث اذا لم يكن الكلي موجودا لم يكن فيه صفة حسن وقبح فكيف يتعلق به الامر مع ان ذلك بدونها الاحكام على الصفات **قلنا** القدر المسلم من الدوران هو وجود الصفة

فاعتبار الامر ... فالنهي

ومنها تعلق الاحكام بالطبائع ... بل على فرض تعلقها بالافراد

وبان الحسن والقبح بالاعتبارات مضافا الى الوجهين الاخيرين المتقدمين ولو قيل ان النهي في التنزيهيات راجع الى امر خارج عن العبادة كما عن الرياض بخلاف التحريمية بحكم تعدد المتعلق وخروج عن محل النزاع لا جنبا اجتماع وللنقض بما لا بدل له وثانيا بان مقتضى الاستقراء عكس ما ذكره وثالثا بالفرق بين تعلق النهي بشيء خارج عن العبادة وتعلقه بالعبادة لامر خارج عنها تامل

في اجتماع الامر والنهي

اما في نفس متعلق الامر وفيما هو المقصود بالذات من الامر وهو هنا هو الفرد والصغرى منه موجودة فيبطل التكليف التوصلي فان الحسن فيه انما هو ما هو المقصود بالذات من الامر في نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كما مر ثم ان كل ذلك اذا اريد لا بل بتعلق الامر والحكم بالفرد من الافراد الشخصية على التخيير واما اذا اريد فرد ما فيرد عليه مضافا الى ما سبق ان فرد ما ايضا كلي فهو كلي على ما فرضنا **الثاني** ان متعلق الحكم لا بد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة وما هو فيه واسطة بينه وبين المكلف كما اعترض منه من حيث ان الفرد واسطة في صدور الكلي منه لا يتعلق به التكليف لوجهين **الاول** ان المسبب هو الكلي لو كان واجبا على المكلف دون سببه الذي هو الفرد لزم اما التكليف بالايطاق ان كان التكليف بالمسبب حال عدم وجود السبب واما التكليف بتحصيل الحاصل ان كان التكليف بالمسبب حال وجود السبب واما الامران معا ان كان التكليف بالمسبب في الحالين فلا بد ان يكون الامر بالمسبب امرا بالسبب لا بغيره دام الحدود بين المدكورين ولازم ذلك عدم تعلق الامر بالكلي وان كان موجودا في الخارج **الثاني** ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين وعرفوا الحكم بانه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والمسبب كالكلي الطبيعي ليست فعلا للمكلف بل هي اثار لافعاله فلا يمكن تعلق الحكم بها فلا بد من تعلق الحكم بنفس السبب هو الفرد والجواب عن النقض **الاول** اولا ان سببية الفرد للكلي ومسببية الكلي له اول الكلام بل هما موجودان بوجود واحد لما اتحدا في الوجود ولذا يجوز حمل احدهما على الاخر ولا يجوز حمل السبب على المسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الاخر وهما متغايران في الوجود والكلي مع فرده موجودان بوجود واحد لا ان احدهما اصل والاخر تابع فهما كلاهما فعل المكلف بلا واسطة **ثانيا** النقض بالواجب المطلق بالنسبة الى شروطه الوجودية فان الامر بالصلاة ان كان حال وجود الطهارة لزم تحصيل الحاصل وان كان حال فقدانها لزم التكليف بالايطاق واما في الحالين معا فيرد عليه مستلزم للتكليف بالمحال لان المشروط بدون الشرط محال فالتكليف حال عدم الشرط تكليف بالمسبب حال عدم السبب **وثالثا** الحل وهو ان الامر بالمسبب حال عدم السبب بشرط عدمه والمقيد بالواسطة مقدور والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار الحاصل ان نظر في الامر الى العدم السابق في المامور به حال وجوده **وعن النقض الثاني** بان كون الكلي اثرا للفعل المكلف به بل هو نفس متعلقه لما مر من ان الفرد موجود بوجود واحد مع الكلي ومسببية الكلي ايضا فان الافعال التوليدية كالمسببات افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف ايضا ولو بالواسطة على ان المراد من فعل المكلف في تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة خاصة بل هو اعم منه ومما له واسطة فان متعلق الاحكام كثيرا ما هو لا يتفع الا بالواسطة **الثالث** من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق الاحكام بالافراد ان كان المراد منها الاصناف كما مر **وفيه اولا** انا بينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبار في كل الموارد وابطلنا هذا الايجاب الكلي **وثانيا** سلمنا انه لا دليل لنا على بطلان ذلك لكن لا دليل ايضا على صحته فيرجع الى ظاهر اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة السليمة عن المعارض **وثالثا** سلمنا صحة هذا القول لكن لا نسلم تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات الحيثية والمعتبر العلم والجهل وقد عرفت ان اعتقاد اهل العرف والعقلاء ان المطلوب والمنهي هو الطبيعة فهي المتصفة بالحسن والقبح فهي متعلقة للحكم **ورابعا** انا سلمنا صحة هذا القول مع عدم مدخلية العلم والجهل لكن نقول المانع من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد انما يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق الخطاب هو الكلي فيختلف المقصود بالذات مع متعلق الطلب نظير التوطيئية ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات ان يدور مع ذلك كما مر **فان قلت** الباعث على تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكونه المقصود بالذات وليس الامر ايضا توطئيا **قلنا** لعل المصلحة الاعلام بجواز اجتماع الامر والنهي او اظهار انه لو اتى بالماهية في ضمن الفرد المحرم كان ممتثلا ومعاقبا فتم فظهر ان القول بالوجوه والاعتبار لا يلزم تعلق الحكم بالفرد كما ان القول بالذاتية ايضا لا يلزم تعلقه بالطبيعة اذ لا مانع من وجود المصلحة في الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماع الامر والنهي او اظهار عدم حصول الامتثال في ضمن الفرد المحرم فظهر من جميع ما ذكر ان العقل حاكم بجواز تعلق الاحكام بالطبايع والافراد على جميع الوجوه لكن لو وجد دليل لفظي كما هو الغالب يؤخذ بظاهره والا يرجع الى الاصل وهو مع الاعتبارين بالنسبة الى اصالة الاشتغال **المقالة الثالثة** في انه لا فرق في كل ما مر بين الامر وغيره من الاحكام فيقتضي الوضع الحجج الطبيعة ومقتضى العقل جواز تعلق الحكم بها او بالفرد وانما الواقع في الاوامر وغيرها هو ارادة الطبيعة لظهور الالفاظ من دون وجود مانع نعم في الاباحات والنواهي يفهم الاستغراق دون الاوامر **ثم** ان كل ما مر الى هنا انما هو في الاحكام التكليفية واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة فالظاهر ايضا كالاحكام التكليفية في جواز تعلق الحكم عقلا بالطبايع والافراد بعد ما علمنا بان تلك الاحكام ايضا لا تخلو عن مصالح وصفات كما مر ولعل ظاهر اللفظ فيها التعلق بالطبايع كما في التكليفيات لكن يفهم فيها سريان الحكم في جميع الافراد **المقدمة الرابعة** في تاسيس الاصل **فاعلم** ان المانعين من جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولازمه المنع لفظا ايضا ومنهم من منع لفظا وجوز عقلا **وقيل** بالجواز عقلا ولفظا **اذا ظهر ذلك فنقول** ان الاصل من حيث الامكان وعدمه الامكان مع المجوزين وكذا من حيث اللفظ لان من لم يجوز لزمه التقييد والتخصيص في الخطابين وهما خلاف الاصل ومن حيث العمل الاصل مع المانعين فانهم بعد لزوم دفع احد التكليفين عن مادة الاجتماع او دفع كليهما عملوا بمقتضى الاشتغال ان رجحوا الامر وبمقتضى اصالة البراءة ان رجحوا النهي وبمقتضى الاصلين ان رجحوهما معا واما المجوز فلا يعمل بشيء من الاصلين بل يحكم بالعصيان والامتثال لكن بعد تعارض الاصل اللفظي الذي هو مع المانعين واللفظي الذي هو مع المجوزين يقدم الاخير فيكون الاصل مع المجوزين **اذا ظهر** تلك المقدمات فنبحث في مطالب **الاول** في جواز اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه وفي الاعم والاخص مطلقا من حيث الدلالة العقلية **فالكلام** اولا في العامين من وجه لا الواحد بالجنس مع كون النهي ضمنيا او متعلقا بالوصف المفارق كقولك صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا صرفا ام توصليا كان ام مركبا منهما او تبعيا لا استقلاليا والمذهب المشهور الى عدم الجواز والحق الجواز **لنا** وجوه **الاول** انه لم يجز لم يقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة الا الصلاة في الحمام فان الامر متعلق بالصلاة والنهي متعلق بالكون في الحمام وبينهما عموم من وجه فالاجتماع في مثله في العامين من وجه وبطل قول من قال ان تعلق النهي فيه بعين ما تعلق به الامر في العامين من وجه بشيء خارج عن المامور به وهو المنقضي ولا يصح النقض بكون النهي هنا تنزيهيا وفيما نحن فيه الزاميا لاتحاد الطريق فانه ان لم يجز



اجتماع

وثانيا بانا سلمنا ذلك لكن يكون التشبيه بين المأمور به المنهي عنه تشبيها بما هو مامور به وجه ويكون مثل ما مضى فيه وخامسا بان النهي اذا كان عن التعرض للوسواس لا عن الصلوة فاما مطلوبة وان لم يكن في الصلوة فهو مستلزم لكراهة التعرض وان لم يكن مصليا او لعدم كراهة الصلوة اذا لم يكن في معرض الوسواس واما مقيد بكونه في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاخير من المحذورين نتايج

اجتماع المأمور به والمنهي عنه عقلا في الالزاميين للزوم اجتماع المتضادين لم يجز في شيء من الموارد لان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وان جاز فجائز مطلقا فنقول على الخصم ان الصلوة الكلية اما ان يكون افرادها ماموراً بها حتى الفرد الواقع في الحمام على ما هو مذاق الخصم من تعلق الحكم بالفرد فالمطلوب ثابت لان هذا الفرد ح مطلوب الفعل لوجوبه ومطلوب الترك لكونه مكروها بالاتفاق وان كان المامور به الافراد الواقعة في غير الحمام فلا معنى للحكم بصحة الصلوة الواقعة في الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم فان قلت انا نختار الشق الاخير في الفرد الواقع في الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة فيه كونه اقل ثوابا لا كونه مبغوضا ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ولا يلزم اجتماع الامر والنهي بالمعنى المتنازع فيه وان قلت ان الثواب لا يستلزم المبغوضية بل هو محبوب صرف لكنه قليل الثواب قلنا اولا ان ظاهر ارادة هذا المعنى من النهي ارتكاب الخلاف الظاهر لان ظاهر طلب الترك تضمن النهي عن المفسدة وان خرج النهي عن ظاهره من معنى التحريم لكن ما ذكر اقرب المجازات وثانيا ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثوابا من الغير اما لكونه اقل من هذا الفرد كالفرد الاخر من الصلوة في الحمام ام مخالفا كالصلوة في المخارج من الحمام وكغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما انه اقل ثوابا من الغير في الجملة بمعنى انه يصدق عليه انه اقل ثوابا من غيره في الجملة وان كان هو اكثر ثوابا من بعض العبادات ليس واما انه اقل ثوابا من غيره معين في الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات لها ثواب مقرر كما مر مثلا ولكن اذا احتفت بالخصوصيات فقد لا يؤثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصانا وقد تزيد عليه وقد تنقص عنه لاجل الخصوصية وهذه الثلثة كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها تسمى مكروهة والمراد بالكراهة انه اقل ثوابا من الطبيعة من حيث هي والكل باطل اما بطلان الاول فاولا بلزوم عدم الانعكاس اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات متفاوتة فالصلوة في الحمام سيما في وقت الجماعة ام فرادى بحضور القلب وبغيره ولا ريب في ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة وما الاحضور فيه اقل ثوابا مما فيه الحضور وان كان الكل مكروها لوقوعها في الحمام ولا تم المعنى الاول ان المكروه من الصلوة الواقعة في الحمام هو ما كان اقل ثوابا مما عداه مطلقا مماثلا او مخالفا وينحصر الكراهة في الفرد الذي وقع في الحمام وكان اقل ثوابا من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة وينحصر مكروه العبادة في فرد واحد وهو اقل ثوابا من الكل فانه ينعكس تعريف مكروه العبادة بذلك المعنى بانه عبادة هو اقل ثوابا من الغير على الاطلاق وثانيا بان ارادة قلة الثواب وبيان ذلك انما هو بفعل النهي بان يكون لا تصل في الحمام مستعملا في قلة الثواب انشاء واما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة في الفعل حتى يلزم اجتماع المتضادين ويصير من محل النزاع وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهي لعدم وجود العلاقة المانوسة فهو غلط لغة وان قام عليه قرينة سلمنا صحة ارادة هذا المجاز من النهي بالذات لكنه مع قيام القرينة على ارادته لا يكفي في ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اذ ليس ذلك اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك الحتمي لوجود المفسدة المقتضية له والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في المنهي عنه لكن لا توجب الترك حتما ثم طلب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلا كالاحتمال الثاني من الاحتمالين ثم استعمال النهي في غير الطلب كالاحتمال الذي نحن فيه وهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة المجاز بدون قرينة على عدم ارادة الحقيقة فنقول لا معنى لارادة ابعد المجازات من النهي التنزيهي بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات لان ذلك اغراء بالجهل وانما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يدعى وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لارادة هذا المعنى المجازي وهو كما ترى واما الثاني فلان قلة الثواب لا يصلح كونه داعيا لطلب الترك فان الصلوة في البيت اقل ثوابا من المسجد مع عدم ورود النهي عنها وربما شيء هو قليل الثواب لم يرد به نهي اصلا فذلك كاشف عن ان قلة الثواب لا يصير باعثه وسببا لطلب الترك واما الداعي له وجود المفسدة المطلوب تركه ولو بحسب مع ان هذا ايضا مجاز بعيد لا معنى لارادته مع وجود الاقرب بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادة المجاز بخصوصه وثالثا بان ذلك انما يتم فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدئة في الاوقات المكروهة والصيام في الايام المخصوصة المنهي عنها تنزيها اذ لا شك ان الصلوة المبتدئة مستحبة في كل آن بسعتها والصوم مستحب في كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التدارك ولا يكون مجرد قلة الثواب داعيا الترك تلك العبادة وتفويت ذلك العبادة وتفويت ذلك الثواب بل الائمة كانوا يلحون على تركها ويامرون شيعتهم بالترك فلو لم يكن في تلك العبادة مفسدة وقبح يجب ما لم يفعلوا ذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجود جابر لتركها فكيف ينهى الشارع عن ارتكاب تلك العبادة ويامر بايجاد نقيضها الذي لا ثواب فيه اصلا بمجرد كونها قليل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يقال ان الشارع نهى عن تلك العبادة وامر بايجاد ما هو احسن منها واكثر ثوابا فان قلت لا يلزم من كون البدل من جنس المبدل فالصلوة في الاوقات المكروهة والصوم المكروه يتدارك بان يكاب غيرها في تلك الاوقات كقراءة القران وزيارة القبور وغيرها مما هو اكثر ثوابا من تلك العبادة المكروهة فطلب تركها هو لا قل ثوابا انما هو مع ما هو اكثر ثوابا فطلب له هذا لبيان ان المكلف بذلك فلا يحتج ذلك بما لا بدل له من جنسه قلنا اما ذكر ترجيح العبادة المتعلقة وان لم يكن لها بد من جنسها واما التركيب الذي يجتمع ويجامع كل عبادة كالصوم فلم يحكم بتركها مع انه لا بدل لها اصلا فلا يرجع بكون النهي لوجود المفسدة واما بطلان الثاني فاولا بعدم الاطراد لان الصلوة في البيت ايضا اقل ثوابا من غيره في الجملة كصلوة المسجد فرادى اقل ثوابا من الجماعة فيه ولا يسمى عبادة غيره مكروهة لان الافضل من كل الافراد مكانا او زمانا او كيفية ولا يقول به الخصم بل لازم ذلك عدم انقسام العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروهة والمباحة لدخول المباح مع اكثر افراد المستحبة في الكراهة وثانيا بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول واما بطلان الثالث فاولا بان وجود الثواب في الطبيعة من حيث هي مع حسنها من حيث هو ثم انما في ضمنها اذ تعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبار بل ذلك مناسب مذهب الذاتيين والقائلين بتعلق الاحكام بالطبايع فان قلت لعل الخصم يمنع جواز اجتماع الامر والنهي لا لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه يقول بوجوب مقدمة

ومايتوهم من انه لا يلزم اطراد العلل الشرعية فهو مما لتبعية الاحكام للصفات فان المفروض ان ما ذكره علة مستنبطة لا منصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة من جهة مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها لاجتماعه بالاجتناب عن الاعتراض الاول نتايج

المكروهة في العبادة

الواجب في الافراد مقدمات للطبيعة فالطبيعة من حيث هي ثواب مترتب والخصوصيات بعضها مباحة وبعضها مستحبة وبعضها مكروه وهذا كصلاة البيت والمسجد والحمام وعلى ذلك لا يتمشى هذا الجواب **قلنا** نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لابد من التصرف في احد الخطابين اما الامر او النهي فانهما اذا كان الامر والنهي الزاميين خصصنا الامر في مادة الاجتماع وابقينا النهي بحاله وفي النهي التنزيهي وان كان الامر الزاميا كالفريضة في الحمام قدمنا الامر وحكمنا بالتخيير وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب فاما تصرفنا في المقامين في الامر وامثاله في النهي فمامعنى التفكيك لانا نقول ان في الالزاميين كان مقتضى الخطابين متضادين من كل جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي والامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين متفقين في الدلالة على حصة العبادة وكان جهة الامر اقوى لاقتضائه لا لدلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة وبهذا ان الذي يقول بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة فقوله على ذلك التوجيه الذي يقول بوجوب المقدمة لوجود الامر المقدمي وتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة انك قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهل تخصيص الامر في المقدمة ايضا بتلك الافراد بان يكون المطلوب الاصلي ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الماهية حيثما كان فتعلق الامر بالماهية في ضمن الفرد المحرم يكون ممتثلا ام لا يوجب تخصيص الامر المقدمي تخصيص الامر في المقدمة بل الماهية من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالماهية في ضمن الفرد المباح اما نفس الماهية فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك لبس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الداعي للحكم بعدم صحة الطبيعة الماتي بها في ضمن الفرد المحرم غاية ما في الباب كون المقدمة حراما مسقطة عن الواجب ثانيا وثالثا بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول هذا **وفي المقام اشكال** ظاهر يرد علينا مشتركا بيننا وبين الخصم فللخصم ان يورد علينا انا نقول انه في العبادات المكروهة التي لا بدل لها انها مع الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكراهتها قلة الثواب ورد عليكم الايرادات السابقة وان قلتم ان المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجتماع وجوب البدل والتخيير الكلي في الفرد للتمام للامر بين الامر والنهي وهو قبيح لعدم امكان الامتثال بالخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم ايضا على القول بتعلق الحكم بالفرد اجتماع الضدين اي الامر والنهي في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم ايضا بالطبيعة وبوجوب الفرد بمقدمته لزم ذلك ايضا وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعدم وجوب المقدمة اصلا فلا يلزم منه الا عدم امكان الامتثال للاختصاص في الفرد المنهي عنه والحاصل ان الامر والنهي اما متعلقان بالطبيعة او الفرد او الامر بالطبيعة والنهي بالفرد او بالعكس والاول مستلزم لاجتماع المتضادين والتكليف بما لا يطاق **والثالث** مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول **والجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا امر في البين **فان قلت** حيث لا امر فلا صحة والحال انك تحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى قد يتعلق به الامر فيكون الاتي به مثابا وممتثلا للامر ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة الامر وقد لا يتعلق به الامر ولكن مع ذلك لو اتى به العبد لانه محبوب عند المولى كان مثابا وان لم يكن هناك امر وهو لو ذم المولى العبد باتيان ذلك الشيء لذمه العقلاء ففي هذا القسم يحصل الثواب ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة التي لا بدل لها من هذا القسم لا غير فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلق بها امر فالاتي بها مثاب لو ترك هذا الفرد بقصد ان المولى امره بتركه كان مثابا ايضا فهو مكروه ليس الا لا امر ومع ذلك يصح الفعل بالمعنى المذكور **وفيه اولا** ان وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يقال انها صحيحة بمعنى موافقة المحبوب اذ الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد اما العقل فهو غير مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها الا ان يكون مذهب المجيب كون حسن الاشياء وقبحها بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات والموارد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يدرك خصوص المقام واما وجود الامر فهو الكاشف عن حسنها فالمفروض انتفاؤه واما الاتفاق على حسنها في ضمن تلك الافراد فممنوع واما دلالة النهي التنزيهي على الصحة التزاما والا كان حراما لان العبادة من حيث هي اما واجبة واما محرمة للتشريع فممنوع لان دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ رب مكروه لا ثواب في فعله ولا رجحان فيه اصلا كاكل لحم الحمير ولزوم كون العبادة اما واجبة واما محرمة للتشريع بعد تعارض التشريع انما يلزم حيث لم ياذن الشارع في الفعل وههنا اذن فيه حيث جعله مكروها لا حراما ووجود الثواب في فعل العبادة ممنوع لا لزوم فيه عقلا واما العموم كقوله الصلاة خير موضوع والصوم جنة من النار فممنوع دلالتها على الحسن الفعلي وورود النهي عن تلك العبادات **وثانيا** النقض اذ لو كان مجرد وجود الصفة في الشيء سببا للصحة وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلاة المبتدئة في المكان المغصوب وان انحصر المكان فيه لوجود الحسن اعني الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن مع وجود جهة المفسدة فان ذلك يلازم القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجماعهم حينئذ على سقوط الامر وعلى عدم الصحة مستندين بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لا بما هو على ما يقول المجيب بل يلزم من سقوط الامر عدم الصحة لوجود الحسن فلا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصحة على عدم بقاء الامر معللين اياه بعدم جواز اجتماع الامر بل لازم هذا المجيب صحة الفريضة في الدار المغصوبة ايضا لوجود الصفة فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض وهو حصول الصفة فان قيل ان ما نحن فيه من العبادات لا المعاملات فيسقط الامر بحصول الغرض قلنا على ما يقوله هذا المجيب يكون تلك العبادات مثل المعاملات فيلزم ما ذكرنا **وثالثا** ان تلك العبادات قد تعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلاة الحائض حال الحيض فنهيه عن صلاة وكذا التحرز في الاوقات منهي عن ماهية العبادات والعرف يفهم تعلق النهي بالماهية في المقامين اذا تعلق النهي بذات العبادة المكروهة التي لا بدل لها فكيف يتصور الحسن في ماهيتها من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبية **ورابعا** انه بعد عدم وجود الامر في تلك العبادات كما يدعيه المجيب لا معنى للاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها لانها ليست محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا وليست نظير المحل النزاع لان نظيره ما اجتمع

فيه الامر

في العبادة المكروهة

فيندفع الفعل بانه لا يلزم من النهي التنزيهي عدم الصحة على الصحيح

فيندفع الجواب على الحسن بعد ورود النهي

ثم لو اراد من المرجوحية حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح لورد عليه مضافا الى ما ذكر ان متعلق الامر والنهي التنزيهي اما الطبيعة او الفرد او متعلق الامر
الطبيعة ومتعلق النهي الفرد او العكس لا يتصور الا الثالث وهو المطلوب او قيل انه يلزم منافاة الغرض في ترخيص الشارع في اتيان الواجب نتائج

في النواهي

في الامر والنهي وان لم يكونا الزاميين وههنا الامر حيث يكون من اجتماع الامر والنهي فالاوجه النقض بها اصالة **فان قلت** لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الالزامي
وضدها وانه لم يكن امر في تلك العبادات جمع الاطاعة وضدها ولئن لم يكن امر فالنقض بحاله **قلنا** الكلام ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان
بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص ما لا بدل له فلم يكف في حجة النقض كون
المكروه فيها الضعيف بدل مما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فاصل الاستدلال بالنقض في العبادات المكروهة صحيح مضافا الى انه يمكن ان يقال
من جانب المجيب مع قطع النظر عن منع جواز الاجتماع هو تعلق الحكم بالفرد لكون الحسن والقبح بالاعتبار وعدم اتصاف الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فوقوعها
لا بدل له من مكروه العبادة وهذا ما يتجه للخصم في وجه المنع من عدم اتصاف الذات من حيث هي بالصفات فانه في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهي عنها
لاجل تشخصها مع كونها ذات صفات بالذات وان لم يكن فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار لما اتصفت هذه بالحسن الذاتي مع انها متصفة به ولذا يحصل
الاطاعة بها عندنا بناء على انها محبوبة بقصد انها محبوبة عند المولى فتأمل **وخامسا** ان الظاهر من تخيير العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو منافاة الامر الحقيقي فقهه
فهذا الجواب مخالف لظاهر كلامهم فظهر بطلان هذا الجواب بكل تلك الوجوه او بعضها الخالي عن الايراد **والحاصل** انا نقول لا معنى لتخيير تلك العبادات مع
كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة او القضاء او بالتخيير مع عدم الكراهة او حمل الكراهة على قلة الثواب ثم ان لنا تعيين اخر
عن اصل النقض بالعبادات المكروهة بان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي في الصلاة في الحمام
انما هو نهي عن تعرض الرشاش وفي مواطن الابل عن نفارها وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد من جهة بل
المتعلق متعدد فما نحن فيه لا يجيبا عنه اولا بالنقض بالعبادة المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق النهي فيها بالذات فكما ترى ان الامر الخارج الذي تعلق النهي به ان على
الكراهة بمعنى قلة الثواب فخروجها عن هذا الجواب وجعلها الجواب الاول وثانيا انا استقرينا ووجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات المكروهة كلها او جلها متعلقة
بها نفسها كصوم الوصال وصوم الضيف ولا تصل في مبارك الابل في انه طالع وهكذا بخلاف التحريمية المتخلص منها اذ المفروض هو تعلق النهي فيها بشيء خارج كالصلاة في المغصوب
فالامر بعكس ما ذكر عوضا وثالثا انه فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها وانهم اخذوا من الاخير وكل النواهي
التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج عنها وما نحن فيه من الاخير وكذا النواهي التحريمية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج
فلا فرق بين التحريمي والتنزيهي في البحث انا سلمنا تعلق النهي التنزيهي بامر خارج كتعلقه بتعرض الرشاش لكن نحو يكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه تنزيها
عموما من وجه فيكون مثل ما نحن فيه فالداعي لتجويز الاجتماع في احدهما دون الاخر **وخامسا** انا سلمنا عدم تعلق النهي التنزيهي بذات العبادة لكن نقول
ان متعلق النهي التنزيهي انما هو الامر الخارج الذي هو الكون في معرض الرشاش مطلقا وان لم يكن في ضمن الصلاة فهو مستلزم للحدث ودين لاحدهما كون الصلاة في الحمام
الذي لم يكن في معرض الرشاش غير مكروه والاخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلاة
فهو مستلزم للصفتين الاولى لعدم اختصاص الكراهة بصورة تعرض الرشاش لاطلاقه وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما في استحباب غسل الجمعة لرفع رياح الآباط
مع استحبابه وان لم يكن ريح فلا يقدح بقاء الحكم مع زوال العلة الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم الحدث ويدفع بانا نذهب مذهب من يتبع الاحكام للصفات بالبرهان
العقلي فالقائل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة الحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد انتفائه فهو محال لان المحال بقاء المعلول بعد ارتفاع
العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له وعن عدم كونها الصفة الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل
المنصوصة شرعا معرفات لا علل حقيقية كتشريع العدة لبراءة الرحم فجعلها علة فيه والبراءة وتحريم الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة فهو حق لكن لنا
الذي نافيه وقلنا فيه يلزم الحدث وبينا ان الحدث والواحد ليس علة منصوصة عن الشرع بل مستنبطة فامعن النظر في هذا الكلام في المقام كما صنع بعض
الاعلام **وثانيها** انهم لو اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها
ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى لا توجب قلة الثواب قلة الثواب لازم لها لكن المجيب في الجواب الاول كان نظره الى تدرج
مراتب اللازم وهو الثواب وهنا الى تدرج مراتب الملزوم اي المرجوحية بالمعنى المذكور فالجوابان متقاربان لاجتماعهما في الجواب الاول من ان
المراد من الغير اما الغير على الاطلاق واما في الجملة واما الغير المعين الى اخر ما مر وهذا ان كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلا في نفس العبادة
بل مجرد كون الاخرى ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منقصة قلنا
مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد واما
العكس والاخير غير معقول ولو كان معقولا لم يضرنا والاولان بل يجيبنا مستلزمان للاجتماع الامر واجتماع الضدين والثالث يثبت بطلان على الجواب من الالزاميين
ايضا لا اتحاد المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة **فان قلت** الكراهة في العبادات المكروهة بالمعنى المصطلح لكن فرق بينها وبين ما نحن فيه وهو
انه لو اريد بالطبيعة السارية في الافراد فيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم ايضا مطلوبا ويكون العبد بانه ممتثلا ومرخصا في اتيان الطبيعة
من حيث هي مطلقا وان لم يرخص في الفرد المحرم من حيث الخصوصية وذلك مناف لغرض المولى وهو عدم ارتكاب العبد للفرد المحرم بخلاف ما لو اراد الطبيعة
في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجوز معها اجتماع الامر والنهي واما في العبادة المكروهة فلما لم يكن الترك عرضا للمولى لانه يترتب
في مفهوم الكراهة الترخيص في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الارجحية في الفرد المكروه **قلنا** ان غرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه
المصطلح ايضا تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج وعدم صدوره من المكلف وان لم يكن ذلك بطريق البت والجزم فمن تجويز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه ينتفي
الغرض الذي تناسب الطلب التنزيهي فينافي الغرض حاصلة في المقامين على ان عمدة مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع من الحكيم فثبت جواز الاجتماع

فيها ليس بمعنى قلة الثواب ان الغرض من العبادات المكروهة

في ان النواهي المتعلقة بالعبادات متعلقة بانفسها

في الجواب عن النقض بالعبادات المكروهة بانها مرجوحة بالاضافة

في اجتماع الامر والنهي في العبادات المكروهة

في ضمن الصوم وهو قبيح ولا يلزم ذلك في العبادات المكروهة قلنا غرض كل شيء بحسبه ومنها العبادات المباحة بالمعنى الاخص والواجبة المستحبة بعضهم تتفرع التمثل بما ذكرت
الا ان بناء العقلاء في مثل مثال الخياطة او الخطوات وانه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه خلاف عقلاً مضافا الى وجود المقتضي وهو تعدد الحقيقة في الصوم

الامر والنهي فيما نحن فيه لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة ومنها العبادات المباحة لا باعتبار المعنى الاخص كصلاة البيت فان متعلق الوجوب
والاباحة اما الطبيعة او الفرد واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق الاباحة الفرد واما العكس الاخير غير متصور والاولان مستلزمان لاجتماع الضدين و
الثالث يثبت المطلوب فهو ما مر في المناط ويحمل الا باعتبار بمعنى قلة الثواب فقد مر الجواب عنه بما يمكن استخراج جوابه هنا بمعنى انها لا تكون مباحة بل مكروهة
بناء على هذا الجواب في العبادات المكروهة وكذا القول بلزوم منافاتها لغرض تقدم جوابه بان اللزوم ثم في لا ارجح في المكروهات ومنها العبادات المستحبة
بنفسها مع اتيانها بوجه مستحب كالصلاة المستحبة في المسجد فان متعلق الامرين الاستحباب اما الكلي واما الفرد واما متعلق احدهما الكلي ومتعلق الاخر الفرد والاولان
مستلزمان لاجتماع المثلين وهو محال وفي الاخير يتم فنقول ان كفى تعدد الجهة في اجتماع المثلين كفى مطلقا حتى في اجتماع الضدين لما اشتركا فيه مع الضدين
في امتناع الاجتماع في محل واحد وان لم يكف لم يكف مطلقا ومنها العبادات الواجبة المستحبة كالمنذورة في المسجد فانها مشتملة على واجب ومستحب فان متعلق الامر الاستحبابي
وهو طلب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام اما هو نفس الصلاة واما مطلق الكون في المسجد مثلا واما الكون في المسجد بكونه في ضمن الصلاة فان قلت
بالاول قلنا ان متعلق الامر الوجوبي والندبي اما الكلي او الفرد او متعلق الامر الايجابي الفرد ومتعلق الامر الندبي هو الكلي او العكس والاول مستلزم
لاجتماع الضدين في الكلي فيهما الانتفاء التي لتنافي المنع عن الترك وعدمه وهو محال ومستلزم لكون الصلاة في غير ذلك المكان المستحب او الزمان المستحب مستحبة ايضا لسراية
الكلي المستحب من حيث هو كما هو المفروض في جميع الافراد فيكون الصلاة في البيت ايضا مستحبة والثاني موجب لاجتماع الضدين في الفرد ولعدم كون الصلاة في
المسجد مثلا واجبة لفرض تعلق الامر الوجوبي بخصوص الفرد المستحب الا ان يقول بتعلق الاحكام بالافراد حينئذ فالفرد الواقع في المسجد حينئذ كالواقع في غيره و
لكنه مستحب ايضا بخلاف غيره من الافراد حينئذ فالحق حينئذ الاخير بناء على مذهبه فيرد الاول وهو لاجتماع الضدين في الفرد والثالث مستلزم لعدم كون
افراد الصلاة اعدا هذه واجبة ولكون خصوص الصلاة في المسجد واجبة وكلاهما بديهي الفساد والرابع موجب لاجتماع الضدين في محل واحد مع تعدد الجهة
فيكون مثبتا للمطلوب من كفاية تعدد الجهة في اجتماع المتضادين فلا يجوز لاجتماع الامر والنهي وان كان الثالث فنقول اولا انه لا يتم في المستحبات الزمانية
كالصلاة الواجبة في اوقات الفضيلة فلا يمكن ان يقال ان الامر الاستحبابي متعلق بمطلق الكون في هذا الزمان وان لم يكن في ضمن الصلاة لان الكون في ذلك
الزمان من لفهم [illegible] ولا يمكن استحبابه وثانيا سلمنا كون مطلق الكون في المسجد من حيث هو مستحبا لكن الاستحباب الحاصل للصلاة انما هو باعتبار اجتماع
للصلاة لاجل حصول الكون المطلق بها فيهما حقيقة مستحبان احدهما الكون في المسجد من حيث هو والاخر الكون منه للصلاة ونقضنا انما هو باجتماع الاستحباب
الصلوتي مع الوجوب فيعود ذلك الى الشق الاول ويجيء فيه الترديدات الاربعة بعين ما مر وثالثا سلمنا تعلق الاستحباب بمطلق الكون في المسجد ليس
الا لكن ح يكون النسبة بين الواجب والمستحب المتضادين عموما من وجه ففي مادة الاجتماع لا بد من كفاية تعدد الجهة فيثبت به المطلوب وان كان الثالث فظهر
جوابه مما مر في الثاني لجريان الجواب الاخير هنا انه نقل يجري في الاولين ايضا فان قلت ان الامر الاستحبابي في الصلاة الواجبة في المسجد مثلا ليس
على المعنى المصطلح بل هو كناية عن مطلق الرجحان الحاصل للعبادة الغير الموجب للمنع عن الترك قلنا اولا ان حمل الامر الاستحبابي على ذلك خلاف الظاهر
لا دليل عليه وثانيا سلمنا لكن نقول ان مورد الصفتين اللتين احدهما الرجحان الموجب للمنع من الترك وثانيهما الرجحان الغير المستلزم لذلك اما
الكلي او الفرد او مورد الصفة الوجوبية الفرد ومورد الاستحباب الكلي او العكس والاولان مستلزمان لاجتماع الضدين في شيء واحد لتضاد الصفتين اعني
الرجحانين من حيث اللزوم اعني استلزام المنع عن الترك والاذن فيه فيتضاد الوصفان الملزومان بالعرض ولا يجوز الاجتماع والثالث مستلزم
لاستحباب الكلي حينئذ [illegible] في البيت وهو فاسد كما اشرنا وكذلك ايضا في صورة تعددهما مع اعطاء الكلي والاخير موجب لاجتماع الضدين بتعدد الجهتين فيثبت المطلوب
ومع ذلك يكون الامر كناية خلاف الظاهر في الامر الاستحبابي الخالي عن الغاية **الدليل الثالث** على جواز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه ان بناء العقلاء
طرا قديما وحديثا سلفا وخلفا ممن لا يكون ذهنه مسبوقا بشبهة على جواز الاجتماع فاذا امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في ملك الغير
فعمل العبد مثلا ومطيعا من جهة الامر وعاصيا من جهة النهي ولا يؤثر الخياطة في تأثيره ومن المقطوع ان كل اهل العقول الذين اذهانهم
غير مشوبة بالشبهات اذا كان يلومه في كل زمان على الجواز لم يكن ذلك خطاء بل يكون ثوابا وحقا فان قلت ان وجوب الخياطة توصلي والواجب التوصلي
لو اجتمع مع الحرام يسقط الامر عند العقلاء لكن كلامنا في سقوط الامر في اجتماع الاطاعة والعصيان وسقوط الامر اعم من حصول الامتثال قلنا انا
قد ادعينا حصول الامتثال عند العقلاء لا مجرد سقوط الامر حتى يخرج عن محل النزاع فان قلت سلمنا جواز الاجتماع في التوصليات لكن كلامنا في التعبديات
التعبدية قلنا المناط واحد لانه ان كفى عند العقل تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين وهما الاطاعة والعصيان في مورد يكفي مطلقا وان لم يكف لم يكف مطلقا فان
قلت محل النزاع في الاجتماع المصداقي وفي المثال المذكور الاجتماع موردي لا مصداقي اذ الكون المنهي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المامور بها فالمثال خارج
عما نحن فيه قلنا اولا ان انكار كون حركات الاصابع وادخال الابرة في الثوب واخراجها من اجزاء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة
ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا ريب ان المنهي عنه كل صور التصرف في
مال الغير بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا ان ذلك مناقشة في المثال فنقول اذا امر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن التصرف
في ملك الغير فمشى الخمسين في ملك الغير فانه مطيع وعاص بجهتي الامر والنهي عند العقلاء فان قلت في الجواب الاول نظر لان قول المولى خط هذا الثوب يحتمل معنيين
احدهما ان يريد حصول اثر الخياطة بمباشرة العبد بنفسه والاخر حصول الاثر كيف ما اتفق سواء وجد بعد انعدام امر غيره بايجاده وعلى الاول الكون المنهي
عنه من اجزاء الخياطة وعلى الثاني ليس من اجزائها الخياطة الكون المنهي عنه العبد لا امره بالاثر الذي هو ليس بهذا الكون فنقول ان امر
المولى يحتمل الوجهين معا ولا يتم الجواب الاول الا على الوجه الاول قلنا انه لان ظاهر الخطاب ارادة الوجه الاول وثانيا سلمنا ارادة الوجه الاخير لكن

ومنها العبادات المباحة بالمعنى الاخص

منها العبادات الواجبة المستحبة

في دليل الثالث على جواز اجتماع الامر والنهي

بالمباشرة

واستيفاء المانع لذا المانع ان كان اجتماع الحكمين المتضادين واجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد فقد عرفت تعدد المحل والتكليف بالمحال فقد عرفت ان محل النزاع ما تمكن المكلف فيه من الامتثال ومنافاة الغرض فقد ظهر عدم المنافاة اذ الشارع لم يعق الاتيان بالفرد المحرم بحكمه بحصول الامتثال بالكلي الموجود في ضمنه مضافا الى فهم العرف وان قام الدليل على خلافه كما نظيره في مسألة تعلق الاحكام بالكليات ولو قيل ان مقدمات الواجب محبوبة والفرد المحرم لا يصير واجبا فاسقط الامر المقدمي في الفرد المباح

بان العبد يأتي الخياطة بنفسه ويباشرها بكونه مخيرا ويكون الكون جزء او لا يخرج بالتعميم كهيئة الاتيان عن كونه جزء حين اتيانه الخياطة بنفسه

وثالثا ان هذا مناقشة في المثال فيكفيك المثال الذي مثلناه اجزاء **اذا عرفت** ذلك **فاعلم** انهم مثلوا الامر الموصى بخياطة الثوب والنهي عن الكون في المكان المخصوص في خياطة العبد في ذلك المكان ويرد على ذلك المثال نظرين وجهين **الاول** ان متعلق النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فان العرف لا يفهمون من قول المولى لعبده لا تكن في دار زيد الا حرمة جلوسه وحضوره في دار زيد مثل الدخال فيه في دار زيد وهو مختص في خارج الدار فمثل هذا الكون لا يفهم حرمته من النهي عن الكون في المكان المخصوص والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الاخير فلعل المثال في المثال المذكور من جهة ان الكون ليس من اجزاء الخياطة كان نظره الى ذلك المثال ويكون المتوهم **الثاني** ان الخياطة عبارة حقيقة عن وصل قطعات الثوب مثلا بعض بالكيفية الخاصة بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض لا بسبب خارجي وحركة اليد واخذ الابرة واخراجها انما هي اسباب حصول الخياطة لا انها عينها او اجزاؤها فاذن متعلق النهي السبب ومتعلق الامر المسبب فيصير اجتماع الامر والنهي في مثال الخياطة من قبيل الامر بالمسبب فيخرج عن محل النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فح مستلزم لرفع الاول للجميع في سبب الخياطة الامر والنهي الاصليين وفي الثاني ان النهي اصلي والامر المقدمي يكون من محل النزاع لكن لا يتم التمثيل على القول بان الامر بالمسبب ليس عين الامر بالسبب بل مستلزم له فلعل المانع يكون مذهبه ذلك فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها فالاحسن التمثيل بما ذكرناه من الحلق في ملك الغير **الثالث** انه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جائز عقلا اذ لا قبح عند العقل في تصريح الامر بان طلبه طبيعة الصلوة لا بشرط وانهى عن الفرد المخصوص ولكن لو عصيت واتيت بالمهية في ضمن هذا الفرد لما فيه على الاتيان بالفرد لا على عدم الامتثال بالمهية من حيث هي بل انت ممتثل بها مطيعا فيثيبك من جهة واعاقبك من جهة اخرى **الرابع** من الوجوه ان المقتضي للجواز موجود لتعدد متعلق الامر والنهي وكون كل من الكليين متعلقا لاحد الخطابين او كون الامر متعلقا بكلي الصلوة وكون النهي متعلقا بالفرد فاختلف التعلقان واما المانع فمفقود لانه ان كان لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد فقد عرفت ان المحل متعدد وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت ان ههنا شيئين لا شيئا واحدا وان كان عدم امكان الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال وايجاد المهية في ضمن الفرد المباح وان كان لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة اذ الامر لم يعق الاتيان بالفرد المحرم بحكمه بحصول الامتثال بالكلي في ضمن الخاص الا انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز لكن لا دليل ايضا على عدم الجواز فيرجع الى الاصل وهو الجواز لاصالة الامكان المؤيدة باصالة عدم التخصيص والتقييد في اللفظ **الخامس** انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز بعد الدقة الفلسفية لكن قد عرفت انهم العرف والعقلاء وبناؤهم على الجواز وان كان ذلك خطأ منهم وهذا يكفينا في الحكم بالجواز لانا مكلفون على متفاهم العرف كما قلنا ذلك في وجود الكلي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل بالدقة الفلسفية على عدم وجوده وبرهانا عليه فلاحظ **فان قلت** نمنع ان الواجب واجبة ولا نم عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الفرد الواجب مقدمة للكلي الواجب بالاصالة امان معين عند الامر او المأمور وعند الامر فقط فهو يؤول الى البطلان واما ان لا يعين عند المأمور ايضا فهو يحتاج في الوجود الخارجي الى مقدمة فيتعلق الوجوب بالفرد ولو بالواسطة ونحن نتكلم في الفرد الخارجي الواجب من باب المقدمة اما بلا واسطة او مع الواسطة فيرجع الى احد الاقسام الثلاثة واما جميع الافراد الواجبة والمحرمة فان كان الوجوب عينيا لزم التكليف بما لا يطاق ولزوم الجمع الاسمي في الافراد المحرمة بين الامر والنهي ولزم اجتماع الضدين ولزم مخالفة الاتفاق او تخييرا لزم اجتماع المتضادين والاجتماع لا سيما في الافراد المحرمة والكل فاسد واما خصوص الافراد المحرمة فان كان عينيا لزم التكليف بما لا يطاق وخلاف الاتفاق واجتماع الضدين في بعض الافراد وتخييرا لزم الاجزاء من الثلاثة واما خصوص الافراد المباحة عينا فهو تكليف بما لا يطاق وتخييرا فهو المطلوب فيكون وقوع الفرد المباح وجوبه عينيا من باب المقدمة وخصوصيات افراده تخييرا كذلك ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي والمفروض عدم كون الفرد المحرم مامورا به فلو اتى به لم يكن ممتثلا من حيث الامر بالامتثال **قلنا اولا** انك قد خصصت الامر المقدمي بالافراد المباحة فهل تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح بان يكون المطلوب الاصلي هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب ذلك **فان قلت** بالاول فقد رجعت عن مذهبك من تعلق الاحكام بالطبايع لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله القائل بتعلق الحكم بالافراد فان نزاع ذا اعم من الاصناف والطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح ايضا صنف وان قلت بالثاني اي بان المطلوب هو الكلي من حيث هو حيثما وجد من غير تخصيص فيه فلا نم حصول الامتثال بالكلي الذي في ضمن الفرد المحرم وان كان تاركا للامر المقدمي المتعلق بالمباح وهذا عين جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك لا تجوز اجتماع الامر والنهي فكيف تقول بان الامر بالمباح واجب من باب المقدمة وكيف يكون الفرد مباحا وواجبا فيجتمع الوجوب العيني مع الاباحة الا ان اسم المباح والوجوب التخييري مع المباح الا ان لاحظنا اشخاص صنف المباح فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبرها في جميع المقامات او حق المثال وان لم تعتبره فلا يمكنك رفع محذور اجتماع المتضادين في الفرد من دون رفع الاخر او الحكم برفع الوجوب المقدمي او الحكم برفعهما معا فان رفعت الوجوب فقد خالفت الاتفاق اذ الوجوب موجود ولو تبعا مع ان ذلك مستلزم لجواز اجتماع الامر والنهي اذ المانع عن الجواز في نظرك هو الامر المقدمي وقد رفعته فلا مانع من الجواز وان رفعت الاباحة لزم خلو الواقعة عن الحكم ولا ينافي المقدمية اذ كل شيء لا بد له من حكم بذاته وبحيال نفسه مع قطع النظر عن كونه مقدمة فان الشيء بذاته مع قطع النظر عن كونه مقدمة لشيء لها مساواة اما ان وجه خارج قد ورد في محله على خلو الواقعة عن الحكم وههنا يجوز ان المباح ليس لنفسه له وتوقف وقوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه يلزم عدم وجود حكم له بنفسه بل يلزم عدم وجود حكم له يقتضيه ولو اجتماع الضدين فيجب ان لا يكون حكم اخر سوى الوجوب التوصلي للافراد المباحة فيلزم الخلو عن الحكم يعني انه لزم الخلو ويجب عقلا لان حصل الخلو من باب الاتفاق مع ان العقل لم يحكم بلزوم مثل الخلو لم يحكم بلزوم الخلو فلا اقل من الشك عند العقل وان رفعت الامرين معا فاشد اشكالا فظهر لك انا عبارة تعدد الجهة والقول بان الاباحة ذاتية والوجوب عرضية باختلاف الجهة

وهو الصحيح … من … اللباس … لا … اللجتماع الامر والنهي

بجزئه الكلي الموجود في ضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي قلنا تخصيص الامر المقدمي بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والمفروض تعلق الحكم بالطبيعة مع ان مانع الاجتماع كيف يقول ان الفرد

الصادق افراد المقدمة بالاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحرمة اتفاقي فلا مفر من اعتبار تعدد الجهة والاراده بالمباح هنا ما يقابل الحرام **وثالثا** انه لا ريب في ان الاذن على حسب المامور به ولا في ان الاذن على الصحة والاجزاء الذي هو من لوازمه ولا في ان الاذن على الرخصة في اتيان الافراد لا يجاد الطبيعة والكلام ان لا حيثيتان عقليتان فيهما العقل بواسطة خطاب الشرع باتيان المامور به ولا ريب في ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق ولا الفرد المعين ولا ريب في ان رخصة العقل باتيان الفرد يتصور على قسمين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا عقاب في الفرد لا من جهة ايجاد الكلي اصلا ولا من جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى ان يحكم بان الفرد من حيث هو من جهة ايجاد الكلي ومن تلك الحيثية وان كان يمكن عدم الرخصة من جهة اخرى اذا ظهر ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من جهة من الجهات وبالمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى ولا ريب في ان الرخصة المستفادة من العقل في ايجاد الفرد انما هي الرخصة بالمعنى الثاني لا الاول فان القدر المستفاد من العقل انه لا عقاب في الفرد من جهة ايجاد الكلي المطلوب كما هو لازم عقلي لكل امر صدر من الموالي ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا يدرك عدم وجود العقاب على الفرد من جهة اخرى بل يحكم بعدم العقاب من جهة على الفرد من تلك الجهة المحصلة للطبيعة وان كان يمكن عقابه من جهة اخرى نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظيا لكان ظاهره الرخصة المطلقة لكن العقل ليس كذلك ظاهر له وح نقول على الخصم او لا انك تزعم ان الاذن اذا كان دليله تخييرا بحكم العقل فكيف يجوز الاتيان بالفرد المحرم فقلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالطبيعة وان ذلك يمكن ان يجامع مع الحرام فلا يجوز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك قد اعترفت بالرخصة العقلية في الفرد المباح ونحن نقول ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما رخصة في الجملة فان ادعيت الاول منعناه حكم العقل بتلك الرخصة لانه لا يدرك الا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة وان ادعيت الثاني قلنا ان مثل تلك الرخصة موجودة في الفرد المحرم ايضا فما وجه تخصيص الامر المقدمي بالافراد المباحة فقط **ورابعا** سلمنا اختصاص الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ولكن عموم الحكم الوضعي اعني الصحة والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمامور به في الغاية ما في الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الفرد المحرم والوضعي موجود وهو يجامع الحرام وقصارى ما يتخيل عدم حصول الامتثال بالامر المقدمي وهو لا يستلزم عدم حصول الامتثال بالامر الاصلي فالفرد حرام لم يسقط عن الواجب ايضا الامر المقدمي بالمباح لا يجب ايضا المقدمية بل نحن نقول لا عقاب ايضا على ترك الامر المقدمي بعد حصول الامتثال بالامر الاصلي لان ترك المقدمة على القول بوجوبها انما يوجب العقاب حيث افضى الى ترك ذي المقدمة وليس هنا كذلك سلمنا وجود العقاب على ترك المقدمة ولا يضرنا ذلك اذ الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال بالامر الاصلي **فان قلت** تخصيص الامر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر الاصلي به لفهم العرف **قلنا** اولا نمنع فهم العرف من احد التخصيصين التخصيص الاخر وثانيا نقول على فرض تسليم ذلك انما نسلم حيث كان الامر لفظيا واما اذا كان لبيا ففهم العرف ممنوع مضافا الى ان هذا القول مناف للقول بتعلق الاحكام بالطبايع كما مر **ومحصل** المقام ان الخصم المانع لجواز اجتماع الامر والنهي اما يقول بعدم جواز اجتماعهما مطلقا لا في الامر والنهي الاصليين ولا في الامر والنهي المقدميين فيخصص الامر المقدمي ايضا بالافراد المباحة او يقول بعدم جواز اجتماعهما في الامر والنهي المقدميين ويجوز اجتماعهما في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل القمي ره حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للافراد المحرمة فمنع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمة حرام صرف يسقط عن الواجب وجوز اجتماعهما في الامر الاصلي المتعلق بالطبيعة بناء على تعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انما متعلقة بالطبايع فجوز الاجتماع في الاصليين على مذهبه لا في المقدميين ونحن نقول ان الحق هو جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي يرد على الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه خمسة مرت اليها الاشارة **اولها** انك ايها الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح وجعلته دليلا على امتناع اجتماع الامر والنهي الاصليين ونحن نقول ان تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح ان اوجب عندك تخصيص الامر الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبايع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب ذلك فلم لا تجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** انك ايها الخصم لا تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة فان الامر كما انه مضاد مع النهي كذا مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك ان تمنع الامر عن الفرد او من منع الامر عن الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت فساد الكل وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوبه وهو عدم اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها ورابعها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة في الجملة وهذا لا ينافي من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **ولا** ولم لا تقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذان الايرادان كل واحد منهما يرد على جزء مطلوبه **وخامسها** ان الامر التكليفي المقدمي وان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر اعني الصحة والاجزاء باق بعمومه كما مر تفصيله فلم لا تجوز الاجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا على جزء مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة ثم ان الحق جواز الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي اما لعدم وجود الكلي الطبيعي واما لان المقصود مع الواسطة البشر بعيد جدا واما لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي للزوم الجمع لا مر **قلنا** اولا انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبايع **وثانيا** ان النقض بافراد الصلوة حاصل لانقسامها بالاتفاق الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي

بالفرد ويتم

فليس الرخصة باتيان الفرد مطلقا

محصل كلام الخصم المانع لجواز اجتماع الامر والنهي

الموجودين والمنادين ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه في الصور المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم في الاعم والاخص المطلقين من جواز وعدمه من حيث اللفظ وان شئت
البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه بما لا مزيد عليه فلنقتصر على هذا **تذنيب في الامتناع بالاختيار** اذا تسبب المكلف
لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معا كما لو دخل المكان المغصوب فهو مأمور بالخروج ومنهي عنه فهل يجوز التكليفين معا ام يبقى الامر ويرتفع الاخر وحده او يبقى التكليف
بالابطال حينئذ وعلى الاخير فهل الاهم هو الامر او النهي احتمالات والاصح ان الامتناع بالاختيار مع عدم بقاء الاختيار ينافي الاختيار خطابا لا عقابا بحكم العقل ولا يلزم قبح على الحكيم

بالفرد وقد ثبت بجواز الاجتماع في المقدمتين على هذا التقدير لان جواز الاجتماع في الاصليين على ذلك التقدير لوحدة المناط **ورابعها** انه لا مانع عند
العقل من الامر باتيان الفرد المخصوص من جهة انه فرد الصلوة والنهي عنه مع ذلك من جهة انه فرد الغصب فالجهتان تقييديتان لا تعليليتان حتى يتحد المتعلق
فان قلت ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال اذا كان الامر بالفرد المحرم عينيا
والفرض انه تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الاخر مع ترك المنهي عنه والامتثال به **فان قلت** ان الامر باتيان الفرد الخاص المحرم لغو **قلنا**
لا لغوية فيه اذ الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب او ترك الفرد المباح والتلبس بالمحرم من جهة حصول المأمور به التخييري وان كان معاقبا من جهة اخرى
فان قلت يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة وتعدد
المتعلق في الصورة وكونها تقييدية لا تعليلية فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الشخص معلول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقة تكثر الوجوه
قلنا انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة **ثم انك** اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي الالزاميين علمت جواز اجتماع سائر
الاحكام الخمسة كل واحد مع مثله ومع الاخر بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام من وجه **واما في الاعم والاخص**
المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال فيه بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بناء على ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار
المغصوبة انما هو مطلق الغصب لكن كان النهي عن الصلوة لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه واما الغصب في ضمن الصلوة وتعلق النهي بالصلوة
ايضا انما هو لاجل كونها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كان العلة الغصب
اما القسمان الاولان فحالهما كحال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج والكلام في العام المطلق انما هو في القسم الاخير **فنقول** في هذا القسم
ان تعلق النهي بالاخص المطلق كاشف عن فساد الاتيان بالكلي في ضمن هذا الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا
يكون الاخص متعلق الامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن في الكلي اصلا ولا في الفرد فهو مناف لتبعية الاحكام للصفات الكامنة واما
يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين فيه لفرض تحريمه وتعلق النهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو
مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص وعدم حصول الامتثال اذ التقدير وهو المط واما ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث
هو هو وهو غير معقول اذ الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا لوجوده في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا
يمكن انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو المط **وان ثبت** عدم جواز الاجتماع في الاخص المطلق اذا كان
الوصف مفارقا ثبت فيما اذا كان الوصف لازما كقوله اغتسل ولا تغتسل مرتمسا في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط
وهذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المطلق الالزاميين كذا يجري فيما اذا كان النهي تنزيهيا كما في العبادات المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم
انتزاع المحبوب الصرف من المحبوب والمبغوض الصرفين فلا بد اما من القول بعدم الكراهة في تلك العبادات واما جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب **والايراد** بانه
قليل الثواب كثيره فلم نهي عنها مدفوع بان ذلك لعله لكون ما نهي عنه بمكان من القلة فلذلك نهي عنه لا عن غيره فان لقلة الثواب مراتب **والايراد** بان
المراد من النهي اما النهي في الجملة او على الاطلاق او وجه معتبر في الخارج والكل بط كما مر بيانه فعلى ان المراد بالغير غير ما نهي عنه تنزيها من العبادات ولا يرد
بنقض طردا وعكسا ثم هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المطلق يجري في العامين من وجه ايضا مضافا الى ان الامر بالصلوة امر بكل جزء منها لانه مقدمة
والامر بالمقدمة من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب نهي عن جميع افراده فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي سوى الاخر لانه يلزم اتحاد المتعلق
في الامر والنهي المذهبيين هو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا هو الحق فثبت بهذا الدليل عدم جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق كما لا يجوز في العامين
من وجه وبيان فساد احتجاج الخ يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان الاعيان لا يدخل فيها لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصها فان زيدا هو
مثلا هو صحيح او مريض في اي زمان كان وفي اي مكان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها ولهذا تختلف باختلافها وانما
الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية لحكم الوجدان بانه لو فعل زيد فعلا في زمان ومكان وفرضنا
انه فعل ذلك الفعل بعينه لا في هذا المكان والزمان بل في زمان ومكان اخر لم يكن ذلك سبب التعدد الفعل واختلافه ومغايرته فلو صلى ركعتين في
مكان وفرضنا انه يصلي في هذا المكان بعينها تينك الركعتين بعينهما في مكان اخر لم يكن ذلك الفعل مغايرا له ولا متعددا بل هو فعل واحد في اي مكان حصل
فذات هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه ونظيره كما ان ذات زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان **الثاني** ان النهي في مثل لا تصل في الدار
المغصوبة اما ان يكون من كيفية ذلك الفرد بحيث لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي ولم يكن تلك الخصوصية علة للنهي بل تلك الكيفية منهي عنها
وان فرضنا وجودها في غير ذلك المكان لكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا غير واما ان يكون من الكيفية ايضا لكن مع مدخلية خصوص المكان في النهي
بمعنى ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان ولولاه لما نهي عنه وعلى التقديرين اما ان لا يكون المكان من مقومات الكيفية والفرد او لا يكون بمعنى انه
هل يكون المكان دخيلا في قوام الفرد كما انه دخيل في النهي او لا فاما على التقدير الاول فلا يجوز اجتماع الامر والنهي لانه لا يجوز تعلق الامر بذلك الفرد وتلك
الكيفية لفرض مبغوضيتها بذاتها فهذا شق اول قلنا بان المكان من المقومات ام لم نقل به واما على التقدير الثاني اعني مدخلية المكان في النهي فان قلنا بعدم مدخلية
المكان في القوام كما انه مدخلية في النهي لم يجز الاجتماع ايضا لان المأمور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونها في
هذا المكان فان المفروض ان المكان ليس من المقومات والنهي عنها انما هو من جهة الاضافة اعني الكون في المكان المخصوص فهما اثنان في الحقيقة فرد
لا يدفعها مأمور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو المراد من تعدد الجهة **الثالث** في بيان ان في قولنا لا تصل في الدار المغصوبة المراد

في اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص المطلق

في الاجتماع في العامين من وجه

واما من حيث الوقوع وترتب الثمرة فحيث ان المدار على انصراف الادلة الشرعية وعدمه فامكانه لا يلازم الوقوع الشرعي واما الاهم من الامر والنهي فيختلف بحسب المقامات فلاحظ تأمل

اي من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني **فاعلم** ان الاحتمال الاول اي تعلق النهي بالكيفية من دون مدخلية المكان فاسد عقلا لان كيفيات الصلوة من حيث
حيث هي غير مرئية وغير موجودة في الخارج حتى ينهى عنها فانه بعد فقد المميز يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق واغراء بالجهل لان انظار اهل العرف لا تتشبث
بالكيفيات المتعددة المتصورة التي يحصل في امثالها عند الجهل او التكليف ولو لبيان انما هو المتكيف ببعض خصوصيات يميزها عن الغير وههنا لما لم يكن للمكان مدخلية
وكانت الكيفيات بانفسها ممنوعا عنها فهي غير معلومة لهم **فان قلت** ان الشارع لما علم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوع عنها لا تقع الا في المكان
المغصوب مثلا وان لم يكن المكان دخيلا جعل المكان الخاص مميزا لتلك الكيفيات المنهي عنها عن غيرها فلا تكليف بما لا يطاق ولا اغراء بالجهل لكن لازم كلامك
ان تكون كيفيات الصلوة من حيث هي بعضها محبوبة وبعضها مبغوضة لفرض عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفيات من حيث هي كلها في رتبة سواء
فلم يكن جميع الكيفيات منهيا عنها او لا يتصور كون الشيء من حيث هو متصفا بالمتنافيين **فان قلت** لعل تلك الكيفيات المنهي عنها صنف مستقل غير
موجودة في غيرها من الافراد ولذلك خص النهي بها **قلنا** اولا الوجدان القطعي كاف بعدم الفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان
او عروض امر خارجي وثانيا انه لم يتفق في احد تلك الكيفيات الفاسدة في غير ذلك المكان مع عدم مدخلية المكان اصلا في الفرض بل وقع كل كيفية فاسدة في هذا
المكان وكل كيفية صحيحة في غيره من باب الصدفة الاتفاقية وهذا مما هو مستبعد عند العقل جدا بل تعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج مقطوع
الفساد واذا تحقق بطلان الاحتمال الاول يجيء احتمال الاخر وقد قلنا في المقام الاول ان المكان ليس من مقومات [illegible] فبقي الاخر وهو تعلق النهي
بالصلوة في الدار المغصوبة لاجل خصوصية المكان الذي ليس هو من مقومات الشخص بل علة للنهي وقد عرفت انه لا نجوز اجتماع الامر والنهي عقلا [illegible]
متعلق الامر والنهي مختلفا بل حصل هنا اي في الوصف المفارق فرد ان احدهما فرد للصلوة وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن
دائما حيثما وجد [illegible] الكلي من حيث هو ليس محبوبا الا ان فرده مبغوض [illegible] الاخر فرد المنهي عنه وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجة عن حقيقة
الفرد فظهر جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق وبطريق اولى في العامين من وجه كقوله صل ولا تغصب مضافا الى الاخبار الى انا ولو سلمنا ان المكان من المقومات
ثم الجواز ايضا اذ غاية ما في الباب يكون المكان مقوما ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضا المالك هو ليس من المقومات للفعل والمكان ليس ماخوذا في النهي
عن الغصب بل النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة الماخوذ في النهي عن الغصب عدم رضا المالك اما الدليل الذي ذكروه في العامين من وجه مضافا الى
الدليل الاول على لزوم الاجتماع الشخصي في الامر والنهي المتعلقين **وغيره** النقض باجتماع الامر المقدمي الوجوب الغيري مع الندب في غسل الجنابة
عنده من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بانه من تعدد الجهة والفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب المقدمي في الحقيقة خارج عن الوجوب
بل المراد به وجوب التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرمة تدبر **فان قلت** يلزم على المجوز اجتماع الامر والنهي انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة
صحيحة ومتى انعقدت صحيحة اجتمع فيها الامر بالصلوة والامر بالاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب فلا يجوز له بعد الشروع والدخول على
الصحة القطع لاجل القطع اذ لو قطع عوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع عوقب على الغصب فهذا تكليف بما لا يطاق فالقول بجواز الاجتماع فاسد
توهم ان هذا الايراد يتم في العبادات لا المعاملات بعد ان المراد اثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم ان هذا مسبب من سوء اختيار المكلف والامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار وهو مكلف بالتكليفات الثلاث ولا يلزم التكليف بما لا يطاق بعد ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا
كما يجيء انه فلا بد من دفع كل التكليفات او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب **قلنا** ان محل نزاعنا انما هو العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام
والنهي عن الغصب عموم من وجه لكن نزاعنا ليس في كل عامين من وجه بل في العامين من وجه اللذين يمكن الامتثال بهما بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب
في الذمة كما في الامر بالصلوة والنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلوة في ضمن المباح والحرام واما الامتثال الامر بالاتمام والنهي
عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو هنا بعد الشروع في الصلوة لا يمكن الامتثال بالامر بالاتمام في ضمن الفرد المباح
والحرام بل ان شرع في الصلوة في المباح امكن الاتمام فيه لا غير وان شرع فيها في الحرام لم يمكن الاتمام الا فيه وليس بحيث يكون المكلف بعد تعلق الامر بالاتمام
مخيرا ومستقرا في الذمة متمكنا من الامتثال في كل من المباح والمحرم فهو خارج عن محل النزاع واما لزوم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام
فلو فرض انتفاءه لم يكن مانعا من اجتماع الامر بالصلوة والنهي عن الغصب ثم هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه وفي الاعم
والاخص المطلق فتفصيل الكلام فيه ان الوصف اللازم فيه وصف لازم للماهية كما في ثلاث المقدمة **اما القسم الاول** فلم يعهد وروده في الشريعة
بل لا يمكن عقلا لعدم وجود الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل انما في الذات او في الاصناف على مذهب العدلية على اعتبار بين كما عرفت سابقا **والحاصل** ان الظاهر
انه نقل بالقطع عدم وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم الثاني المتعلق فيه النهي بالوصف اللازم للماهية كقوله اغتسل ولا تغتسل بارتماس وعند
ولا تزيد في الحرم عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا لان المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه اذ الارتماس ذاتي للغسل
الارتماسي وحيث صار هذا الفرد من الغسل قبيحا بالذات لم يتعلق به الامر لا فرق في الحسن فالحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما في ضده واما في القدر
المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لعدم الامر وهو المطلوب والثالث غير متصور لان كون الكلي من حيث هو
محبوبا صرفا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون القدر المشترك بين المحبوب الصرف
والمبغوض الصرف محبوبا صرفا لان ذلك لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا اذا كان النهي متعلقا
بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم **فان قلت** الجواب المذكور عن هذا الايراد في الوصف المفارق جار هنا ايضا **قلنا** ليس
كذلك لما عرفت من ان الوصف يجعل المامور به فردا والمنهي عنه فردا اخر لا يحصل ان احدهما في الاخر بخلاف اللازم **اقول** لا يظهر وجه الجواب السابق هنا

ايضا

ولو قيل ان الكافر اذا اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو عنه قادر عليه باسلام ام لم يسلم فكيف تقولان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا

قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام الكلية ولما فوت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك **اصل** في دلالة النهي على الفساد مطلقا او لا

ام في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا لا لغة ام في العبادات

شرعا دون المعاملات مطلقا ام بالدلالة على الصحة

ايضا اذ كما يمكن اعتبار تعدد الجنس في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد ايضا فكذلك هنا ولا فرق بين كون الوصف لازما او مفارقا فلا بعد

العقل في كون الجنس من حيث هو محبوبا ومطلوبا ومبغوضا فالمحبوبية موجودة في الفرد المحرم من حيث جنسه وليس مبغوضا من تلك الجهة لا يمكن كون

الفرد المشترك محبوبا ومبغوضا فالحق الجواز على الاطلاق **المقام الثاني** في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية

واما المطلق فموكول الى البحث الآتي **فاعلم** ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلا ريب في عدم الجواز لفظا وفهم العرف التقييد اما اذا حكم بالجواز

عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز ايضا لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان في التوصليات لم يفهم العرف التقييد فيجوز

الاجتماع لفظا ايضا وان كان في التعبديات ففي الجواز اللفظي اشكال **المقام الثالث** في انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي من جانب الامر بحيث لم يمكن

الامتثال بهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المكلف كما لو دخل دار غيره غصبا اختيارا فهو منهي عن الغصب ايضا لزوما ومامور بالخروج لانه سبب للتخلص

عن الغصب وسبب الواجب واجب مع ان الخروج ايضا غصب منهي عنه من جهة كونه غصبا لم ليس على ذلك الشخص الا تكليف واحد اما الامر واما النهي وجهة

من اولج وغيره في فرج محرم عمدا فهو مامور بالاخراج لئلا يلزم ايضا زناء محرم ومن شرع في الصلوة في مكان مغصوب فهو مامور بالاتمام ومنهي عن الغصب ولا يمكن

الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة وشبهها بالتكليفين ام باحدهما خاصة فقيل بوجود التكليفين معا فهو معاقب مثلا او ترك بعقاب واحد

في الجميع وقيل ببقاء الاهم من الامر والنهي وارتفاع غير الاهم مع ارتفاع اثره ومعاريفه وقيل بالثاني مع بقاء الاثر فهيهنا جهات من الكلام **الاولى** في انه

هل يبقى كلا طرفي التكليفين من الامر والنهي ام يبقى الاهم فقط **الثانية** في انه على الاخير هل الاهم هو الامر والنهي **الثالثة** في انه بعد ارتفاع

غير الاهم هل يجوز بقاء اثره عقلا ام لا **الرابعة** في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولا بد قبل بيان الجهات من ذكر مقدمة وهي ان الامتناع

بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا **فاعلم** ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلوة من الكافر لاختياره الكفر لكنه قادر

على الاسلام والامتثال بعده واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء الصحيح التام ابدا وكمن اخر الخروج الى الحج مع القافلة حتى ضاق الوقت بحيث

لا يمكنه الوصول الى الميقات **اما القسم الاول** فادعي الوفاق على عدم المنافاة الا عن بعض العامة من غير الجبرية منهم واما الجبرية فلا ينصور على مذهبهم الاختيار

ولا الامتناع بالاختيار **واما القسم الثاني** كما مثلناه بالحج فالمحقق ان المكلف مستحق العقاب على ترك ذي المقدمة وهو الحج بمجرد ترك المقدمة وهي

المبادرة الى طي المسافة ويظهر الثمرة في الفسوق والعدالة وقد ذكرنا مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المنقول ان الامتناع

بالاختيار ينافي الاختيار وقيل بعدم المنافاة وظاهر كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا بمعنى انه بعد سلب القدرة لا يصح الطلب ولا ترتب الشروط والقول

الثاني عدم المنافاة خطابا وعقابا الى شرذمة قليلة لبس فلا بد للوهن في كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا لما مر في بحث مقدمة الواجب

من ارتفاع التكليف بعد المقدمة حين ترك المقدمة وبالعقل لقبح التكليف بغير المقدور وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فلاصل ولو مع عدم

في الحج لكن اتفقوا ظاهرا على وجود العقاب بعد ترك المقدمة وسلب الاختيار مع عدم وجود الخطاب بعد ذلك كما عرفت وكتكليف الكفار بالقضاء واستحقاقهم

العقاب على تركه مع انه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لعدم وجود شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه الامتثال بعد صيرورته مكلفا بالقضاء

ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظاهر اطلاقهم وقالوا مع ذلك بان الكفار مكلفون بالقضاء فلهما منافاة لما عرفت من عدم امكان

امتثال خطاب القضاء اصلا **فان قيل** الاجراء بالقضاء ورد عليكم ايضا لانكم سلمتم المنافاة خطابا فكيف تقولون بانه مكلف بالقضاء مع انه بعد تعلق تكليف

القضاء غير قادر عليه بداهة وتكليف بما لا يطاق وان كان مسببا من سوء اختياره وانتم لا تجوزون الخطاب بالتكليف في هذه الصورة نعم لو كان له زمان

يمكن من القضاء صح خطابه ولبس هذا الايراد مشتركا الورود بينكم وبين المشهور **قلنا** بعد البلوغ وحصول شرائط التكليف تعلق التكليف اجماعا على المكلف

لكن في كل وقت بتعلق التكليف الفرائض الخمس مثلا لما ذلك العمر لكن لابد من دخول اوقاتها فبعد دخول الوقت وتصيير الموقت المكلف الكافر الاداء فقد فوت

الاداء والقضاء فيقول باستحقاق العقاب حال الفوت لاجل التكليف السابق المتعلق الذي تعلق بالمكلف كلية ثم ان كل ما مر في مسئلة الامتناع بالاختيار

انما هو في حكم العقل واما من حيث الوقوع فهو تابع للشرع وانظر في الادلة فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلزم ان يكون في الشرع واقعا

كذلك بل لا بد من دليل على ترتب الاثر فاذا اخذنا به والا حكمنا بعدم ترتب الاثر ايضا لاصالة البراءة وان جاز الترتب عقلا اذا ظهر هذه المقدمة ظهر حال المقام

الثالث في الكل الجهات الاربع فانه قد ظهر من المقدمة ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد من بقاء

الاهم فقط والاهم من الامر والنهي يختلف بحسب المقامات ولا معيار له ظاهرا فمثال الخروج من الغصب او الاخراج عن الفرج المحرم الظاهر ان الاهم ابقاء الامر بالخروج

وكالاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم ابقاء الامر بالخروج او الاخراج ورفع النهي وفي الصلوة في الدار المغصوبة يحتمل قويا كون الاهم هو حق الناس لا حق الله الذي

هو الاتمام فلا بد على هذا من رفع الامر وابقاء النهي واما بعد رفع غير الاهم فهل يبقى اثره عقلا ام لا فقد عرفت مما مر ان العقل لا يابى عن بقاء الاثر واما بعد

الجواز العقلي فالوقوع ام لا فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاهم ففي مثال الاخراج او الخروج بناء العقلاء والعرف على عدم العقاب على التخلص واما في

اتمام الصلوة فبناؤهم على بقاء الاثر وعقوبته فلو قال المولى لعبده لا تمش كل يوم خمسين خطوة ولكن بعد الشروع في المشي يجب عليك اتمامه لا يبقى لك المطلق

ويحرم عليك الغصب والمشي في المكان المغصوب ثم قطعها قبل الاتمام فهو يعاقب على الاثر العصب وقطع المشي **ضابطة** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد

في العبادات والمعاملات على اقوال ثالثها التفصيل فيدل في العبادات مطلقا دون المعاملات كذلك ورابعها انه يدل عليه فيهما شرعا لا لغة وخامسها انه يدل عليه

شرعا في العبادات دون المعاملات مطلقا وسادسها انه يدل على الصحة في المقام واقوال مقتشرة اخر ولا بد في تنقيح المسئلة من رسم مقدمات **المقدمة الاولى**

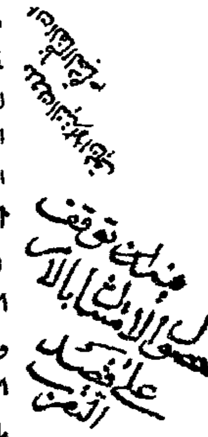
في بيان معنى العبادة والمعاملة والتميز بين الموارد وفي تلك المقدمة نتكلم من جهات ثلث **الاولى** اعلم ان العبادة قد يطلق ويراد بها ما اشترط فيه

فيما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

ضابطة في ان النهي في العبادات والمعاملات

اثره بنية القربة من حيث انه مشروط بها فالذي يتوقف ترتب اثره على نية التقرب نوع من هذه الصيغة عبادة والمعاملة ضد ذلك وهي ما لا يشترط في ترتب اثره
نية القربة من حيث انه غير مشروط بها او الشاهد على هذا الاطلاق وقوعه في باب المعاملات كالنكاح والبيع ان هنا قد يكون عبادة على بعض الوجوه ولزومه
صورة الاتيان به على قصد التقرب في الامتثال بالامر الوجوبي او الندبي الوارد فيه والنسبة بين المعنيين عموم من وجه ويتصادقان في مثل النكاح المأتي به
بقصد امتثال الامر ويفترقان في الصلوة والبيع المباح ويطلق العبادة على الفعل المعد للاطاعة والانقياد خصوصا بنحو اذن ما اعد للاطاعة والتعبد
والمعاملة تقابلها وهي ما لم يعد للاطاعة والتعبد من حيث ذاته وان امكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب من جهة الاطلاق الاول
له ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه وهيهنا الى ملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني
في كلماتهم انهم يتداولون في مباحث الحقيقة الشرعية وغيرها التفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات هناك الماهيات المخترعة للاطاعة كالصلوة
والحج لا مثل النكاح ومن المعاملة ما يقابل ذلك والنسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلق لان الثاني
اخص مطلقا من الاول لشمول الاول لمثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير ايضا عموم وخصوص مطلق لكن الامر
هنا العكس من الثاني عكس العبادة ثم **الجهة الثانية** الحق ان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية فعلا كان او تركا كالصوم
ام لا ومعناها مشترك بين ما اعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة انقياد كالنكاح وهذا المعنى مرادف للمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة حقيقة
في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي يشهد
عليه عدم صحة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** يصح في النكاح بقول مطلق انه معاملة ولا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة كما يقال
في الصلوة فيصح سلب العبادة عن مثل ما ذكرنا كالنكاح ونحوه مما لم يعد للانقياد قلنا وان كان لا يقال لمثل النكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه
الخاص يقال انه عبادة فيقال النكاح لوجه الله عبادة ولا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد فان قلت عدم صحة السلب مع التقييد لا يدل على الحقيقة
الا ترى عدم صحة سلب الاسد عن الرجل الشجاع مع ان الاسد ليس حقيقة فيه **قلنا** القيد ان كان قيدا للمحمول كما في المثال الذي ذكرت فعدم صحة السلب
لا يدل على الحقيقة وان كان قيدا للموضوع فهو لا يضر بدلالته على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد فالحق كونه حقيقة في المعنى المشترك
غاية ما في الباب ان ما لم يعد للانقياد لا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة لما قلنا واما ما اعد له وان لم يأت فيها الا بعد الانقياد الا انه يسقط الا بقصد التقرب فيما
بعد الانقياد يمكن سقوط الامر به بقصد التقرب المشهور ذكروا تعريفا آخر للعبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية والمعاملة ما لا
يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط ولو في الجملة ومن عدم اشتراطها في المعاملة عدم الاشتراط ولو في الجملة ليشمل
التعريف مثل ما ذكرناه فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظاهر التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وعدم الاشتراط على الاطلاق في المعاملة
وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل ما لا يكون معدا للاطاعة كالماهيات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به تقربا مع انك عرفت ان العبادة
حقيقة في المعنى المشترك بين القسمين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة واحدة وليس بحيث فيه النية على
الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب العموم لا عموم السلب كما ان غرضهم
ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات والمعاملة ما لا يحتاج اليه من جميع الجهات اعم من ان لا يحتاج اليه اصلا او احتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيدخل
مثل النكاح في تعريف المعاملة ويحصل الاطراد بعدم الانعكاس في تعريف العبادة ولعل مرادهم من احتياج العبادة الى النية احتياجها الى قصد القربة اما ان صحتها
تحتاج اليه فهو حق لكنه لا يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه فهو يبطل بتحقق صيغة العبادة اسامي للصحيحة لا غير ثم ان الشهيد في الذكرى قسم الحكم الشرعي
الى العبادة والمعاملة وقال ما حاصله ان الحكم الشرعي اما يشترط فيه النية او لا يشترط والاول العبادة والثاني معاملة ثم الاخيرة اما ان لا يحتاج الى الصيغة فهو من
السياسات الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقود او لا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي نفسه لا ينقسم الى العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما
انما هو متعلق الحكم لا نفسه لان وجوب الحكم متعلقه وهو كما ترى ايضا مثل احكام الارث والاطعمة والاشربة خارجة عن هذا التقسيم فهو غير حاصر للقسم
الجهة الثالثة لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام تعبديا وتوصليا ارتباطيا ام استقلاليا على قصد
التقرب واما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لو اتى بالفعل من دون التقرب لزم الاعادة وفي الثاني والرابع يسقط
الامر بمجرد ايجاد الفعل في الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منهما لا يعاقب على ترك قصد التقرب وفي الاخير منهما يعاقب على تركه وان سقط الامر في الصورتين
وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها علمنا بمقتضاه وان امر وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام
الاربعة فلا بد لنا من ميزان يرجع اليه **فنقول** ان للشك صورا منها ما لو ورد الامر الوارد في الشرع بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجوب الامر
بالوضوء مثلا وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة وتحقيقها يحتاج الى البحث في مقامات ثلث **الاول** اعلم ان مقتضى الاصل الاعتباري في هذه
الصورة ان لا يكون هذا الامر توصليا صرفا ولا مركبا استقلاليا لان لازمهما سقوط الامر بمجرد ايجاد الفعل وان لم يقصد التقرب ولازم التعبدي
الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب اما
في نفي المركب الاستقلالي فلاصالة البراءة فان مرجعه الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فان مرجع كل منهما الى تكليف واحد فيحكم بكون هذا
الامر من القسمين الاخيرين اللذين لازمهما اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد من الترجيح بين التعبدي الصرف والمركب الارتباطي فنقول
لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر مقدمة له حتى يكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة له بل واجبا مستقلا حتى يكون تعبديا

لا باشتراطه



صرفاً فإن

صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به ايضا كالوارد بالصلاة ثم بالوضوء وشككنا في ان الوضوء مقدمة للصلاة حتى يكون مرتبطا بها ام واجب تعبدي
مستقل فلابد من ملاحظة دليل ذلك الشيء وهو الصلاة فان كان دليله لفظيا نافيا لارتباط الاشتغال بالصلاة المقتضية لكون الوضوء مقدمة لها لئلا يكون
الوضوء مرتبطا بها مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة لها وعدم اشتراطها به لئلا يكون تعبديا صرفا فيقدم الاطلاق على اصالة الاشتغال
فنحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلاة بل واجبا تعبديا صرفا وان كان دليله لبيا كان اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فنحكم بان الوضوء مقدمة للصلاة
وانه واجب تبعي توصلي ارتباطي وان كان ذلك الشيء مما لم يؤمر به اصلا بل كان تعبديا محض احتمال ذلك اصلا في البين يرجح احد الطرفين فلابد من
التوقف فان قلت الاصل موجود في البين لان الامر بالوضوء وان كان مرتبطا بها الا انه محتاج الى التفات الامر الى جهة التعبد والتوصل معا واما لو
كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة واحدة هي جهة التعبد فالاصل عدم تعدد الالتفات لانه يوجب الحكم بانه تعبدي صرف **قلنا**
هذا الاصل ليس بمعتبر عندنا هنا كلام من حيث لزوم قصد التقرب وعدمه واما من حيث لزوم المباشرة وعدمه فبعد ثبوت اشتراط التقرب فان قلنا الاشتغال
يقتضي اشتراط المباشرة ايضا كما يقتضي اشتراط قصد التقرب كل ما ذكرنا في جانب قصد التقرب ات هنا ايضا **فان قلت** بعد ثبوت اشتراط قصد
التقرب لا يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا معنى لوجوب قصد التقرب مطلقا مع عدم لزوم المباشرة النفسية **قلنا** لا مانع منه في البين اذ يمكن عقلا
ان يأمر المولى عبده بشيء ويقول له انه عليك تحصيل قصد القربة والمباشرة النفسية وان امره ويقول له عفوت حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيدك
سقط عنك لكن كل من يأتي به من عبيدك عوضا عنك لابد له من قصد القربة وان اتيت به لزم عليك ايضا قصد القربة والمباشرة النفسية وان
ويقول له ان اتى الغير به سقط عنك مطلقا ولكنك ان اتيت به لزم عليك قصد القربة والحال ان في القسمين الاخيرين انفكاك المباشرة عن لزوم قصد القربة
كما ترى انه لو امر عبده بسقيه سقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة فلا منافاة بين لزوم قصد القربة وعدم الاشتراط
بالمباشرة **المقام الثاني** في بيان ما هو مقتضى اللفظ في هذه الصورة من الشك **فاعلم** ان لصيغة الامر وضعين مادي وهو الوضع الاسمي
المصدري لغة يعني وضع المادة من حيث هي هي وهو وضع الهيئة لطلب ايجاد المادة وهذا الوضع لغوي من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلق في اللفظ
مدلوله ايجاد المادة سواء كان بقصد التقرب ام لا فاطلاق اللفظ بمقتضى الوضع اللغوي ينفي اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال وسقوط الامر بمجرد
المهية مطلقا من دون تقييد بالقربة والحكم باشتراط القربة تقييد لاطلاق اللفظ واما من حيث المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية
اذ اللفظ موضوع بدلالة على لزوم ايجاد المهية على المخاطب سواء اوجدها غيره ام لا فالحكم بسقوط الامر اذا اوجد المهية غير المخاطب تقييد في اطلاق اللفظ فظهر
ان مقتضى الاطلاق اللفظي ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة فاختلف جهة الوضع اللفظي للفظ مع الاصل الاعتباري في عدم اشتراط
القربة وعدمه واما الوضع العرفي فالحق مطابقته مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل التبادر عرفا واصالة عدم النقل
لكن بناء العرف والعقلاء على ان قصد القربة واجب مستقل على حدة لا انه شرط للامتثال وسقوط الامر وذلك لان شأن العبد اطاعة مولاه فلا فرق بين
الوضع اللغوي والعرفي من جهة الدلالة اللفظية فحكم العرف لفظا كاللغة بلزوم المباشرة النفسية وعدم اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر
ولكن حكم العرف والعقلاء من الخارج بوجوب قصد الطاعة وجوبا مستقلا فالعقلاء مطابق مع الاصل الاعتباري في وجوب قصد القربة لكن الاصل الاعتباري
يقتضي الوجوب الشرطي بمعنى عدم حصول الامتثال وسقوط الامر الا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف انما يحكمون بوجوبه مستقلا لا بكونه شرطا في حصول الامتثال
وسقوط الامر فالعرف مطابق لفظا مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة استقلالا
لا ينافي عدم اشتراطه في حصول الامتثال فالوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الاصل الاعتباري في اشتراط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى القواعد
اللفظية مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي على خلاف ظاهره **المقام الثالث** في انه هل ورد دليل شرعي عام على خلاف
ما اقتضاه اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد التقرب ام لم يرد على خلافه دليل فنحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع والحق انه
لم يرد من الشرع دليل على خلاف مقتضى اللفظ بان تكون قاعدة كلية نعمل بها بمجرد ورود امر لفظي من الشارع وعلى من يدعي في ذلك الاثبات **فان قلت** لم نجد في
الشريعة ما لزم فيه المباشرة لا قصد القربة بل كل ما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكل ما لم يلزم فيه المباشرة فالتفكيك منتف بتلك القاعدة المستفادة
من الاستقراء وبعد ملاحظة هذه الكلية حصل التعارض بين الاطلاقين المقتضى احدهما للزوم قصد القربة والاخر لعدم لزوم المباشرة فلابد من اخذ
احد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا فان طرحناهما معا رجعنا الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما مر في المقام الاول
وان رجحنا الاطلاق المقتضي للزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم المباشرة المعتبرة بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد
القربة لاجل استنادهما في اصل الدلالة على لزوم اتيان المخاطب بنفسه فلابد لنا من طرح الاطلاق الاخر والحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة فما
معنى القول بالعموم وسقوط الامر بالتقرب **قلنا** الاستقراء المذكور مم اذ على مذهبنا اكثر الواجبات التعبدية من هذا الباب لعدم ورود الدليل الخاص
فيها على لزوم قصد القربة **والحاصل** انه لا دليل على لزوم قصد القربة في الاوامر عند الشك بحيث يكون بذلك شرطا في سقوط الامر اما العقل فلا
فلانه ليس اصلا واما الاجماع فمعدوم واما الاية الكريمة اطيعوا الله واطيعوا الرسول بناء على عدم صدق الاطاعة عرفا الا مع قصد القربة اذ لا يصدق بمجرد الاتيان
بالشيء ما لم يكن لاجل امر المولى اطاعة له ففيها اولا ان لزوم التعبد لان للطاعة معنيين احدهما الاتيان بالمامور به بقصد الامتثال بامر المولى و
ثانيهما ان يراد بالاطاعة عدم المخالفة اي ان يأتي بالمامور به كما امر به كيفية وكمية فان امره وجوبا اتى به وجوبا وان ندبا فندبا وان نهاه انتهى
ان نهى تحريما وان تنزيها فتنزيها ومن لوازم هذا المعنى انه لو امر بشيء فاتى به او تركه صدق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال صدق الاطاعة

الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والجواب عنه

عدم المخالفة الذي به لا يقصد الامتثال فالمقرب فهو مقابل لصدق المخالفة ولصدق عدم المخالفة ولا تنافي اذ لا بد من ملاحظة امر الآمر لهذا الشيء فان
امره به على وجه التقرب بان اوجب عليه القربة في الاتيان وشرط فيه الامتثال صدق المخالفة وعدم الاطاعة وان امر به وبايتانه باي وجه اتفق صدق عدم
صدق المخالفة فالمقرب موقوف على ملاحظة امر الآمر فانه هل شرط القربة في الاتيان بالمأمور به ام لا فوجوب اطيعوا بهذا المعنى موقوف على وجوب جهة القربة وشرط
الامر بايتانها في الاتيان والمراد من الاطاعة في الآية الشريفة هو المعنى الاخير الذي يصدق في بعض الصور مع عدم قصد القربة ايضا وذلك لان امر اطيعوا شامل
لكل الاحكام التي منها النواهي ولا ريب ان المراد من النواهي في اكثر المقامات مجرد حصول الترك وهو ان لا يفعل الذي يحصل بغير قصد التقرب ايضا
واذا كان المراد من امر اطيعوا اعم من النواهي لا خصوص الاوامر فقط حتى يلزم تخصيص الاكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا يلاحظ
بها الا نفس ان لا يفعل واذا ثبت ان المراد من الآية المعنى الثاني وان وجوب الامر بالمعنى الثاني موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المأمور به فلو توقف
وجوب التقرب واشتراطه في المأمور به على وجوب اطيعوا لزم الدور سلمنا كون المراد المعنى الاول لكن غاية ما في الباب
كون قصد القربة واجبا نفسيا ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الامر عليه الا ان يجعل وجوب الاطاعة وجوبا غيريا او شرطيا بان يجعل الآية الكريمة
بيانا لشرطية قصد القربة وهو خلاف الاصل اذ الامر حقيقة في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قوله صل واطيعوا عموم وخصوص مطلقا لان
اطيعوا يشمل الصلاة وغيرها دون صل فلا بد من ترجيح الاخص فهو صل الدال بالاطلاق على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الاخير كلام اذ النسبة عموم
من وجه من جهتين **الاول** ان اطلاق صل شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه واطيعوا شامل للصلاة
وغيرها من الصوم وغيره فاطلاق صل لا معارض له من جانب الآية في اقتضاء عدم اشتراط ستر العورة في الصلاة واطلاق اطيعوا لا معارض له بالنسبة الى
اشتراط الاطاعة في الصوم واما اشتراط القربة في الصلاة فقد يتعارض فيه صل واطيعوا الثاني ان الصلاة بقصد القربة بحكم اطيعوا لا دخل
فيه واذا كان النسبة عموما من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ونحن نقول ان العرف يفهم ورود اطيعوا عند التعارض بل لو سلمنا كون صل اخص
مطلقا قلنا ايضا بتقديم اطيعوا لفهم العرف واما قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين بمعنى القصد باتفاق المفسرين **فنقول** كل امر شك
في كونه تعبديا صرفا **قلنا** ان هذا من الاوامر يجب خلوص القصد فيه لتلك الآية الشريفة فيه او لان ضمير الغائب في امروا يحتمل رجوعه الى الامم
السابقة بل في سابق الآية اهل الكتاب مذكورون ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف **فان قلت** الدليل الاستصحاب **قلنا** لا يجري الاستصحاب
هنا للقطع بنسخ العبادات المأمور بها على الامم السابقة وبعد ذهاب الامر يذهب لزوم قصد القربة اذ ذلك التكليف فرع تعلق المأمور به ايضا سلمنا
جريان الاستصحاب للشك في النسخ لكن غلبة وجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب يوهن حجية هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا تم
حجيته هنا وثانيا سلمنا تعلق الخطاب بنا لا بالامم السابقة لكن يحتمل تعلقه بطائفة خاصة منا كالمعصومين ولا يلزم من ذلك التجوز في الضمير
لان وضعه صحيح فيهما وفي غيرهما استعمل من الجمع كان حقيقة **فان قلت** اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا ايضا بالاجماع على الاشتراك
في التكليف **قلنا** القدر المسلم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالحاضر ولا اجماع على الاشتراك مع المعصومين واما غلبة الاشتراك
مع المعصومين في التكاليف فلا يقاوم ظاهر اللفظ الدال على عدم لزوم قصد القربة ومنشأ هذا الايراد هو الاجمال في الآية الشريفة وثالثا سلمنا
عدم الاجمال وتعلق الخطاب بالحاضرين اجمع لكنه يحتمل كون الامر اللازم فيه الاخلاص مرادا منه ما امروا به في الآية وما امروا بامر الا بشيء وهو ان يعبدوا الله مخلصين
له الدين وانما الدال على عموم الامر هنا التعلق وهو انما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة العهدية وههنا الشبهة موجودة وهي ظهور الآية الكريمة
في الامر المعهود بقوله تعالى بعد ذلك ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوة تبيينا لما امروا به ورابعا سلمنا التعلق بالجميع وعدم المعهودية لكن في الآية
الشريفة خلاف الاجماع اذ ظاهرها انحصار الغرض في الاوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الاوامر الشرعية في التعبد الصرف وهو خلاف الاجماع فلا بد
من صرفها عن ظاهرها وحملها على المعنى المجازي ولا قرينة معينة لاحد المجازات المتصورة فهي مجملة وخامسا ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما يثبت من الآية
شرطية القربة في الواجبات من الاوامر لان الوجوب في الامر المذكور في الآية واما الاوامر الندبية فلا دلالة في الآية على اثبات اشتراط القربة فيها مع ان
المدعى اثبات الشرطية في مطلق الاوامر الوجوبية والندبية **فان قلت** يتم المطلوب بالاجماع المركب **قلنا** ان وجود الاجماع المركب ممنوع وعلى فرض وجوده
يمكن قلبه **فنقول** لا يشترط القربة في الندبيات لظاهر اللفظ فكذا في الواجبات للاجماع المركب لان يقال بان الآية الشريفة اقوى لكونها نصا بالنسبة
الى ظاهر اللفظ فضميمة تلك الآية الاجماع المركب اقوى فلا يمكن القلب **واما السنة** كقوله انما الاعمال بالنيات ونحوه مما في معناه من النص الحاكم بانه لا عمل
بلا نية وجه الدلالة ان مدلول قولنا الا عمل الا بنية هو نفي الجنس والذات ولا ريب ان الحمل على المعنى الحقيقي اعني نفي الذات بالنسبة الى العمل الغير المقرون بالنية
غير صحيح فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد لامكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء
الصحة والثواب والكمال واما نفي الكمال فلا يلزم نفي الصحة والثواب ونفي الثواب لا يلزم نفي الصحة وان استلزم نفي الكمال فيكون الاول اقرب الى نفي الذات لمشاركته
معه في نفي جميع الفوائد ومنها الصحة فدلت الرواية على عدم الصحة بغير قصد القربة او يقول في وجه الدلالة بعد تسليم تساوي المجازات انهم اختلفوا فيما اذا
ورد نفي الجنس على الفعل هل هو مبين مطلقا او مجمل مطلقا او التفصيل بين الشرع واللغة او التفصيل الذي يجيء انشاء الله **فنقول** في تلك المسئلة بعد عدم امكان الحمل
على الحقيقة بالبناء على الاطلاق حتى في صورة تعدد المجازات وتساويها بالنظر الى دليل الحكمة الحاكم بان المراد نفي كل الفوائد اذ التساوي حينئذ من لزوم الاغراء
بالجهل واذا حملنا على كل الفوائد بدليل الحكمة فلا زم نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** ان النص محمول على نفي الصحة بدون النية سواء جعلناه من باب
الحمل على اقرب المجازات او حملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المتساوية بدليل الحكمة **وفيه** ان الاقربية باعتبار بين المجازات وان كان هو نفي الصحة لكن

الاستدلال بالسنة

الاقرب

في استدلالهم بالسنة

الا قربية العرفية انما هو نفي الثواب فانه ينسبق الى الاذهان من تلك التراكيب بعد العلم بعدم ارادة المعنى الحقيقي واذا تعارض الاقرب العرفي مع الاعتباري فالعرفي مقدم بل لا اعتبار عندنا بالاقرب الاعتباري اصلا وان خلا عن المعارض سلمنا عدم اقربية نفي الثواب فلا اقل من التساوي فيتوقف ويصير الرواية مجملة ودليل الحكمة ليس عاما اذ المقصود من الكلام قد يكون هو الاجمال لنحو حاجة فيرجح الحمل فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا اقربية نفي الصحة عرفا واعتبارا بالذات لكن الحمل عليه مستلزم لتخصيص الاكثر بالنسبة الى لفظ العمل في مثل قولنا الاعمال بالنيات لان صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلابد من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه بالعبادات وهذا المجاز اخر زايد على ارتكاب المجاز في نفي الجنس ويكون الحمل على نفي الثواب ارجح لعدم استلزامه هذا المجاز الزايد فيه وان كان مرجوحا بالذات لكنه في المقام راجح بالعرض فالحمل عليه اولى من الحمل على نفي الصحة سلمنا عدم ظهور صيرورة نفي الثواب بسبب ذلك ارجح من نفي الصحة فلا اقل من التساوي فيجيء الاجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول النصوص عدم صحة العمل بلا نية والنية هي مطلق القصد لا خصوص نية القربة فالمستفاد من النصوص بطلان العمل اذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل لذلك فيما نحن فيه وهو اشتراط قصد القربة الا ان يدعى انصراف لفظ النية الى نية القربة وهو الحق فظهر ان الحق عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجح اللفظ الخالي عن المعارض وهو اشتراط المباشرة دون القربة الا ان يقال ان الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لتلك الادلة بل لذهاب الاكثر والاجماعات المنقولة في هذا الباب المؤيدة بما مر من الادلة والشهرة وان امكن المناقشة فيها لانهما كاف وما سلمنا عدم استقلال ذهاب الاكثر والاجماعات المنقولة لاثبات الحكم فلا اقل من تعارضهما مع الاصل اللفظي المقتضي لعدم اشتراط القربة وتساقطهما من البين فيرجع الى الاصل الاعتباري وقد مر في المقام الاول ان مقتضاه لزوم المباشرة والقربة معا فتدبر والحق والمتبع ومنها ما لو علم بعد ورود الامر من الشارع بوجود مصلحة ما وراء التعبد وشك في وجود جهة التعبد فيه بان علمنا بوجود جهة التوصل وشككنا في وجود جهة التعبد **فاعلم** ان التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة يتصور على قسمين احدهما ان يوجد المصلحة لا في نفس المامور به بل في شيء اخر يكون هذا الامر لاجل التوصل اليه كالغسل المامور به للتوصل الى الصلوة التي هي المطلوب بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة في نفس ذلك المامور به بان لا يكون هيهنا شيء اخر مامور به يكون الامر هيهنا للتوصل اليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقي المامور به فان لا جهة توصل ولذا لو اتى به غير المخاطب هو او لتهيؤ لا بقصد القربة سقط الامر ومع ذلك ليس الامر به مقدمة للوصول الى شيء اخر مامور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول فلا يتوهم ان المراد بالتوصل هو المقدمية ليس الا بل التوصل قسمان مقدمي غيري وغير مقدمي نفسي اذا ظهر ذلك فاعلم ان تلك الصورة من الشك على اقسام **القسم الاول** ان يعلم كون التوصل مقدميا **والثاني** ان يعلم كونه نفسيا **والثالث** ان يشك في كونه مقدميا ام نفسيا وفي كل تلك الاقسام الثلثة حصل الشك في وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان القسم الاول على اقسام اربعة فان الامر المتعلق بهذا الشيء مع الامر المتعلق بذي المقدمة اما لفظيان او لبيان او مختلفان ومقتضى الاصل في المسئلة مع قطع النظر عن الادلة اللفظية الواردة الشرعية في كل تلك الاقسام الاربعة هو وجود جهة التعبد في تلك المقدمة المامور بها فيكون عبادة كالوضوء لا معاملة كغسل الثوب وذلك لاصالة بقاء الامر المقدمي لا من حيث هو ذي المقدمة واصالة الاشتغال بهما حتى يأتي المكلف بتلك المقدمة بقصد القربة فتلك الاصول الاربعة في الصور الاربعة يقتضي وجود جهة التعبد في الواجب التوصلي المقدمي اما من حيث الدليل اللفظي الوارد فعدمه اما في اللبيين من الاربعة فلا معارض للاصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة واما فيما اذا كان الامر المقدمي لبيا والامر بذي المقدمة لفظيا فيطرح في جانب المقدمة مقتضى الاصل الاصلي وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم فيها شيء من الامرين وذلك لان قاعدة الاشتغال واستصحاب الامر في كل من الامر المقدمي وذي المقدمة وان كانا موجبا للامرين اعني المباشرة والقربة الا ان الاطلاق لامر اللفظي في جانب ذي المقدمة كان ينفي مقدمية هذا المامور به التوصلي ولزوم مباشرته على فرض مقدميته ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن قطعنا باصل المقدمية وبتوقف وجود ذي المقدمة على وجوده من الخارج بالفرض وبقي عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد اصل المقدمية بحالهما واما في عكس المذكور فمقتضى اطلاق اللفظ الموجود في المقدمي لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد القربة ولا معارض لاطلاق اللفظ الا استصحاب الامر بذي المقدمة واصالة الاشتغال به وهما مغلوبان بوجود الاطلاق اللفظي واما فيما اذا كانا لفظيين كما لو قال توضأ وصل فمقتضى اطلاق صل المباشرة فيهما وعدم لزوم القربة فيهما ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه ومقتضى اطلاقهما معا عدم لزوم القربة ولا تعارض للفظيين من تلك الجهة ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى اطلاق صل عدم لزوم المباشرة بالمقدمة وعدمه فان وجد مرجح عملنا به والا طرحنا اللفظيين ورجعنا الى الاصل الاعتباري المقتضي للزوم المباشرة ولا يبعد عندي ترجيح اطلاق توضأ لنصيته بالنسبة الى اطلاق الصلوة في لزوم المباشرة بالوضوء فيه كما في صورة التساقط والرجوع الى الاصل **واما القسم الثاني** من الاقسام الثلثة وهو ما علم كون التوصل نفسيا فالاصل فيه هو ما مر في القسم الاول من لزوم المباشرة وقصد القربة ومن حيث الدليل الوارد يلاحظ فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله لسلامته عن المعارض وان لفظيا ارتفع لزوم قصد القربة لاطلاق اللفظ وبقي لزوم المباشرة بحاله **واما القسم الثالث** المشكوك فيه كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك في وجود جهة التعبد فالشان فيه اثبات الحق الحاق هذا القسم بالمقدمي او النفسي وبعد ثبوت ذلك فالحكم ظاهر مما مر **فنقول** ان ما يحتمل كون المامور به مقدمة له اما ان يكون هو لفظيا مع ذلك الامر التوصلي او يكون كلاهما لبيين او يكونان مختلفين فان كانا لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك بالتوصلي المقدمي لاصالة الاشتغال بما يحتمل كون ذلك المامور به مقدمة له ولاستصحاب الامر به ولاصالة البراءة عن كون ذلك المامور به التوصلي توصليا نفسيا غير مربوط بشيء اذ لو كان نفسيا لكان في تركه بنفسه عقاب كما في ترك ما يحتمل كون هذا مقدمة له فيكون عند تركهما عقابا بخلاف ما اذا كان مقدميا بحيث ثبت بالدليل اللفظي كون هذا الواجب التوصلي توصليا مقدميا فحكمه حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل اجتهادي فما ذكرنا

فيما اذا علم بعدم وجوب الامر المصلحي و شك في التعبد و وجوب جهة التعبد

بغير سعي

الوضوء بالماء
فعلى ما ذكرنا من عدم لزوم المباشرة في جعله

والوضوء يتوقف على لزوم المباشرة

في الأمر التوصّلي

سابقاً للمقدّمة في البين انّه هنا بحسبه وان كانا لفظيين او مختلفين في الحكم الحاصر بالتوصّلي النفسي واما اذا كان امر التوصّلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا
ام لبيا فوجه الحكم بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها واما اذا كان امر التوصّلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر الموجود في الاخر ينفي
كونه مقدمية ذلك الواجب واذا لم تكن مقدمة لم يكن وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتمييز بين كونه عبادة او معاملة يعلم مما سبق في حكم الامر التوصّلي
المعلوم نفسيته اجتهاداً هذا كله من اوّل تلك الصّور الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي فهل فيما كان اللفظ معارضاً للاصل من جهة لزوم
التقرب دليل شرعي يقتضي لزوم قصد القربة كلية عند الشك ام لا وقد عرفت عدم دلالة آية الاخلاص والاخبار عليه وان سلّم فهنا انما هو نفي لزوم
ما تراه من النقل مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا نيّة الصحة فانما هو لاجل انضراف المأمور به الى الصحيح من حيث هو الى الصحيح بخلاف مثل الاعمال ونحوه من الافعال
اللغوية ولكن الانصاف في المقام التفصيل بين ما ان كان المشكوك من الافعال الغير العادية سواء كان من المذاهب المخترعة ام لا لزم فيها قصد القربة وطرح
مقتضى اللفظ لظهور عبارات الاصحاب والاجماعات المنقولة وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد لا الانقياد بل لذا قلنا في الصور الاولى
من وجوب الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ انما هو فيهما في غير العبادات واما في العبادات فلا دليل هنا وفي الصور الاولى على نوع مقتضى اللفظ
فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العبادات بانّ الدليل وجود كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته لما مرّ لطرح الدليل اللفظي لقلنا في هذا
الباب بتعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما فيرجع الى الاصل الاصيل وهو حاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد
القربة والمباشرة وشك في وجود جهة اخرى وهو على اقسام اما ان يعلم كون الواجب نفسيا كالصلوة والمأمور به مقدمة لواجب آخر ولكن الشك مع ذلك في
كونه توصليا معناه انه لا يعلم ان في هذا الواجب داعي الّا الاطاعة والانقياد ام لحسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالصدق
والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فقد يكون الامر بالشيء لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتيا له لكنه لما كان اتم في الانقياد اختص عنه
من بين الافعال بالامر به دون غيره وقد يكون للشيء مضافا الى تلك الجهة حسن ذاتي والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته عدم
مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو محض تلك الجهة الثاني ان لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه مقدمة لواجب آخر كان يكون مثل الوضوء
وهذا القسم ايضا على قسمين ان يكون الشك في كونه مقدمة لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بمقدمية الواجب وثانيهما ان يكون
العلم بكونه مقدمة بعد العلم بوجود المصلحة ايضا مفقودا فيكون الشك من جهتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه يشك في كونه
مقدمة ام نفسيا اذا عرفت تلك الاقسام **ففي القسم الاوّل** لا اصل يقتضي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة عليه ايضا في البين وفي القسمين الاخيرين
مقتضى اصل البراءة واصالة الاشتغال واستصحاب اللزوم الموجودين في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذا المقدمة ان يكون هذا الواجب مقدمة الا نفسيا
فان لم يكن معارض لتلك الاصول من جانب اللفظ عملنا بها فيلحق بالامر المقدمي المعلوم مقدميته وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى
اطلاق اللفظ وظاهره النفسية فيعمل بمقتضى اللفظ ويطرح مقتضى الاصول فان كان الامر المشكوك لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم
بكون الواجب المشكوك فيه نفسيا لا مقدميا ظهور اللفظ في ذلك وان كان لبيا والاخر لفظيا فوجه كونه نفسيا نفي لفظ الاخر مقدمية هذا الواجب
له فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسمين الاخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيهما ففي القسم الاوّل منهما اذا حكم بالنفسية حكم بعدم
وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد قلنا انه ليس بمقدمة بل هو نفسي بخلاف القسم الاخير فلا حكم فيه
بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية اذ لعله نفسي والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدمة واذا ثبت الحاق المشكوك فيه بالمقدمي او النفسي
فاجر فيه حكمهما فانظر ان كان الواجب المشكوك دليله لبيا او لفظيا فانو فيه القربة والمباشرة بنفسك ان كان لفظيا فيلزم عليك الاخير منهما دون الاوّل

وامّا **المقدمة الثانية** ففيها مقامات **الاوّل** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادة
هو موافقة الامتثال للشريعة فالصحيح عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان الصحيح لغيا ما اسقط القضاء فالصحة عندهم اسقاط القضاء ويظهر الثمر بين الفريقين بان
من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه فصلاته على الصحيح عند المتكلم دون الفقيه لان صلاته موافقة للامر الشرعي وغير مسقط للقضاء **واعلم** ان كون
النسبة اعم مطلقا كما قالوه انما يتم اذا اريد الامر الشرعي في تعريف المتكلمين مطلق الامر ولو ظاهرا واريد من سقوط القضاء في تعريف الفقهاء اسقاط
وسخر حتى يصدق الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند الفقهاء والا فلو اريد في الاوّل موافقة الامر الواقعي ومن الاخر سقوط القضاء
بامر به واقعا صارت النسبة بينهما التساوي وكذا لو اريد من موافقة الامر في الجملة الاعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة ام من سقوط
قضاء المأمور به الواقعي والظاهري ولو اريد من موافقة الامر خصوص الامر الواقعي ومن سقوط القضاء اسقاطه في الجملة صارت النسبة بالعكس فيصدق
في المثال المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلمين فتعين الاحتمال الاوّل **والحاصل** ان الاحتمال الاخير يعتبر ارادة الواقعي في المقامين وارادة
الظاهري بمعنى في الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف الفقهاء وعكس ذلك ولا يتم ما ذكروه من النسبة الا في الاخير **ثم المراد**
ما اسقط القضاء اما لم يجب معه القضاء الشامل لما لم يكن مقتضيا اصلا فيشمل صلاة العبد وامّا ما يسقط معه القضاء بالفعل لما قضاء شرعا ويسقط
باتيانه صحيحا وامّا من شأنه اسقاط القضاء والفاسد في كل من التعاريف مقابل الصحيح لا سبيل الى الاوّل لانتقاض طرد الصحيح بفساد العيد وانتقاض العكس
في مقابله بفساد العيد ايضا لكن عكسا ولا الى الثاني فان المراد من سقوط القضاء الفعلي ما اسقط لزوم القضاء او سقوطه حال القضاء او سقوط سنخ
القضاء الاعم منهما بحيث لا يلزم معه قضاء ابدا ولا لزوما بان يسقط لزوم القضاء وندبه معا بالفعل او اسقاط احد الامرين والكل فاسد **امّا الاوّل**
فلانتقاضه عكسا بصحيح النوافل اليومية فانه مسقط لسنخ القضاء لا لزومه **وامّا الثاني** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرائض فانه مسقط للزوم القضاء

في بيان الأمر التوصلي لفظ الأمر

فيمن معنى الصحّة والقضاء

ذكر التفسيرين لمعنى الأمر عند المتكلم والفقيه

في معنى الصحة والفساد

كالفرايض والنوافل **واما الثالث** فلانتقاضه عكساً بصحيح الفرايض والنوافل معاً اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معاً **واما الرابع** فلانتقاضه بصحيح العبيد عكساً في تعريف الصحيح وطرداً في تعريف الفاسد في مقابله فانها لا تسقط شيئاً من الامرين اذ لا قضاء لها اصلا فعلا حتى يحصل الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فتعين الاخير من الثلثة وهو ما من شأنه اسقاط القضاء فيشمل صحيح العبيد ولا ينتقض به طرداً و عكساً ثم ان ههنا تنبيهات **الاول** هل النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في صحة العبادة في بيان معنى لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل اصطلح الصحة في العبادة على معنى فكل منهما يريد بيان مصطلح المتشرعة في لفظ صحة العبادة ام النزاع ليس في معنى اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في امر معنوي احتمالات **الاول** ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادة **والثاني** ان يكون الطرفان متفقين على ان الصحة هي ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان اثر العبادة موافقة الامتثال للشريعة لان الحسن والقبح بالاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ولازم ذلك التصويب فلا يكون حكم واقعي الا ما اعتقده المكلف حكماً فلا حكم غيره حتى يمكن مطابقته اعتقاد المكلف بالواقع لغيره حتى يمكن الاستدراك بعد كشف مخالفته ما اتى به مع الواقع فالاثر للعبادة الا موافقة الامر وليس اسقاط القضاء اثر الصحة العبادة اذ لا يتصور للامر قضاء بان يكون الامر الملحوظ في القضاء في استدراكه لما فات اذ لا فوت حتى يستدرك بل الامر للاحوال مرجديد مستقل والفقهاء يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه والاعتبار لا من غير مدخلية العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا اتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفته الواقع لزم عليه استدراك الواقعي فاثر العبادة وصحتها اسقاط القضاء واساس فيرجع النزاع الى مسئلة اعتبار حسن الاشياء وعدمها **الثالث** ان يريد المتكلم من موافقة الامتثال كون العبادة مقبولة ومراد الفقهاء من اسقاط القضاء عدم لزوم المقبولية في صحة الصحة فيكون نزاعهم حقيقة في اللفظ ايضا فالمتكلم على ان الصحة في العبادة مقبولية العبادة وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زيادة عن اسقاط القضاء والفقهاء على ان الصحة في العبادة يكفي في صدقها مجرد كون الفعل مسقطا للقضاء وان لم يكن معه كمال موجب لمقبوليته **الرابع** ان الطائفتين متفقان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان الاثر حصول الاثر للعبادة بدون حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقهاء يقولون اثر العبادة مجرد سقوط القضاء لا حصول الاطاعة نظراً الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم على الاشتراط دون الفقهاء اذا ظهر ذلك **فالثمرة** التي ذكروها في الصلوة بظن الطهارة انما تصح على الاحتمالين الاولين دون الاخيرين اذ على الثالث النزاع فان الصحيح هل يطلق على المقبول ام على مطلق ما اسقط القضاء وان لم يكن مقبولا فلا معنى لجعل الصلوة بظن الطهارة مع كشف الفساد ثمرة اذ هذه الصلوة يمكن ان تكون مقبولة كما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان تكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا يظهر ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال الرابع بل على الثالث يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة مسقطة للقضاء وغير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم جعلوا الصحيح عند الفقهاء اخص مطلقا وكذا على الرابع يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضاء لعدم اشتراط القربة في الصحة على ما فرض دون الصحيح عند المتكلم فيكون صحيح الفقهاء ايضا اعم مع انهم جعلوه اخص مطلقا **واعلم انه** على الاحتمالات الثلثة الاول في تحرير محل النزاع في مسئلة بيان الصحة في العبادة الحق مع الفقهاء واما على الاخير فالحق مع المتكلم ولكن الكلام في ان النزاع في اي من الاحتمالات فاعلم ان الحق عدم كون الاخير محلا للنزاع اذ لازمه ذهاب الفقهاء الى عدم اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وقد مر ان الاكثر على الاشتراط وايضا يلزم عدم صحة الثمرة التي ذكروها وايضا يلزم انعكاس النسبة اي يلزم اعمية الصحيح الفقهائي مطلقا مع انهم جعلوه اخص مطلقا وكذا الثالث لما ذكر وبقي الاولان ولكل جهة رجحان ومرجوحية فظاهر كلمات الاصحاب ان النزاع في معنى لفظ الصحة والفساد ومن البعيد نزاع المتكلم في اللفظ فالوجهان متعارضان لكن الحق كون النزاع في المعنى الاول لاستلزام الثاني كون المتكلمين قائلين بان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وهو في غاية البعد اذ الاقوال المتعددة المذكورة في بحث ذاتية حسن الاشياء وقبحها كلها بين المتكلمين فكيف يكون قول كلهم واحدا من تلك الاقوال سيما ارذلها **الثاني** هل النزاع في معنى صحة العبادة في العبادة بالمعنى الاخص او في العبادة بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند الفقهاء ما اسقط التدارك به ثانيا ولا فلا قضاء مصطلحا له جهة معاملة فظاهر الحق الاول لوجوه **الاول** ظواهر كلمات الاصحاب **والثاني** لزوم كون النكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء لان النكاح له جهة عبادة فتلك العبادة يصدق عليها انها مسقطة للتدارك مع انه لا امتثال فلا يصدق الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح الفقهائي اخص مطلقا فتدبر **الثالث** ان الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي له جهة معاملة في النكاح على الوجه المخصوص عند قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح هنا ليس الا جهة المعاملة اي الصحة المعاملية اي ترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا للمطلق العبادة فالصحيح حتى عند العقد للعبادة يتبادر من الصحيح اذا حمل على النكاح بتلك الجهة العبادية مع انه لا يتبادر الا جهة الذات والمعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعد للعبادة وقول الفقهاء بان الصحة في العبادة معناها اسقاط القضاء ايضا فيما اعتدلها الا المطلق منه ومن غيره **الثالث** الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما اضطراري والظاهري الاختياري كالصلوة مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلوة مع استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليهما الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري كالصلوة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري كالصلوة مع يقين الطهارة الترابية وجهان مقتضى ما ذكرنا سابقا من ان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما من شأنه اسقاط القضاء عدم الصدق على ذلك اذ ليس من شأن ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء اذ يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل فلا يكون مسقطا للقضاء ويمكن ان يكون

في ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في باب معنى لفظ الصحة

في محل النزاع في صحة العبادة في معنى الصحة في العبادات في الاخص والاعم

في الصحة والفساد

بل لا اضطرارية اسقاطا عن المبدل منه حتى عند التمكن منه ثانيا واذا امكن في حق الامر فلا يكون من شانه اسقاط القضاء بان يكون كالواقعي الاختياري
اللازم منه سقوط القضاء عقلا لكن الانصاف صدق الصحيح عليه عندهم وان كان معه قضاء ولم يكن من شانه اسقاطه لان هذا التعبير منهم معتبر في عباراتهم
نظرا الى الغالب من الصحيح العبادة مما يكون من شانه الاسقاط لان الغالب كون الواجبات واقعيات اختيارية او ثانويات والاضطراريات نادرة والا فالصحيح
عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل ولا ينافي المراد منه عدم الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري سواء كان الاجزاء فيه
ام لا **الرابع** الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلوة بظن الطهارة ثم انكشف فسادها وظاهري عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من
العقل كما لو نسي مثلا ركعة من الصلوة فليس تكليفه عقلا الا ما اتى به وكذا عمل المجتهد بالظن من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد فظن عدم وجوب
السورة ثم انكشف الوجوب فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري يريد الظاهري بقسميه ام الاول فقط ظاهر عبارتهم هو الثاني لان الصحة موافقة
الامتثال الشرعية هو الاختصاص بالاول وظاهر مرادهم التعميم نظرا الى جعلهم الصحة من اللوازم المساوية للاجزاء والاجزاء موجود في الظاهري بقسميه فلازم وجود الصحة
اللازمة لعدمهم في المقامين ايضا **الخامس** قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضاء ان ارادوا من لفظ القضاء الواقع في التعريف معنى اللغوي اعني
مطلق الفعل تداركا لما ابتدا في الوقت المعين ام غيره انتقض عكسا بكثير من الصلوات الصحيحة كالفرائض اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا تسقط فعل
الصلوة بعدها في سائر الايام والاوقات فخرج مثل الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح ويدخل فيه الفاسد ان ارادوا من القضاء معنى المصطلح وهو الاتيان
بالفعل في خارج وقته تداركا لما فات في الوقت انتقض الصحيح طردا بواجب مسقط للقضاء دون الاعادة فهو فاسد لاستلزام الاعادة في الوقت ويشمله
التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريف الفاسد فلا بد اذن من ان يراد من القضاء مطلق الاتيان بالعبادة ثانيا استدراكا للمبدل في الوقت
ام في خارجه فيصح التعريف **السادس** قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر او امتثال الشريعة ينتقض عكسا بصحيح عبادة لا امر فيها ولا من الشارع
من الفعل بل كان صحته لاجل محبوبية ذاتا عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهر لا يمكن ان
يكون المراد منه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر بقاعا عقلا وتبقى المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي فيصح لاجل المحبوبية ويكون
للنهي **والحاصل** ان تعريف المتكلم لا يشمل ما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلابد اما من القول بان اطلاق الصحيح عليه مجاز واما من حمل التعريف على
الغالب ويجعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول غير مرضي فتعين احد الاخيرين وسيظهر وجه عدم كون الاول مرضيا في
المقام الخامس فقد ظهر من كل ما مر ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس وان كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات
واما في المعاملات فاتفق الفريقان على ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الواقعي وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي حتى لو باع مع ظن المالكية
وانكشف الفساد لترتب الاثار ولا في الظن ولا يطلق عليه الصحيح ابدا حقيقة **المقام الثاني** في ثمرة النزاع فقالوا يحصل الثمرة فيما لو نذر ان يعطي
درهما لمن صلى صلوة صحيحة فراى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم يبرء نذره باعطاء الدرهم وعلى قول
الفقهاء لا **وفيه** ان الصحيح في كلام الناذر منصرف الى الصحيح الخالي عن الخلل الموجب لسقوط القضاء فلا يبرء نذره على القولين **فان قلت** عدم
الانصراف لا يضر اذ نفرض الكلام فيما لو اتى الناذر بلفظ عام كان يقول على اعطاء درهم لمن يصلي صحيحا اي قسم من الصحيح **قلنا** صحيح المتكلم بين العدم
فلا يشمله المطلق وان دخل لفظ يفيد العموم ثم بعد تسليم تبين العدم يدخل في الاطلاق اذا اتى بلفظ عام لكن ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل عرفا
فلا يدخل وان اتى بلفظ عام نعم لو صرح بدخول صحيح المتكلم في نذره يبرء نذره باعطائه اياه الا انه لا يثمر بعد التصريح بحصول البراءة عند الفقهاء
ايضا كالمتكلم اذ الفقهاء لا يقولون ان من نذر ان يعطي درهما لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسدا فلا ثمرة عليه للنزاع بين الفريقين
الا ان للتفريق بين القولين ثمرة ومن جملتها انه يجب ان يراد من يصلي لبدله لثم اليه على ان الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلم وان يراد من يقول بدلالة
النهي على الفساد اي من المعنيين وان نزاعهم في ثبوت الصحيح والاعم في اي من المعنيين **المقام الثالث** في بيان المختار فاعلم ان نزاعهم ان كان في بيان
ما هو المصطلح عند كل من الفريقين فلا مشاحة لنا معهم او عند الشرع مثلا واللغة فالحق مع الفقهاء للتبادر لانصراف الذهن بمجرد سماع الصحيح
الى الخالي عن الخلل والاصل في التبادر ان يكون وضعيا **فان قلت** مع هذا الاصل اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعا وهي شهرة
خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح استعمالا **قلنا** لا يضر لكن كون التبادر وضعيا في رجوعه الى نفي القرينة بل بما يكون لاجل نفي الالتفات
المفضي الى القرينة اللازمة في المجاز اشهر فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة لا ينافي الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة الاصل عدم الالتفات
التفصيلي فيكون التبادر ايضا وضعيا مضافا الى صحة السلب فانه يقال بعد كشف الفساد ان الصلوة كانت فاسدة وعلى ان ثبت اتفاق الفريقين على
ان الصحة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي ولو كان الصحة في العبادات ايضا كذلك فهو المطلوب والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام**
الرابع في ان لفظ الصحة او الفساد الذي كل منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك لفظي بين معنييها العبادي والمعاملي ام معنوي الحق الاخير لاصالة
عدم تعدد الوضع ولا علية الاشتراك المعنوي من اللفظي والقدر المشترك بين معنيي الصحة هو المطابقة لما هو اعم من الظاهري والواقعي والفساد المشترك بين
معنيي الفساد وهو ضد ذلك **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الظاهر لا الواقع صحيحة وليس كذلك اذ ان جعل المطابقة اعم من الظاهري
والواقعي كما هو لازم ذلك وان جعل المطابقة واقعية فقط لزم عدم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة مع انها صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلم
فلا يرد علينا بهم من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء فالمطابقة والمعتبر هو **المقام الخامس** في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي
ام باقيان عليه فيكون الحمل على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلي على الفرد الحق الاخير لاصالة عدم النقل لو ثبت الوضع اللاحق وعدم ارتفاع الوضع

الامر الظاهري قسمان

في بيان المختار

الحاصلة

في الصحة والفساد

الحاصلة بالنسبة الى المعنى الاصلي وعدم حصول الثمر بالنسبة الى المعنى المنقول اليه على فرض النقل فيهما باقيان على المعنى اللغوي والصحيح في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الاجسام وعن موافقة الجسم في الافعال ولذا لا يتعين معنى الصحيح عندنا التجرد عن ذكر المتعلقات بل يتبادر منه لفظ المشترك فلو قيل الصحيح لم يظهر احد المعنيين بخصوصه نعم لو قيل هذا شجر صحيح يتبادر منه انه موافق لمقتضى طبيعته او صلوة صحيحة يتبادر انها موافقة لما قرره الجاعل والدليل على كون ذلك معناه اللغوي التبادر العرفي بضميمة اصالة عدم النقل ثم ان المعنى اللغوي ليس الا احد من المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الاجسام والافعال بل انما ذلك من باب التبيين ومدلولية بالمقايسة يعرف حال الفساد **المقام السادس** في ان الصلوة المنكشف فسادها هل تتصف قبل الانكشاف بالصحة ام لا فيه احتمالات **الاول** كونها مراعاة فان انكشف بالصحة والا فبالفساد الثاني الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد وبعده يحكم به من حين الانكشاف فيختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين **الثالث** هو الثاني لكن هنا بعد كشف الفساد يحكم بالفساد ايضا من الاصل لا الاجزاء وحينئذ اما الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد فلان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا ان المتكلم و الفاعل لما اعتقد الصحة الواقعية فهو نظرا الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية فهو نظرا الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية واما الحكم بالفساد من الاصل بعد الانكشاف فلصحة سلب الصحة عنها فيصح ان يقال ان تلك الصلوة لم تكن صحيحة اصلا ويؤيده ثمرة تلك الاحتمالات تظهر في النذر **المقدمة الثالثة** في بيان ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد او الصحة او التفصيل وفيها مقامان **الاول** في تاسيس الاصل فيهما من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدمه **والثاني** من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد **اما المقام الاول** فاعلم ان الاصل في المعاملة هو الجواز ما لم تظهر امارة الفساد فيها سواء ظهر امارة النفع ام لا لان المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح فيحكم بعدم المنع الى ان يدل على المنع دليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بلزوم التحرز عنه و **اما الاصل في العبادة** من حيث الحكم التكليفي فنقول ان الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصل فان اراد منه الدليل كما في قولهم الاصل في المسألة الاجماع فالحمل غير صحيح اذ الدليل ليس هو نفس عدم الجواز الا ان يضمر لفظ المقتضى ليكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز وهو ان جرى على اضمار لفظ المقتضى في الاصل بمعنى القاعدة او الاستصحاب واما الاصل بمعنى الدليل فلم يعهد منهم اضمار لفظ المقتضى مع انا نطالبه بالدليل المقتضي لعدم الجواز هذا والظاهر ان مراده من الاصل القاعدة وان لم يكن له منشأ صحيح والتحقيق ان العبادة اما ان يعلم فيها بالاذن كالنوافل وبعض الاذكار كصوم الوصال او يشك والاخير قسمان لانه اما ان يعلم بوجود امر ويشك في دخول المشكوك فيه الشك في كونه من افراده واما ان لا يعلم بوجود الامر اصلا والثاني انه هل ورد امر بتلك العبادة كالوتيرة في السفر ام لا والاخير قسمان اما ان يكون الشك مسببا عن احتمال معتبر عقلا كقول فقيه او خبر ضعيف او غير معتبر كما يحصل عند العمل كون العبادة افضل مشروعة احتمالا ام خاليا عن امارة او غير معتبرة هذا اذا تمهدت فاعلم ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول لان الشك يعني انه لا بد فيه من الاقتصار على الفرد المتيقن للامر كالصلوة مع السورة لا بدونها وفيه ان هذا يصح على مذهب من العمل بقاعدة الشغل فيما شك في شرطيته جزئيته للعبادة لا على مذهب القائل باصل البرائة في الشك في الشرطية والجزئية فانه لا يلزم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك ايضا عبادة وصحيحة منذ تحت الخطاب المعلوم وجوده وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثاني من الشك بمعنى انه لا بد فيه من الحكم بعدم كون المشكوك فيه عبادة لقاعدة التشريع الى ان يعلم وجود امر متعلق به فهو متين لكنه يتم فيما لم ينقلب الاصل كلية وقد انقلب كلية بالدليل العام الوارد على حسن الاتيان بالمشكوك وكونه مامورا به ظاهرا والدليل العام الاخبار المتواترة الواردة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ولا ريب في صدق بلوغ الخبر عند وجود قول الفقيه او الخبر الضعيف مضافا الى الاجماعات المنقولة وذهاب الاكثر المورث للظن وحكم القوة العاقلة بل العقل حاكم باستحقاق العبد الاتي بالفعل لاجل احتمال محبوبيته عند مولاه الاجر والثواب بل هذا اتم في الاستحقاق من الاتيان بالواجب مضافا الى بناء العقلاء فانهم لا يزالون ياتون بما يحتمل مطلوبيته عند المولى وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكننا نطالب الحكم بان الاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بجيد لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من التساوي في الجميع فامنع الاطلاق فتفصيل الكلام في المقام ان الحق في القسم الاول من الشك عدم الجواز لاستدعاء الامر الوارد بذلك الشيء فلا يحكم بالامتثال الا اذا اتى بالفرد المتيقن لا المشكوك مضافا الى قاعدة الاشتغال فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا محرما واما القسم الثاني فالشك فيه في سبب ورود الامر فالشك فيه اما مسبب عن امارة اولا منها وعلى التقديرين اما ان يتطرق في المشكوك كونه عبادة احتمال التحريم المسبب عن وجود امارة المفسدة سوى احتمال كونه تشريعا ام لا يتطرق وعلى التقادير اما ان يكون المشكوك كونه عبادة من المحققات كصلوة الوتيرة في السفر واما ان يكون من العاديات ثم هذه الاحتمالات بالنسبة الى ذات المشكوك فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد ان ذلك مطلوب منه في الواقع ونفس الامر ويقصد انه مطلوب في نظر الشرع سواء كان مطلوبا في الواقع ام لا او يكون الداعي له انما احتمال المحبوبية محضا او ياتي به خاليا عن القصود المذكورة فيأتي به لانه فعل من الافعال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاتيان بالفعل المشكوك فيه ورود الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا بلا ريب لانه قول بما لا يعلم واما بقصد المطلوبية الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن امارة المفسدة سوى جهة التشريع ففيه الاصل عدم الجواز ايضا مطلقا لانه لم يقل بجواز التسامح هنا احد مضافا فيما اذا لم يكن السبب الموجب لاحتمال المطلوبية عقلائيا الى ان البلوغ لا يصح وصدق ادلة التسامح يتوقف على صدق البلوغ وليس هيهنا وان لم يحتمل المشكوك الحرمة سوى جهة التشريع فان كان سبب الشك غير عقلائي فالاصل ايضا عدم الجواز لعدم صدق البلوغ وان كان عقلائيا فيجري ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز بحسب الظاهر واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل ايضا الجواز اذ احتمل الحرمة سوى جهة التشريع ام لا عقلائيا كان الشك ام لا لان احتمال الحرمة الذاتية منفي باصالة البرائة وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز وكان الحكم لو

في الصحة والفساد

بالفعل بالقصد شيء من المذكورات فالمحصل انه عند الاتيان بقصد المطلوبية الواقعية او الظاهرية ولكن في الاخير عندنا احتمال الحرمة او كون
السبب مما لا يعتنى به العقلاء بكون الاصل عدم الجواز والا فالاصل الجواز **المقام الثاني** في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي **فاعلم**
ان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الشبهة الموضوعية والثاني في الشبهة الحكمية وفي الاول ايضا مقامان **الاول** في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى
فعل المكلف نفسه **والثاني** فيها بالنسبة الى فعل الغير اما الكلام في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل الغير كان فعل المكلف المسلم فعلا وشككنا
في دخول فعله تحت القسم الصحيح او الفاسد كالوضوء الغير جوابا او شككنا في انه على الوجه الصحيح او الفاسد **فاعلم** ان المتصور فيه صور **الاولى** ان يعلم موافقة
مذهب المسلم لمذهب الشخص ولكن الشك في انه هل اتى بالوجه المعتبر سهوا كان نسج بغير الحديد في غير الضرورة سهوا ام عمدا او لا ام خارج **الثانية**
ان يعلم مخالفة مذهبه مع كون مذهب الشاك اعلى واوفق بالاحتياط او عكس ذلك ايضا يتصور لكنه كالقسم الاول **الثالثة** ان لا يعلم مذهب
الفاعل على وجه التعيين بعد ان علم اجمالا ان له مذهبا اما اجتهادا او تقليدا **الرابعة** ان المسلم لا مذهب له لا اجتهادا ولا تقليدا اما تقصيرا
او قصورا ومع ذلك لا يعلم كيفية الفعل الواقع في الخارج اذا عرفت تلك الصور الاربعة فيمكن ان يقال الاصل في الكل الفساد لان هذا الفعل ان كان
عبادة فالاصل عدم حصول الامتثال وان كان معاملة فالاصل عدم ترتب الاثر ولكن الحق في الصورة الاولى الصحة اذ بعد العلم بموافقة مذهب
الفاعل لمذهب الحامل او كون مذهب الفاعل اعلى نقول ان الاسباب الموجبة للخلل اما السهو والنسيان او التعمد فيما انه يخالف مذهبه والاتيان على
قصد شعور والكل خلاف الاصل اما السهو فلانه على ما نقل عن ائمة اللغة عزوب المعنى عن الذهن بلا استمرار والنسيان هو ذلك مع الاستمرار ولا
ريب انهما امران وجوديان والاصل عدمهما مضافا الى ان الغالب هو الالتفات واما التعمد فهو خلاف ظاهر حال المسلم المؤمن **واما الرابع** فهو
خلاف الغالب فالكل خلاف الاصل فيحكم بصحة الفعل **فان قلت** ان الكلام في الاصل الاولي والغلبة دليل وارد على ان الغلبة لا تفيد الا
الظن ولا دليل على اعتباره في الاصول فان في اعتبار الظن فيه كلاما **قلت** غرضنا بيان الاصل المعتمد فيما نحن فيه فلا خروج عن محل الكلام وهذا الظن
ايضا من الظنون الخاصة وهي حجة في علم الاصول سلمنا انه خروج عن مقتضى المقام لكن نقول اما ان يعلم عدم التعمد من المسلم لكن يحتمل السهو والنسيان
او يعلم عدم السهو والنسيان لكن يحتمل التعمد او يحتمل كل الاحتمالات الاربعة ففي الصورة الاولى من تلك الثلاثة نعلم بعدم التعمد وندفع السهو والنسيان
بالاصل ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** التمسك بالاجماع المركب الذي هو دليل اجتهادي خروج عن مقتضى المقام ايضا قلنا التمسك
تابعة للاخر لفقدتها او بعد تاسيس احد الطرفين بالاصل لم يكن ذلك خروجا عن مقتضى المقام لان الاجماع ح يصير دليلا فقاهتيا لا اجتهاديا
لكون احد شطريه دليلا فقاهتيا وهو الاصل **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ففي صورة لا يحتمل السهو والنسيان بل يحتمل التعمد نحكم بالفساد
فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن يعلم هذا بكون هذا الفعل صحيحا كالصلاة ونحكم بالاشتغال باعطاء الدرهم لغير هذا الفاعل حتى يحصل البراءة اليقينية
وفي الباقي يتم الامر بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لكون استصحاب عدم السهو والنسيان موضوعيا واستصحاب الاشتغال حكميا ويقدم اجماعنا
ويحكم بصحة فعل المسلم في هذه الصورة لما عرفت مع اجماع قاطبة المسلمين عليه ولزوم العسر والحرج العظيم لولاه مع ان بناء العقلاء عليه والحق في الصورة
الثانية من الاربع وهي ما علم فيه مخالفة مذهب الفاعل للحامل مع كون مذهب الفاعل ادنى من مذهب الحامل كان يجوز الفاعل الذبح بغير
الحديد ايضا في غير الضرورة ولم يجوز الحامل الا الذبح بالحديد الحمل على الصحة ايضا للاجماع ودليل العقل والحق في الصورة الثالثة وهي ما شك فيه في الموافقة
والمخالفة الحمل على الصحة ايضا للامرين المذكورين واما الصورة الرابعة فخارجة عن مسئلتنا اذ ح تدخل في مسئلة الجاهل بالعبادة فلا بد من ملاحظة المذهب
المختار فيه من الاطلاق او التفصيل ولو علمنا بالمخالفة ووقوع الفعل موافقا لمذهب الفاعل دون الحامل فالحق الحكم بالصحة ايضا في بعض المقامات
فان كان مذهبك عدم جواز بيع المعاطاة ومذهب الفاعل الجواز ففعل ذلك التصرف في الثمن والمثمن جاز ومن امراة تزوجت مع الارتضاع
بعشر رضعات وكان مذهبها الجواز ومذهبك الحرمة حملا على الصحة واما اذا كان مذهبك ان العصير الزبيبي بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام وكان
مذهب الفاعل الحلية فلا يجوز لك التصرف في العصير الذي لم يذهب ثلثاه وكذا المذبوح الذي ذبح على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الاكل
للحامل وهكذا وهذه الصورة ايضا خارجة عن محل نزاعنا اذ نزاعنا في الشبهة الموضوعية وههنا نعلم الفساد **والحاصل** انه اما يعلم الموافقة في المذهب
او كون مذهب الفاعل اوفق بالاحتياط او يعلم المخالفة بان يكون مذهب الحامل اوفق بالاحتياط او يعلم ان له مذهبا ولا يعلم الموافقة والمخالفة ففي
كل الصور يحمل على الصحة حتى عند الشاك للاجماع ولزوم العسر مضافا في الصورة الاولى الى الاصل والعجب من بعض حيث خص الحمل على الصحة عند الفاعل
فقط حيث ذكر في بحث الصحيح والاعم انه لو نذر اعطاء درهم لمن صلى ركعتين فان قلنا بالاعم يبرء نذره باعطاء الدرهم لمن رآه يصلي وان لم يعلم بصحة
صلوته لصدق اسم الصلوة وعدم اخذ الصحة في معناها وان قلنا بالصحيح فلا يبرء نذره باعطاء الدرهم الا اذا علم ان صلوة المصلي في الواقع صحيحة لان الصحة
ح ماخوذة في معنى الصلوة فلا نعلم بصدق الصلوة على فعله الا اذا علم بصحته قال ولا يمكن ان يقال انه على الصحيح ايضا يبرء نذره باعطائه وان لم يعلم بصحة فعله حملا
لفعل المسلم على الصحة اذ غاية ما يقتضيه حمل فعله على الصحيح عند الفاعل لا الحامل فلعل الفاعل يصح عنده الصلوة بلا سورة او لعله صلى بلا وضوء سهوا او
لعله يقول بعدم نجاسة ما يقول الحامل بنجاسته فصلى معه وهكذا ولا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية حتى ينفع للشاك **وفيه اولا** انه لو لم
يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لاختل باب المعاشرة مع المسلمين في معاملاتهم ولما جاز ملاقاتهم بالرطوبة ولا الاكل من ذبيحتهم لاحتمال انهم بما لا يقول
به الحامل **وثانيا** سلمنا انه لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لكن لا فرق بين الصحيح والاعم اذ يدل النذر بصرفه الى الصلوة الصحيحة سواء كان
اعتبار صحيحا فالحق الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل فقط نعم في بعض الموارد لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لعدم ملاحظة الفعل

في الصحة والفساد

هنا تحقيق لطيف

لعبره

في الصحة والفساد

بعيد مثل ان اراد ذهاب الموضع للتهمة ولم يكن ابتداعًا لانه مضطر قلنا انه مضطر على وجه صحيح اعتقادًا منه او باعتقاده واما الشبهة
الموضوعية بالنسبة الى فعل نفسه كان يصدر منه فعل ثم شك في انه كان بتكبير ام قبله ثم شك في انه اتى به صحيحًا ام فاسدا فمقتضى الاصل الفساد لعدم حصول الامتثال
وترتب الاثر بالاصل لكن بناء العلماء على حمل العقلاء على الصحة ولعل منشأه اصالة عدم السهو والنسيان واما التعمد او عدم الشعور فخلاف الظاهر واما
الشبهة الحكمية الموضوعية سواء كان الشك في الشرع كان يشك في اصل مشروعية الفارسي في حصول النقل والانتقال به او كان الشك في الكيفية بعد
القطع بورود الامر كان يشك في اجزاء الصلاة بلا سورة او في صحة الذبح بغير الحديد في حال الاختيار فالاصل الاصيل فيها هو الفساد سواء العبادة
او المعاملة اما في المعاملات فلاصالة عدم ترتب الاثر واما في العبادات فلاصالة عدم ورود الامر ان كان الشك في الشرع واصالة الاشتغال واما
الامر ان كان الشك في الكيفية والعجب من بعض حيث اطلق هنا القول بان الاصل في العبادة والمعاملة الفساد مع انه في بحث اصالة البراءة اذا
كان الشك في الكيفية كالشك في شرطية شيء او جزئيته للعبادة حكم باصالة البراءة على الصحة وحكم بحصول الامتثال بالاتيان بغير الجزء المتيقن وهذا
تناقض الا ان يكون مراده هنا الشك في تشريع ورود الامر لا كيفيته ثم ان هذا الاصل الذي ذكرناه ما لم يقم الدليل على انقلابه الى اصل آخر في العبادات
او قاعدة التسامح لا نعمل بها في المهيات المخترعة لوجود احتمال الحرمة فيها سيما البدعة واما في المعاملات فلم نجد ايضا دليلا على انقلاب الاصل
يتمسك به بعض في المعاملات عند الشك في الصحة والفساد من اصالة الصحة لم نعرف مراده فان اراد من الاصل اصالة جواز الارتكاب بان يريد من الصحة الجواز
التكليفي فهو وان قلنا بصحته معنى الا انه لا يناسب المقصود في مقام الشك في الصحة المقابلة للفساد وان اراد الصحة المقابلة للفساد فنطالبه بالدليل الحاكم
بالصحة بهذا المعنى المقلب للاصل الاولي فان كان ذلك الدليل هو حمل فعل المسلم على الصحة ففيه ان فعل المسلم ليس دليلا شرعا عند الشك في الحكم الشرعي كما هو
المفروض وان كان الدليل قوله تعالى اوفوا بالعقود لان العقود عام شامل لكل عقد فيجب الوفاء بكل عقد الا ما خرج ففيه مع انه لا يتم الا في خصوص العقود
اما اولا فان المستفاد من الاية الشريفة مطابقة هو لزوم الوفاء بالعقد واعطاء المثمن واخذ الثمن لا مملوكية المثمن ولا الثمن بالعقد ولا دلالة لها
على حصول الملك بتمامه فلم يبق الا دعوى دلالتها على حصول النقل والانتقال التزاما عرفيا ام عقليا واما الالتزام العقلي فمفقود اذ العقل لا يابى عن لزوم
اعطاء الثمن واخذ المثمن مع عدم حصول النقل من الطرفين واما الالتزام العرفي فممنوع الا ترى انهم لا يفهمون من قوله اوفوا بالنذر الا وجوب الوفاء به لا صيرورة
المنذور بمجرد النذر ملكا للمنذور له وكذا لا يفهم العبد من قول مولاه ف بعهدك الا لزوم الاخذ والاعطاء لا انتقال المال منه اليه فالدلالة الالتزامية
منتفية الا ان يقال ان المتبادر من الامر بالوفاء بالعقد ترتب آثار العقد لكن ترتب اثر كل شيء بحسبه فالنذر اثره انما هو مجرد لزوم الاعطاء لا النقل بخلاف
البيع الذي مثاره النقل والانتقال فالالتزام العرفي فيهما حاصل ايضا فلذا ان كل من قال بلزوم الوفاء قال بالصحة وترتب الاثر **واما ثانيا** فان
الاية الشريفة مجملة لان الخطاب شفاهي مختص بالحاضرين **فنقول** ان الحاضرين اما كلهم من صدر عنهم عقد من العقود في المجلس اي قبل الخطاب او بعد
او فيهما واما كلهم من لم يصدر عنه عقد ولو في المجلس واما بعضهم صدر عنه عقد في المجلس وبعضهم لم يصدر منه عقد اصلا
لا سبيل الى الاول لبطلان الثاني بان التكليف بالوفاء مع عدم الصدور اما ان يكون منجزا فهو خلاف الاتفاق لانه يرجع الى ايجاد العقد عليهم للوفاء
به او معلقا فهو قبيح من الحكيم بانه لا يصدر منه عقد اصلا ولا يصح قبل ذلك ايضا فالى ان تكليف الحاضر بالوفاء اما حقيقيا وابتلائي شارع
توطيني مشوبا وابتلائي ذو وجهين والكل باطل ايضا فالى كون كلهم من لم يصدر عنهم عقد اصلا في غاية البعد واما بطلان الثالث فلان
الخطاب بالنسبة الى الذين لم يصدر ولا صدر منهم عقد اصلا اما تنجيزي او تعليقي الى آخر ما مر في القسم الثاني فلم يحصل الامر في كون الحاضرين كلهم من
صدر منه عقد في الجملة او كون المخاطبين منهم هكذا واذا ثبت ذلك **قلنا** ان المأمور بالوفاء به من العقود الصادرة عنهم اما العقود السابقة على
زمن الخطاب او اللاحقة او الاعم او العقود الممكنة الصدور عنهم وان لم يصدر عنهم بعض ما كان ممكنا من العقود لا سبيل الى الاخير لان الامر بالنسبة الى
الممكنة الغير الصادرة اما تعليقي او تنجيزي الى آخر ما مر فلا بد ان يكون المراد الصادرة خاصة اما السابقة او اللاحقة وايهما كان فهو صحيح الا ان
الاية لا يسقط عن درجة الاعتبار اذ العقود الصادرة منهم غير معلومة لنا حتى نحكم بصحتها وبصحة المشكوك نعم لو علمنا باندراج المشكوك في العقود الصادرة
حكمنا بالصحة واين هذا من تأسيس الاصل واين العلم بالاندراج فصارت الاية مجملة **فان قلت** المراد هو العقود الممكنة ولا دليل على بطلان مثل هذا التعليق
من الحكيم العالم بالعواقب وقد مر في مباحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط جوازه اذا حصلت الفائدة وهي موجودة ههنا وهي توطين المكلف نفسه على الوفاء
بكل عقد يصدر منه فهو لا يعلم ان اي عقد يصدر واي عقد لا يصدر **قلنا** الامر كما ذكرت من صحة التعليق لكن هذا لا يفيدنا اذ صيرورة الاحتمال يزيد الاجمال
بصحيح جميع الاحتمالات من البدء الى الختم فيحتمل ارادة الصادرة خاصة او الممكنة فزاد الاجمال لكثرة الاحتمال **فان قلت** ان زاد الاحتمال لكن مع ذلك لا اجمال
لانا ناخذ بالاظهر وهو العموم لان اخراج الممكنة الغير الصادرة تخصيص بلا دليل فالاية محمولة على الممكنة الاعم من الصادرة فالمشكوك من الممكنة محكوم بالصحة
ولزوم الوفاء **قلنا** الامر كما ذكرت من ظهور العموم لكن لا دليل على حجية هذا الظهور بيانه ان الظاهر من ظاهر اللفظ لو اريد خلافه من اللفظ بلا نصب قرينة صارفة
اغراء بالجهل موقعا في خلاف المقصود ولو اريد خلافه من اللفظ لم يكن موقعا في خلاف المقصود وما نحن فيه من هذا الباب اذ لو كان يعلم عدم
صدور عقد فاسد من المخاطب في الواقع فقال المخاطب عليك الوفاء بكل عقودك وكان مراده الصادرة خاصة لا ما امكن صدوره تكون بعض العقود الممكنة الغير
الصادرة فاسدة في الواقع الا ترى انه لو قال المولى لعبده اكرم كل رجل واراد من اللفظ العام بعضا معينا ولم ينبه المخاطب على ذلك لعلمه بان المخاطب لا يمكنه
اكرام غير هذا البعض كان ذلك اغراء بالجهل لظهور اللفظ في العموم لكنه غير قبيح لعدم ايقاعه المخاطب في خلاف المقصود ولعل ما نحن فيه من هذا الباب
فنقول ان الدليل على العمل بالظن كان هو الاجماع فيما نحن فيه على حجية ظواهر الكتاب فهو لم يثبت و هذا القسم الذي لا يوقع ارادة خلافه في

ايراد على الفاضل القمي

خلاف المقصود وان كان هو الفعل فيمتنع حكمه لمنع ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان كان هو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
للصادرة على المطلق وان لم يكن الظهور حجة كان كما ان لم يكن تأكيد فالبين فضارة الاية مجملة **فان قلت** ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان لم يوقع في
خلاف المقصود لكنها موقعة للمشاركين معهم في التكليف في خلاف المقصود لانهم انما يعرفون تكليف المشافهين بخطاباتهم وعند ارادة خلاف الظاهر بلا قرينة
يقعون في خلاف المقصود فلا بد من ارادة الظاهر **قلنا** نعم ولكن ظهور العقود في العموم معارض بظهور اقوى فكيف يحمل على العموم بانه ان حمل العقود على
العموم موجب لتعلق التكليف بالوفاء بالافراد المكثرة الغير المتعاهدة ولا محذور بكون التكليف بالنسبة الى تلك الافراد تعليقية وتوطينية وكلاهما بالنسبة
الى الامر مجاز بخلاف ما اذا حملنا العقود على المتعاهدة فلا يكون الامر مجازا وان ارتكبنا تخصيصا في العقود ولكن فيما اذا دار الامر بين تخصيص ومجاز
فلا ريب في تقديم التخصيص على المجاز وبعد التخصيص تصير الاية مجملة لكن الانصاف عدم لزوم مجاز اصلا على تقدير حمل العقود على معناه الحقيقي اي العموم وكذلك
ان الامر بالنسبة الى الافراد المكثرة الغير المتعاهدة يصير توطينيا وهو مجاز يعني ان التوطين كما ترى قسمان قسم يراد بعينه من اللفظ التوطين وهو مجاز **وقسم** يراد من
اللفظ معناه الاصلي الحقيقي ولكن الداعي هو التوطين وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه حقيقة وما نحن فيه من هذا الباب فقولنا ان الامر يصير تعليقيا او
مجاز وهو جهة اخرى من المجاز غير جهة التوطين فان كلا من التعليقية والتوطينية جهة مستقلة في المجازية تفارق كل منهما الاخرى كما تجتمعان فيه ان كون نحو هذا
التقييد في الامر مجازا ثم بيانه ان المسلم من اطلاق الامر انما هو اطلاقه بالنسبة الى المواد الواردة عليها الهيئات واما اطلاقه بالنسبة الى متعلقات المادة كالعقود
فيما نحن فيه الامر به انه لو قال اكرم العلماء لما كان تخصيص وجوب الاكرام وتقييده بصورة وجود العالم مجازا اذ لا اطلاق لوجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء بل
هو مطلق بالنسبة الى الاكرام فلو قال اكرم العلماء ولم يكن عالم موجودا لم يجب على المخاطب تحصيل العالم بالتعليم ثم اكرامه ولا يفهم ذلك من ذلك فلا بحث الامر مقيد
بوجود متعلق المادة وليس مطلقا بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازا وما نحن فيه من هذا الباب اي وجوب الوفاء مقيد بوجود العقد كما ان وجوب الاكرام
مقيد بوجود العالم نعم لو قيد بعض وجوب الوفاء دون بعض كان ذلك مجازا كما لو قيد مجيء زيد وعمرو فان ذلك يضر بالاطلاق وهو موجب للتجوز سلمنا المجازية لكن
هذا التقييد ولا تم تقديم التخصيص عليه فالحق عدم الاجمال من تلك الجهات **واما ثالثا** ان العقد معنى لغوي يعبر عنه بالفارسية بكره وهو ههنا الشد ام
جزما واذا تعذرت الحقيقة فلا بد من الحمل على المجاز حذرا من اللغوية وفيما نحن فيه المجاز متعدد اذ يمكن ان يراد من العقود مطلق العهود ويمكن ان يراد منه العقود
المتعارفة في زمن المشافهين او العقود الصحيحة الواقعية واقرب المجازات هو الاول فيتعين الحمل عليه اذا ثبت لزوم الحمل عليه قلنا لا يمكن ارادة المعنى المجازي
بعمومه اعني لزوم الوفاء بكل عهد وان لم يكن بطريق العقود الشرعية بل اكثر العهود لا يجب الوفاء عليها فيستلزم التخصيص الاكثر ونحن وان جوزناه لغة لكن
لا ريب في مرجوحيته فالحمل على هذا المعنى المجازي وان كان ارجح من جهة القرب العرفي الا انه بعد استلزامه تخصيص الاكثر يصير مرجوحا فلا يظهر رجحان هذا
المعنى المجازي على الاخرين ولا العكس فيحصل الاجمال اذ لعل المراد من الاية العقود المتعارفة او الصحيحة الواقعية فلا يتم الدليل **فان قلت** المتبادر من العقود
الايجاب والقبول فالعقد حقيقة في ذلك المعنى عند المتشرعة فيحمل كلام الشارع عليه **قلنا** نمنع اولا ثبوت الحقيقة عند المتشرعة بل هذا اصطلاح
الفقهاء وليس المتبادر عند العوام من لفظ العقد هذا المعنى **وثانيا** سلمنا ثبوت الحقيقة المتشرعة ولكن المثمر انما هو ثبوت الحقيقة الشرعية لو وقع
اللفظ في كلام الشارع لا المتشرعة **فان قلت** ان المقرر في محله انه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي
صار اللفظ محمولا على المعنى الشرعي اي المتعارف في استعمال الشارع والمتعارف في استعمال الشارع ما هو حقيقة عند المتشرعة اذ يبعد صيرورة
المعنى الغير المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة بل يصير المعنى المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة واذا كان المعنى المتشرعي متعارفا عند الشارع في
استعماله كان ذلك اقرب المجازات الى المعنى اللغوي فيحمل اللفظ عليه في كلام الشارع اذا قام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة
الشرعية **قلنا** اكثر الالفاظ التي صارت حقايق عند المتشرعة حاله ما ذكرت والحكم فيه ما ذكرت لكن في لفظ العقود نمنع ذلك اذ لم يعلم كون العقد
بمعنى الايجاب والقبول مما استعمل في كلام الشارع كثيرا سلمنا ثبوت كون هذا المعنى متعارفا عند الشارع او كون لفظ العقد حقيقة شرعية فيه لكن نقول
من هيئات في لفظ العقد اما وضعه للصحيح او الاعم فان كان الاول فلمكان الاجمال واضح وان كان الثاني فلا مفر لك من تخصيص الاكثر كما لو اريدت من العقود
المعنى الاول من المعاني المجازية الذي ذكرناه انفا فان اكثر العقود بل كلها مشروطة بشرائط كثيرة يبطل العقد بفقدانها واذا لزم تخصيص الاكثر فلابد من الحكم
بان هذا التخصيص اقرب المجازات المتصورة فالاية مجملة هذا مضافا الى ان العقود في التفاسير مفسرة بالعهود التي اخذها الرسول صلى الله عليه وآله على الامة في عشرة مواضع
قرآنية الاية الشريفة فلا ربط للاية بما نحن فيه وان في رواية قد فسر العقود بالعهود الواقعة منهم في زمن الجاهلية كان عهد بعضهم بنصرة الاخر فنزلت الاية لئلا يتوهموا
انفساخ تلك العهود بالاسلام نعم ورد رواية بارادة المعنى المتعارف عند الفقهاء ايضا فمن اين لك اخذ بعض الروايات دون بعض **فان قلت** الروايات متعارضة
بمثلها فالاية سليمة عن المعارض مضافا الى ان الاخبار الآحاد بل لعلها ضعيفة والاية قطعية فلا يعارضها على ان الاية معاضدة بعمل الاصحاب واستدلالهم بها **قلنا**
قطعية الاية الشريفة معارضة بلزوم تخصيص الاكثر بناء على المعنى الذي استدل به الخصم واما عمل الاصحاب وفهمهم فبعد الاطلاع على ضعف مدركهم لا سيما
ولا حجية في فهم الاصحاب اذا طرح وفي كثرة التخصيص مؤيدة للاخبار الدالة على معهودية العقود ولو سلمنا تساوي الطرفين فهي مجملة **فان قلت** الاخبار
الدالة على ان المراد بالعقود لا تعارض ظاهر الاية اعني مطلق العهود لانه قلنا بل لانه اذ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل وورود الاية في تلك العهود لا يفيد
تخصيص العقود الذي هو عام **قلنا** ابهم من الاخبار التقييد **والحاصل** انا لم نر دليلا للقائلين بان الاصل في المعاملات الصحة الا ان يكون
مرادهم من الاصل الدليل العام الوارد في انواع المعاملات كقوله تعالى احل الله البيع ونحوه وكذلك جبرا بان هذا لا يصير دليلا على ان الاصل في مطلق
المعاملات الصحة الا ان يقولوا ان هذا الدليل العام موجود في كل باب فحصل من المجموع ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان هذا على فرض

تسليم

في مباحث الاجزاء

تسليم مع بعد اعتباره في العقود واما في الايقاعات فغير معلوم كما ان الاية الشريفة على فرض تماميتها اخص من المدعى **المقدمة الرابعة** في بيان
ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا وتحقيق المقام يتم ببيان امور **الاول** في بيان معنى الاجزاء وفيه مراحل **الاولى** اعلم ان الاجزاء لغة هو الكفاية
يقال اجزء اي كفاه واما اصطلاحا فقد يعرف بانه اسقاط التعبد بالمامور به وقد يعرف بانه اسقاط القضاء وظاهر الاول ان الاجزاء هو حصول الامتثال
على الاطلاق من كل جهة ظاهرا وواقعا اداء وقضاء وظاهر الثاني ان الاجزاء اسقاط القضاء واقعا وظاهرا وان لم يسقط الاعادة مع انهم اتفقوا على اقتضاء
الامر الاجزاء بالمعنى الاول واختلفوا في الثاني وكان المراد من التعريفين ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني وجه
اذ الامر بعد اقتضائه الاجزاء على الاطلاق يقينا لا معنى للاختلاف في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى القضاء والشك فيه فليس المراد من التعريف الاول
معناه الظاهر كما ان عدم الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وان اسقط الاعادة مع ان ما لم يسقط القضاء لم يسقط الاعادة بطريق
اولى فليس المراد من التعريف الثاني معناه الظاهر والتحقيق في بيان مرادهم ان المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك الاعم من القضاء
والاعادة فيصير المعنى ان الاجزاء اسقاط فعله ثانيا بل ما من شانه اسقاط فعله ثانيا لئلا ينتقض بصحيح العبد اذا عرفت ذلك فاعلم ان كلا من التعريفين
يحتمل معنيين اما التعريف الاول فيحتمل ان يراد به ان الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق ويحتمل ان يراد به حصول الامتثال
في الجملة واما الاخير من التعريفين فيحتمل هذين المعنيين ايضا فاذن يحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول واسقاط فعله ثانيا كلية في الثاني
فيتساويان ويحتمل ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين فيتساويان ايضا ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني
ويحتمل العكس لا سبيل الى الاخير لما مر من اتفاقهم على الاجزاء بالمعنى الاول دون الاخير فلو كان مقتضى التعريفين التساوي كما في الاحتمالين الاولين لكان كلاهما
اتفاقيا ام اختلافيا والامر الثالث فقد كذا اذا كان المراد من اول التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاخير الاسقاط في الجملة كما مر فتعين الثالث
متعين **المرحلة الثانية** هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح ام اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلي على الفرد او مجاز بناء
على التغيير بين الامرين وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى تبادر الخصوص النقل اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية بل حصول الكفاية والمتبادر الامتثال او
اسقاط القضاء او المتبادر الكفاية الخاصة في العبادات المساوقة لحصول الامتثال واسقاط القضاء وعلى التقديرين فالنقل ثابت **فان قلت**
لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه وضعيا **فان قلت** ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** اصالة كون التبادر وضعيا
معاضدة بالغلبة فان الغالب في التبادر انه وضعي وايضا يدل على النقل في الجملة تبادر قولنا البيع مجز والهبة مجزية مع ان المعنى اللغوي مطلق الكفاية
فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام تعريف الاجزاء على ذكر احد التعريفين وعدم تعريفهم بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد
المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت حصول النقل في الجملة فالاظهر مساوقة لحصول الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمامور به في الجملة ولبس حقيقة
الكفاية وحصول الامتثال ملازمة وكذا اسقاط القضاء الواقعي لانهما الكفاية في المامور به واقعا وليس هو بعينه بل متلازمان فان كلا من تعريفي القوم
وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء لازم مساو لفرد خاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كل منهما اذا عرفت ذلك فهل المنقول
اليه في كل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط القضاء من باب التسامح
والتعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهر عباراتهم الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر ولاجل انه اقرب بملاحظة
النقل اذ حينئذ يكون النقل من الكلي الى فرد خاص منه كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد فيكون نظر المعرفين الى اللازم
المساوي لا الى بيان المعنى الحقيقي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما في الواقع كما مر وذلك لاجل كون نظرهم الى
بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء فالشان في تعيين
ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين وبعبارة اخرى هل المنقول اليه الكفاية المساوقة للتعريف الاول او الكفاية المساوقة للتعريف الثاني
الحق ان لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المساوقة للصحة في العبادة على مذهب الفقهاء للتبادر فلو قيل صلوتك مجزية
فهم منه عدم احتياجها الى الاتيان بها ثانيا وفهم منه الاجزاء الواقعي الى الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف فسادها
بعد الكشف ان صلوتنا الماضية ليست مجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة يختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين
ام يعم المتشرعة **الحق الاول** لاصالة عدم حصول المواضعة اللاحقة وعدم ارتفاع المواضعة السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت هو
النقل عند العلماء خاصة ثم لو عممنا النقل فقلنا بثبوت الحقيقة المتشرعية فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه لفظ الاجزاء في كلام الشارع
لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حمل على الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى
اللغوي وهو ايضا ينصرف الى الواقعي فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول
الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده عدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء
في الجملة والا حمل على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم انه يتوهم اللزوم بين
الاجزاء بمعنييه هنا من جهات **الاول** ان الامر يقتضي سقوط التعبد ثانيا فيكون معنى عدم اقتضاء الامر الاجزاء انه يدل على سقوط التعبد مطلقا
في الجملة او انه لا يدل على السقوط **الثاني** ان الامر لا يقتضي الاتيان بفعل المامور به ثانيا اي لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الاقتضاء اقتضاء
الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا او في الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم صحة الامر به ثانيا وعدم الاقتضاء انه يدل على صحة الامر به ثانيا او انه لا يدل على

في بيان نقل لفظ الاجزاء وعدمه

في بيان محل النزاع والثمرة في المسألة

في دلالة الأمر على الإجزاء

احد الطرفين لا سبيل الا الى الاحتمال الاول لبطلان الثاني فان ظاهر قولهم يقتضي الاجزاء هو ان الامر يدل عليه وليس ظاهره ان الامر لا يدل على لزوم
الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فلا نظر انما هو الدلالة لزوا فتضا السقوط ثانيا الا بمجرد عدم اقتضا الاتيان به ثانيا امضا فاليا ان مقتضى قول
القائلين بالاقتضا ان كان نحو ما ذكر في الاحتمال الثاني لما ترتب الثمرة التي ذكروها للنزاع اذ لهم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم لزوم الاعادة
بعد كشف الفساد ولو كان مرادهم من اقتضا الاجزاء مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل فان كان
مذهب القائل بالاقتضاء في امثال تلك الموارد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح البراءة لزم الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لم يلزم الاعادة
فالقائل بالاجزاء لا يلزم عدم الاعادة مطلقا بل لا يمكن التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائل بالاجزاء وهذا كاشف عن
ارادتهم من الاجزاء هذا الاحتمال واما بطلان الثالث فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر المستقل بما اورد به الامر اولا فلا وجه لانكار احد
ذلك سيما المشهور القائلين بالاجزاء وان كان في صحة ورود الامر بالتدارك المطلق سواء كان للبدل او لا ... كان يامر بالصلوة
بطهارة يقينية بعد كشف فساد صلوته بالطهارة المستصحبة فلا وجه لانكار المشهور ذلك لوضوح صحة الامر بالتدارك في الجملة ولبيان ما يقبل النزاع
وان كان في صحة الامر بتداركه بعين ما اتى به اولا فلا ريب في وضوح عدم جواز ذلك عقلا فلا وجه لانكار المنكر ولا معنى للنزاع مع ان الاحتمال الاخير خلاف الظاهر
من العبارة فتعين الاول والظاهر ان مراد المنكر انه يدل على عدم السقوط في الجملة والوجه واضح تمام **الجهة الثانية** ان المامور به اما واقعي اختياري
هو ما امر به المكلف واقعا ومطابقا لما تعلق به الامر في متن الواقع حين الاختيار سواء كانت المطابقة معلومة او مظنونة او موهومة واما واقعي اضطراري
وهو ما قرره الشارع وامر به عند عدم التمكن مما امر به في حال الاختيار كالصلوة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن من المائية واما ظاهري شرعي وهو ما حكم



به الشارع المقدس وجعله تكليفا ظاهريا له عند عدم وصول يده الى الواقع فهو وان كان مخالفا للواقع لكنه تكليفه الظاهري الشرعي لكن الفرق ان الحاكم
بان هذا هو المكلف به ظاهرا في الظاهري الشرعي هو الشرع لعدم استقلال العقل فيه وهنا الحاكم هو العقل لاستقلاله في الادراك كحكم العقل بان الساتر
في الصلوة تكليفه هو ما اعتقده وهكذا ... فاعلم انه لا نزاع في القسم الاول فان الاجزاء فيه متفق عليه في ...
الا قبل كشف الفساد او التمكن من المبدل واما النزاع في الثالث الاخير بعد كشف الفساد او التمكن من المبدل **الجهة الثالثة** في ان النزاع هل
هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ام الاعم وعلى الاخير هل النزاع فيما اذا كان الامر لفظيا ام اعم منه ومن اللبي وسيظهر حال هاتين الجهتين في طي الادلة
ويستغرب الثمرة مفصلة ايضا كما عرفت اجمالا **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء هنا مع القول بالمرة والطبيعة لا الحق الجواز **اما الاول**
فلان القائل بكون الامر للتكرار اما يقول بكون كل من الافراد الماتي بها بقدر الامكان مثلا مثلا صلاة في المطلوبية لانها كاملة وافعلوا ولا يجلب العقول
بعدم الاجزاء فان التكرار فيه انما هو لاجل التدارك فيمكن القول بان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر
يقتضي التكرار بمعنى تكرار الافراد على ان يكون كل منها مثلا صلاة في المطلوبية فلا يلائم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت مضافا الى ان القائل
بالتكرار انما يقول بالتكرار والقائل بعدم الاجزاء ربما يحكم بانه بعد كشف الفساد لا بد من الاتيان بالمامور به الواقعي مرة واحدة على القول بالتكرار يجري في
جميع اقسام الامر التي مر ذكرها اتفاقا وقد عرفت ان القول بالاجزاء وعدمه لا يجري في الواقعي الاختياري مطلقا ولا في غيره قبل انكشاف الفساد او التمكن
الا ان يدعى ان المتوهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء مع القول بالتكرار فيها الا استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء فيها
وفيه ان المفصل بين الاوامر في مسئلة التكرار غير موجود فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارده بالتكرار لزم القول بالتكرار مطلقا فثبت الملازمة على
زعمه من الطرفين ويرد ما ذكرناه **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء على لزوم الاعادة بعد الانكشاف يقول ان ههنا امرين احدهما ظاهري
متعلق بالمكلف قبل كشف الفساد فاتى بمقتضاه والاخر واقعي يتعلق به بعد انكشاف الفساد فاتى بمقتضاه ايضا فظهر ان ههنا امرين احدهما ظاهري
والاخر واقعي والمكلف قد امتثل في كل من الامرين باتيان الطبيعة مرة واحدة وهذا عين القول بالمرة او الطبيعة ولذا لا يلزم عليه الاعادة بالطهارة
الترابية فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه يمكن القول بالتكرار فيه ولزوم الاتيان بكل من المامور به الظاهري قبل كشف
الفساد والواقعي بعده مرات عديدة **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين نزاع ان القضاء بالفرض الاول او الجديد عموم
من وجه فيما لو انكشف الفساد قبل خروج الوقت يجري النزاع الاول دون الثاني ولو ترك الاتيان بالمامور به راسا في الوقت ولم يات به يجري
النزاع الثاني دون الاول ولو صلى بظن الطهارة وانكشف الفساد بعد خروج الوقت يجري النزاعان وفي تلك الصورة التي هي مادة اجتماع النزاعين
يكون النسبة بين القول بكل من الاجزاء وعدمه مع كل من قولي كون القضاء بالفرض الاول والجديد عموما من وجه بيانه ان نزاع ان الامر هل يقتضي
الاجزاء في تلك الصورة لا نزاع في الصغرى يعني ان الصلوة حين فعلها بظن الطهارة قبل كشف الفساد الثاني عليه هل هي فائتة ام لا فمن قال ان الامر يقتضي
الاجزاء فلا فوت ومن قال انه لا يقتضي الاجزاء فهي فائتة وبعد ثبوت الصغرى اعني الفوت يتنازع في مقام اثبات الكبرى في ان القضاء هل هو بالفرض الجديد
او الاول فمن قال بالفرض الاول لزم القضاء ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجي فيمكن في تلك الصورة في النزاع الصغرى القول بالاجزاء فيحكم
بعدم الفوت فلا يلزم القضاء سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد ويمكن في النزاع الصغرى القول بعدم الاجزاء فيحكم بالفوت
ولزوم الاتيان ثانيا سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان الفرض الجديد موجود وهو عموم من فاتته فريضة فليقضها فظهر
ان النسبة بين النزاعين الصغروي والكبروي اي النزاع في اقتضاء الاجزاء وعدمه والنزاع في ان القضاء بفرض جديد وعدمه هو العموم من وجه موردا و
مصداقا **الامر الثالث** في تاسيس الاصل وهو من حيث دلالة اللفظ وعدم الدلالة التوقف لانه من التوقيفيات فلا يكون الاصل على الاجزاء ولا

ثم تاسيس الاصل

لان الاول

فالنزاع فيما اذا ورد نهي للعبادة او المعاملة بجهة صحتها ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به والمراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك
الجهة لعموم الادلة ومن المعاملة معناها الاخص حذرا من التناقض في كون الصحة مما هو المراد منها في بحث الصحيح والاعم ومن الفساد الفساد الآتي في بحث السنخي في آخر نتايج

في دلالة الامر على الاجزاء

لان الاول دلالة الامر الاولى على الاتيان بالمامور به ثانيا في الجملة كما مر الثاني دلالة الامر الثاني الدال على البدلية المطلقة وكلاهما خلاف
الاصل واما الاصل من حيث العمل فهل هو الاجزاء لاصل البراءة ام عدمه لاصل الاشتغال وجهان يمكن ان يقوى بالاول لان الجاهل بالعبادة مثلا
كالمعتقد بعدم وجوب السورة في الصلوة مع وجوبها في الواقع اما ان لا يكون مكلفا بشيء اصلا او يكون مكلفا بما اعتقده وليس مكلفا بغيره تعيينا
ولا تخييرا او يكون مكلفا بغير ما اعتقده فقط او يكون مكلفا بالامرين اما تخييرا فيهما او تعيينا فيهما او مختلفا والكل باطل الا الثاني الملازم للاجزاء
بطلان الاول بالوفاق وبطلان الثالث بذلك وبلزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الرابع واما الخامس فالظاهر مخالفته للاجماع واما الاختلاف بان
يكون ما اعتقده واجبا تعيينيا وما لم يعتقده واجبا تخييريا فالوفاق على بطلانه ولزوم التكليف بما لا يطاق واما عكس هذه الصورة فيرفعه اصالة
البراءة نظرا الى ان ما اعتقده واجب تخييرا وقد يتيقن في التكليف انما الشك في وجود تكليف آخر زائد في تعيينه والاصل البراءة عنه ولكن التحقيق ان
يقال ان الاصل في الامر العقلي والظاهري الشرعي عدم الاجزاء وفي الواقعي الاضطراري الاجزاء اما اصالة عدم الاجزاء في العقلي فلانا نشك من احتمال
الآخر بمعنى كون ما لم يعتقده واجبا عليه تعيينا كما ان ما اعتقده واجب تخييرا اما كون ما لم يعتقده واجبا تعيينيا فلما ثبت من بعثة الاحكام للصفات
ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومن ان الكل شريك في التكليف فلا ينبغي التأمل في ثبوت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل ايضا
لما ذكرنا من عدم المخالف اما وجود التكليف التخييري بما اعتقده فواضح فنقول ح اذا اتى بما اعتقده وظهر الخلاف لا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي فيستصحب
وجوده مع قاعدة الاشتغال الماخوذة من طريقة اهل العقول وحكم العقل وهو لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء ومثل هذا نقول في
الامر الظاهري الشرعي واما اصالة الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلاجل ان التكليفين كليهما واقعيان واحد الواقعيين قد يتيقن كونه مامورا
به فينفي الآخر باصل البراءة والفرق بينه وبين الاولين وجود القدر المتيقن هنا دونهما **الامر الرابع** في بيان مقتضى الدليل الاجتهادي فاعلم ان في
الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي فالحكم الشرعي الواقعي الاضطراري كالدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل وفهم العرف
البدلية على الاطلاق في الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فالحق فيه عدم الاجزاء اجتهادا والدليل عليه بناء العقلاء المؤيد للاصل المتقدم
واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم ايضا لفظيا كان الدليل ام لبيا والحاصل ان المدار
عنده بالخصوص على كفاية الشيء الفلاني عن الاصل فبناء العقلاء على الكفاية على الاطلاق مضافا في اللفظي الى فهم العرف واما في العقلي فانه
فلا دليل بالخصوص على ان التكليف هو هذا الشيء بل الحاكم العقل هو ما كالشرع واما الواقعي الاختياري فالاجزاء فيه قطعي لتعذر الاتيان بالامر
الاولى لا معنى للامر باتيانه ثانيا تداركا للاول كما هو محل النزاع انما المهم ان لا خلل في الاول اصلا فيكون الامر باتيانه ثانيا تداركا له سفاهة
وغلطا نعم لا باس باتيانه ثانيا استقلالا لا تداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى**
هل النزاع مختص في المسئلة بما لو ورد للعبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة
الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد ام النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد لجهة صحة اصلا فيدخل مثل النهي عن القمار وعن
الوصال في محل النزاع فظاهر الاختصاص بالاول من خصوص الثمرة به وهو مؤيد بتصريح بعض فيه وظواهر كلماتهم حيث قالوا هل النهي عن العبادة او المعاملة
يدل على الفساد ام لا فان ظاهر ذلك انه لولا النهي لبقي العبادة او المعاملة صحيحة ويؤيد الاخير تصريح بعض آخر مع ان النزاع لما هو في دلالة النهي من
حيث اللفظ واللفظ ان دل على الفساد دل مطلقا وان لم يدل لم يدل مطلقا من غير مدخلية لورود جهة الصحة او لا وعدمه ثم ان التصريحين متعارضان ودلالة
اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوعة لقرب مقام نزاعهم اعم من مورد الثمرة كنزاعهم في دلالة الامر على الوجوب مع وجود القرينة ام لا مع ان الثمرة انما
هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الضد فيبقى ظواهر كلماتهم معارضة مع ما قلنا من ان النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لورود جهة الصحة وعدمه
فيها فلا بد من التوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لفائدة الاستثناء **الجهة الثانية** قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص واعم فهل النزاع
في معنييهما العامين او الخاصين ام المختلفين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو نذر بيع من من الحنطة
في الغلاء ثم باعه فيه وهو مثال العبادة من جهة انه متعبد يتعلق النهي على هذا البيع لا يحصل الوفاء بالنذر فمن يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به هيهنا لشمول
ادلته ولم يعرف من قال بالفساد من الهيئات المخترعة للعبادة وغيرها فان المراد من المعاملة معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور والاعم على القول
بالدلالة على الفساد في العبادة دون المعاملة الحكم بالصحة هنا وهو تناقض فتدبر **الجهة الثالثة** قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة
الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال والحق انه لا بد من الاعم من الفساد اذ لا يمكن الحكم في المقام بعدم
بالفساد بين ان يتوافق بالمعنى المصطلح عند الفقيه والمتكلم اذ الفساد عند الفقهاء اعم مطلق منه عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل
وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري اما الصحة فمراد القايل بدلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو اي المعنيين الجواب
هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو اي المعنيين فان كان المراد هنا اصطلاح المتكلمين فكذا هنا وان كان مصطلح الفقهاء
فكذا هنا لا ان الدليل القائل بدلالة النهي على الصحة انه لا يتصور مركب من دلالات ثلاث دلالة الاشارة على الصحة لما مر في بحث الصحيح والاعم من ان الالفاظ
اسامي للصحيحة ودلالة الهيئة على الحرمة ودلالة النهي على ان المنهي عنه مقدور وحمل لا تصل على انك لا تقدر على الصلوة خلاف الظاهر فحصل من
الدلالات ان الصلوة المنهي عنها صحيحة وحرام ومقدورة وانت خبير بان ما حكي المقدمة في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على البحث السابق في الصحيح
والاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة لان المراد بها معنى من معاني الصحة كما في الفساد فذكر معنى الصحة والفساد لا ربط له كثيرا في بحث النهي في العبادات **الجهة الرابعة**

في تحرير محل النزاع

ثم في كون النزاع هنا وفي المسألة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين او جهها كون النزاع في المسألة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه في المطلقين لكن في الدلالة اللفظية فثم ثم انه يبين تفاقهم في بحث المطلق والمقيد على حمل الاول على الاخير مطلقا كما حكي وخلافهم هنا على اقوال شتى تناقض بين بل تكرر في العنوان ايضا وقد يتفصى عنه بوجوه ليس شيء منها بشيء فتأمل

هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الاتي ام الفساد الشرعي بمعنى ان الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهي عنه شرطا في صحة المأمور به فلا يصح اذا اتى به في ضمن المنهي عنه عمدا كان ام جهلا بالموضوع اي الغصبية ام النهي لا يفيد الاشتراط بل الحرمة فقط المستلزم للفساد عند تعلق النهي وحين تعلقه بالمكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا لا يفسد الصلوة عند الاتيان بها في المغصوب جهلا بالموضوع اذ لا نهي فلا فساد كان بناء الفقهاء على ذلك في موارد الفقه معللين بفقدان النهي لكن نقول ان حكمهم بعدم الفساد عند الجهل لعدم النهي انما يتم اذا كان وجه الفساد عند وجود النهي عدم جواز اجتماع الامر والنهي واما اذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفساد فيفيد ان المستفاد من لفظ النهي عند العرف الفساد الشرعي لا الاتي فيفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه ايضا مع انهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند التعارض كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب يعني ان بيان المقيد كاشف عن ان مراد الامر من المطلق غير تلك الصورة ففي تلك الصورة لا يبقى الا مع قطع النظر عن الحرمة ولازم ذلك ان يقولوا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فبين قولهم هنا بالفساد وهناك بالحمل تناقض ثم ان محل النزاع من هذه الجهة غير محرر عند الاصحاب وغير معلوم لنا **الجهة الرابعة** مشتبه على القول بان النزاع في المسألة فيهما او في دلالة جهة محل النزاع فيما كان دليل الصحة اعم مطلقا من النهي ام من ذلك فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي **فنقول** ان المحتمل عند العقل في المسألتين صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسألتين وكون النزاع في المسألة السابقة فيهما معا وفي مسألتنا هذه في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسألتنا هذه فيهما معا وفي المسألة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسألتين في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسألة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلق وعكس ذلك فهذه تسع صور وفي كل واحد منها يحتمل كون النزاع في المسألتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية او السابقة في اللفظية وهذه في العقلية او العكس فمضروب التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين وفي المسألة السابقة بالعامين من وجه يأبى عن كون النزاع في المسألتين في العامين من وجه او في المسألتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه فكل واحدة من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الدال على محل اللفظ في المسألة السابقة بالادلة العقلية يأبى عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلقين لكن في المسألتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية فيتم القسم الرابع من تلك الصور ايضا عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العامين من وجه لا غير وفي السابقة فيهما معا فا عنهما باقسامها الثمانية تمثيلهم في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسألتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية في العامين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن او في الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية هنا فيأبى عنه استدلالهم في السابقة بالادلة العقلية وهنا بالادلة اللفظية او في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في العامين وفي الدلالة العقلية في العامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيأبى عنه استدلالهم كما عرفت او في الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معا لكن في الدلالة اللفظية فيهما او في الدلالة العقلية فيهما فهو موجب للتكرار بالنسبة الى العامين من وجه او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيأبى عنه ادلتهم كما عرفت او في الدلالة العقلية هنا كما عرفت وفي الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل فصارت الصور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول للزوم اهمالهم العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما تراه من التكلم في المسألة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية فهو من المتأخرين وليس من عنوان العلماء ولا الى الثاني لاباء تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسألة السابقة نعم قد يذكرون المطلقين من باب النقض واتحاد الطريق والاولوية ولا الى الثالث لما ذكر في الثاني ولا الى الاخير للزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية وما يقال من انه يظهر حكم المطلقين عقلا بعد معرفة العامين من وجه عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس باهماله ففيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلزم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية والحاصل ان محل النزاع من تلك الجهة غير محرر وان كان الاخير من الاربعة اقرب **الجهة الخامسة** قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مطلقا مثبتين ام منفيين ام مختلفين مع ان نزاع القوم هنا اما فيهما او في الاعم منه وتمام ايراده من جهة صحة على الاول يصير النزاع هنا في المطلق والمقيد وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما اذا جعلنا النزاع اعم من المطلقين ومن العامين من وجه **فنقول** يرد على القوم ايرادان احدهما ان النزاع هنا في المختلفين بخروج النزاع عنه في بحث المطلق والمقيد فما وجه تكرار العنوان وثانيهما انهم ذكروا هنا في المختلفين اقوالا ستة او اكثر ومع ذلك اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد مطلقا وهل هذا الا تناقض صرف ويمكن التفصي عن الاشكال الثاني بوجوه **الاول** ان الخلاف من ناقل الاجماع وانه لا اجماع على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد ومن لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل في المختلفين ثمة **الثاني** ان الغفلة وقعت من القوم في ارتكابهم التناقض وان الناقل اضاف في دعوى الوفاق الثابت ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد في غير المختلفين وانما كلامهم فيه في المثبتين والانفاق وادعاء الانفاق كلاهما منصرفان الى تلك الصور لا الى المختلفين من باب الاستطراد **الرابع** ان كلامهم هنا في ان المطلق والمقيد هل هما متنافيان حتى يحمل احدهما على الاخر ام لا تنافي بينهما فلا

تحرير النزاع في المسألتين

هل

ثم النهي المتعلق بالعبادات والمعاملات اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او الخارج او بشيء مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد وما عدا الاول من تلك الاقسام السبعة يرجع الى السبعة وترتقي بذلك الى ثلثة واربعين فاستخرج امثلتها وبيّن النزاع كل اقسام النهي من النفسي النوعي والفظي والتي فيه والاصلي دون التبعي كما يظهر من المقدمة التي ذكرناها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده نتائج

يحتاج الى الحمل ممن قال بدلالة النهي على الفساد قال بوجوب التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى دلالته عليه نفى شرط الحمل واما في بحث المطلق والمقيد فبعد فرض وجود الشرط والتنزل عن ثبوته وجوده اتفقوا على الحمل والحاصل ان النزاع هنا في الصغرى اي في بيان ان التنافي الذي هو شرط الحمل موجود ام لا وفي بحث المطلق والمقيد اتفقوا على الكبرى اي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط الخامس ان القوم اتفقوا على حمل المطلق على المقيد حتى في المتنافيين لكن بحكم المقيد بحيث ان المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فان افاد حمل المطلق عليه فلا مانع بتقييد الحكم التكليفي اما الوجوب او التحريم حمل المطلق عليه وان افاد التقييد في الحكم الوضعي اعني الفساد وعدم الفساد حمل المطلق عليه ايضا فاتفاقهم ثمرة على حمل المطلق على ما افاده المقيد والنزاع هنا انما هو في ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمرة لكن بعضهم في الحكم التكليفي فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي ثم اعلم ان الوجه الثالث فاسد لان الظاهر ان اختلافهم ثمرة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل الامثلة المطلق والمقيد هناك وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمرة في الحمل وشرط الحمل مما اتفقوا على شرط حمل المطلق على المقيد كون المحكوم به فيهما متحدا وكون السبب واحدا والظاهر من تصريحهم الشرط في هذين كون هذا الشرط اي الدلالة على الفساد والتنافي بعد حصول هذين الشرطين مفروغا عنه ومتفقا عليه فلا وجه لجعل النزاع هنا في الصغرى وهناك في الكبرى فان النزاع هناك واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس اذ الظاهر من الحمل الحمل من الجهتين الوضعي والتكليفي ان بناءهم ظاهرا على الحمل من الجهتين لا الاجزاء والتخيير في مثل حلّل ولا تصلّ في المكان المغصوب فاصل الامر في امثال الفعلين ولكن الظاهر العقلية الاجزاء فان الظاهر وقوع الوفاق على الحمل وان التنافي بسبب الجهة **الثانية** بعد ذلك في اقسام النهي عنه فاعلم ان النهي المتعلق بالعبادات او المعاملات اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشيء مفارق متحد معه في الوجود او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود وما سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة ويرتقي الاقسام الى ثلثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة اولا في العبادات وثانيا في المعاملات اما النهي عن نفس العبادة فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول فاعلم ان تعلق النهي بنفس العبادة معناه تعلقه بطبيعتها من حيث هي بان يكون القيود الملحوظة في الكلام قيودا للتكليف لا الموضوع ولا المكلف به كان يقول للحائض انت في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة لا انك منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه هو فيما كان النسبة بين جهة الصحة العامة وجهة النهي ان كان هناك جهة صحة عموما وخصوصا مطلقا بالنسبة الى المأمور والمنهي كالاوامر الكلية للصلوة واخرج الحائض منها اليمين وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه انما هو فيما يكون المنهي فيه خاليا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا بالوصف مثلا لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن نفس الشيء قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشيء وقد يكون لاجل وصف خارج قبيح باعث للمنع عن نفس الموصوف وهل مرادهم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول او الاجزاء او الاعم الظاهر منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كائنا ما كان سواء كان الداعي هو القبح الذاتي ام الوصف الخارج واما الثاني فقال بعض بوجود امثلة وهو صلوة الحائض في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وفقاه بعض ادعى ان ما تعلق النهي فيه بالوصف يعني ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهية عنها الا ان الحائض حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة ثم ان نزاعهم في صلوة الحائض يمكن ان يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارجي ويمكن ان يكون في الاعم الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية وادعاء تطابق الخارج معها وعدم معارضتها واما ثمرة نزاعهم في ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها تبتني على الاول فاسدة بالاتفاق من القائلين بدلالة النهي على الفساد والقائلين بعدم دلالته على الصحة سواء قلنا ان الامر العام تعلق مطلوبا وتقييد اذ حصة الطبيعة في ضمن الامر بها اما في ضمن غير ذلك الزمان من الافراد التي ما بينها او في ضمن تلك الافراد والامر بها مطلقا لا بشرط وعلى الاول لا يصح الصلوة في زمان الحيض لعدم الامر وعلى الاخير يلزم الاجتماع الامر بين الامر والنهي في الواحد الشخصي هو الطبيعة من جهة واحدة اذ المفروض تعلق النهي بالطبيعة اللابشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها ايضا حتى يصح الاتيان بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلتنا هذه فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فسد وان قلنا بعدم دلالته عليه امكن القول بالصحة ايام الحيض لكون الامر العام تعلق مطلوبا فيكون الطبيعة ايام الحيض مطلوبة والخصوصية مبغوضة فيها الاتيان بالماهية المطلوبة بدلا بالحيض فان اتت بها في تلك الايام اتت بالماهية واثمت بالخصوصية وامكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس بعد مطلوبا بل المطلوب الصلوة في غير ايام الحيض لا الطبيعة وان قلنا بدلالة النهي على الفساد فسدت الصلوة ايام الحيض للاتيان بالطبيعة ووجب عليها الحقيقي وكذا الكلام في صوم الحائض لكن يشكل ذلك بوقوع الاتفاق على فساد صلوة الحائض وصومها ظاهرا من اهل الشرع وايضا قد لوحظ بعدم قضاء صلوة ايام الحيض وهو كاشف عن ان الامر العام ليس بعد مطلوبا فان القابل بتعدد المطلوب وبان القضاء بالفرض الاول يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء والاعلى مذهب من يقول الكشف عن ان الامر لم يكن بعد مطلوبا بل كان خلاف ظاهر من انما اعطي المركب فلا ينحو طلب الماهية على هذا المذهب ايضا حتى يكون صحيحا ويمكن ان يقال ان صحة الصلوة بمعنى موافقة الامر وان لم يتصور في صلوة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة المحبوبية متصور فيكون المراد بالصحة في مقام ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الغير المنافي للفساد الشرعي فيصل الثمرة بالنسبة الى الاحوال في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلوة بالذات فلابد من الحسن الذاتي فيهما باعتبارات طلب الامر بالطبيعة اعني قبل الحسن فلا يكشف عن الحسن الذاتي اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر كما هو الطبيعة من حيث هي لا ذاتي الامر هو حسنها الذاتي حتى يكشف ذلك عن المحبوبية الذاتية ويمكن ان يقال الثمرة في صوم المثال وان لم يوجد في صلوة الحائض وصومها الا ان النهي عن صوم يوم النحر ايضا نهي عن طبيعة الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهم بعض فيوجد الثمرة بالتفصيل المذكور

في بيان اقسام النهي عنه

المطلقة

كما هنا

ويرتفع هذا النزاع ظاهرة والاصل في المسئلة عدم الدلالة على الفساد ولا على الصحة لاصالة التوقيفية واصالة عدم التخصيص والتقييد والحق فيها ان المنهي عنه لنفسه يدل النهي
على فساده ما دام متعلقا عقلا بل ولفظا لفهم العرف والمنهي عنه لجزئه ان كان لحيثية لفقد الجزء فسد اتفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع نتايج

في الصلوة هنا ولا الاجماع على الفساد من نذر صوم يوم او كان واجبا عليه فصام يوم النحر صح على القول بعدم تعلق النهي بالطبيعة مع دلالة النهي على
الصحة او عدم دلالته على الفساد مع القول بالاجتماع النهي عن صوم يوم النحر ودلالته ويعضد على ما سوى هذين القولين من الاقوال فان قلت
صلوة الحائض يمكن ان تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضى قدر الصلوة او اكثر من الوقت الموسع فلو اتت بالصلوة في وقت الحيض ولم تصرح
تطهر فصلي في الوقت فان قلنا بتعلق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على الفساد وكون الامر دائما لا تبين صحة الصلوة فيحصل الثمرة ولا يمكن
القول بانها ارتفع عنها الامر بالمفروض انقطاع الحيض في الوقت وليست بحيث لا يمكنها الصلوة الصحيحة قلنا لا دليل على كونها مامورة بالطبيعة
قبل انقطاع الحيض وان امكن التكليف والمفروض انها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول ايضا للامر بعد القضا
كامرها خرجت عن حيطة المكلفين بالصلوة فان قلت الامر دائر بين اخراج الحائض وبين اخراج بعض احوالها عن الامر بالطبيعة وهو ما سوى
تلك الحالة من احوال الحيض قلنا لا دليل على رجحان ذلك التقييد على ذلك التخصيص نعم على القول بتعلق النهي بالوصف لو قلنا بالتقييد
صح ما ذكر لكنه اقل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انا نقول ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها في قوله دع الصلوة ايام
اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض لو اوقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للمنهي عنه اي الصلوة فالمعنى ان المرأة منهية عن الصلوة الكائنة
ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع ومشخصا فالمعنى انك ايتها الحائض بوصف كونك حائضا منهية عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن
ان يكون قيدا للمحمول اي للنهي فالمعنى انك منهية ايام الحيض عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة بين الموضوع والمحمول فتكون القضية
عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهية عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخيرة تكون
منهية عنها لنفسها اذا ظهر ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دع الصلوة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام
هيئة ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة اولا بذلك القيد ثم ايراد الهيئة عليها ففي نحو اضرب يوم الجمعة ثم يورد عليه مفاد الهيئة اي الطلب
ووجه ذلك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يفعل كما قلنا بل كان المراد
من قولنا اعلم الاصل على الاطلاق لكان المعنى زيد في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اي في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة و
غيرها وهذا تناقض فلا بد من تقييد العالم في الاول بالفقه ثم يراد الاعلمية فيه وكذا في الثاني ليرتفع التناقض فنقول فيما نحن فيه ان ههنا هيئة وهي
دع ومادة وهي الصلوة وقيدا وهو ايام الحيض وقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم ايراد الهيئة عليها فالمعنى ان الصلوة المقيدة
بكونها ايام الحيض منهية عنها وليس هذا الا تعلق النهي بالوصف واما بعض الامامية فانكر كون القيد قيدا للصلوة وقال انه لا يكون من قيود النسبة
الحكمية او الموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء ان بعضا من الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للمادة لا غير كما مثله بعض الحنفية وبعض الموارد لا بد
فيه من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الهند وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم فان من الواضح ان المراد ليس اعلميته
في العلم الذي عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخير بل المراد افضلية زيد مطلقا في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس وبعض من الموارد وجدناه قابلا
للمعنيين كما في المثال المتنازع فيه فالشارع في بيان ان الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام العكس ام مشتركة بينهما
لفظا ام معنى ام الموارد مختلفة في الحقيقية والمجازية الحق انا لم نجد لذلك معيارا مضبوطا بحسب الموارد بل وجدنا الموارد متفاوتة ولكن نعلم ان في المورد
الذي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض والمرض يفهم منه العرف تعلق النهي بنفس الطبيعة وان القيد ليس للمادة فلو قال السلطان
لخدامه يجب عليكم في كل يوم اتيان [illegible] البطيخ الي ثم قال اما المريض فلا يجب عليه او يحرم عليه ايام المرض لتبادر منه سلب هذا التكليف عن المريض
اما ان قال ان كنت جنبا فلا تفعل مما يكون القيد فيه مقدورا من حيث البقاء وعدم البقاء وان لم يكن مقدورا من حيث الحدوث لم يفهم منه سلب
التكليف عن الصلوة نعم لو قال دع الصلوة في السفر فهم منه نفي التكليف فظهر ان الموارد مختلفة وان فيما نحن فيه يفهم العرف تعلق النهي بالطبيعة فنقول
ح مراد الشارع يكون النهي متعلقا بالنفس لما نفي وجود المنهي عنه لنفسه لساعده فهم هذا المثال وان كان مراده نفي كون صلوة الحائض من
هذا الباب فيبعد عن فهم العرف فالحق ان الصلوة في هذا المثال منهي عنها لنفسها واما المنهي عنه لجزئه في العبادة فهو ان يتعلق النهي بالعبادة
بمعنى تعلقه بجزئها مستقلا او بها مقيدا بهذا الجزء ثم ان ذلك النهي عن العبادة اما لاجل فقدان الجزء او لاجل وجوده فاسدا وايضا اما ان يكون النهي
متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهي متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ثم اما ان يكون
النسبة بين الجزء المنهي عنه وبين العبادة عموما مطلقا كما مثلنا او من وجه كقوله لا تقرأ العزيمة وعلى التقادير اما ان يتعلق النهي بنفس الجزء كقوله لا
تقرأ في الاخيرتين او بجزء الجزء كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ان قلنا ان الداعي عن النهي عن الجزء انما هو آية السجدة او السور بوصف اشتمالها على
الجزء منهي عنها او بوصفه اللازم كهذا المثال ايضا ان قلنا ان الداعي على النهي عن السور هو الكيفية المكتنفة بها السورة التي هي من مشخصاتها او بوصفه الخارج
كقوله لا تركع في المكان المغصوب او بشيء مفارق متحد معه في الوجود كقوله لا تغصب في الركوع او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية
في الركوع او بشرطه اما لاجل فقدان شرط الجزء كقوله للعاري اركع او لاجل وجود شرط الجزء فاسدا كستر العورة بالمغصوب عند الركوع فالركوع الذي هو جزء
العبادة منهي عنه لاجل فساد شرطه واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي فيها لاجل فقد الشرط كالنهي عن الصلوة بلا طهارة او لاجل
وجوده فاسدا كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس الشرط كالوضوء المفقود او الموجود بالمغصوب او معاملة
كالستر المفقود او الموجود بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل وانت متطهر بالمغصوب واما بطريق النهي عن الشرط

ثمرة النزاع في صلاة الحائض

في المنهي عنه لجزئه

مستقلا

او لفساد الجزء الموجود مع تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرء العزيمة في الصلوة او بدونه تعيينه كقوله لا تقرء العزيمة بعد وقلنا انه في الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة اللفظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد ايضاً في القسمين الاولين من الثلاثة و في المنهي عنه لشرطه بقسمين تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الا في القسم الاخير اذا كان نفس الشرط معاملة فلا يفهم الفساد عرفاً تأمّل

مستقلاً كقوله لا تنظر الى المغصوب للصلوة او لا تستر به فيها فان النسبة اما عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ او لا تستر بالمغصوب ثم النهي اما متعلق بالشرط لنفسه او لجزئه كغسل اليد منكوساً او لوصفه الداخل او الخارج الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل فالكلام فيها اولاً في تعريفها لوصف اللازم ثم في مثاله اما الاول فهو عبارة عن الكيفية المكيفة للذات للشيء بحيث يكون تلك الكيفية موجبة لتغير المتشخص وتبدله بشخص اخر كالجهر والاخفات بالنسبة الى القرائة فخرج الجزء لكونه داخلاً في الشيء لا من كيفيته وكذا الوصف المفارق لان تغيره لا يوجب تغير التشخص وتبدله كغصبية المكان فانه لو تبدل بعدم رضا المالك في اثناء الصلوة برضائه لم يتبدل مثل الفاعل بذلك ثم خرج عن التشخص خلاف اختلاف القرائة جهراً او اخفاتاً والحاصل ان الستر مثل الاجزاء وهي الخشب ونحوه وكيفية لا ينفك عنها الستر بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن نوع الستر بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن نوع الستر به او عن شخصها **فان قلت** انك تقول ان الغصب صفة متحد مع الصلوة في الوجود وتقول ايضاً انه وصف خارج وبينهما تناف اذ بعد اتحاد الوجود حقيقة يلزم من انتفاء احد الوجودين انتفاء الاخر فكيف تقول ان تغير الوصف الخارج لا يوجب تغير التشخص في الذات مع انه متحد مع الذات بوجود واحد **قلنا** الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح عرفاً حمل احدهما على الاخر لا اتحاد حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكر **واما الثاني** فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر والاخفات ثم ان هذا ايضاً ينقسم الى الاقسام السبعة من التعلق بالنفس او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد ظهر تعريفها مما سبق واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوبة ويجري فيها السبعة هنا ايضاً فاستخرج الامثلة واما القسمان الاخيران فيهما واضحان تعريفاً ومثالاً كقوله لا تغصب او لا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة والامثلة السبعة جارية هنا ايضاً ثم انه يظهر من بعض انا لقسمين الاخيرين مدخولاً هنا تطفلاً والا فانهما خارجان عن محل النزاع بل هما من امثلة المسئلة السابقة لكون النسبة عموماً من وجه وانت خبير بانه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كما مثلنا من قوله لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة فان النسبة فيهما عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتعريفها ما مر في العبادة من كون متعلق النهي الطبيعة من حيث هي بان يكون الفرد تبعاً للنهي او المنهي او النسبة الحكمية لا المنهي عنه واما مثاله فذلك فقيل انه كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع العبد في السفينة وفيه ان البيع او النكاح عقد مركب من ايجاب وقبول كل منهما صادر عن شخص وكل منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المركب من حيث هو اذ الشخص لا ينهى عن فعل غيره حتى انه لو تولى طرفي العقد واحد لكان منهياً عن كل جزء بنهي على حدة واستحق عقابين فلا نهي هنا يتعلق بالمركب نعم يمكن التمثيل بطلاق الولي فانه منهي عن هيئة الطلاق لان الطلاق بيد من اخذ بالساق وفيه انه منهي عن طلاق زوجة المولى عليه لا عن هيئة الطلاق لانه طلاق زوجته ويمكن التمثيل بطلاق السفيه ان قلنا بعدم جواز طلاقه راساً كما قيل ظاهراً والاحسن التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي فان الذمي منهي عن طبيعة الذبح اي المذكاة الشرعية فلا يقال ان الذمي غير منهي عن ذبح الكلب فلا وغيره هذا مثال للمنهي عنه لوصفه اللازم كما سيأتي عن قريب واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل بالبيع الغاصب مع جهل المشتري ان قلنا بان البيع عبارة عن نفس الايجاب الفعلي لنا قابلين للملك والا ففي القول الاخر في الامثلة كثيرة واضحة وفيه اولاً انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري لان نظره الى انه لو كان عالماً ايضاً لكان المعاملة منهية عنها لنفسها وقد عرفت انه على هذا ايضاً تصير منهياً عنها لجزئها بالنسبة الى كل من الموجب والقابل وثانياً ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المقترن بالقبول ولا يتفاوت هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهياً عنه لجزئه فلم ردد بين القولين وعلى اي تقدير فالنهي في المثال انما تعلق بالجزء لاجل الوصف الخارج المتعلق للحاصل في البيع اما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها قد يكون لاجل فقد الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد مختبراً الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحاد بالحديد فلو ذبح بالحاد وغير الحديد فسد الشرط وفسدت المعاملة هكذا قال بعض مع جعل ذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وانت خبير بانه لا فرق بين المثالين اذ لو كان تغير الذابح موجباً لتغير التشخص لكونها وصفاً لازماً فكذا تغير الحديد في الالة فالاحسن جعل هذا ايضاً مثالاً للوصف اللازم بعد جعل ذلك مثالاً له واما المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع بجهل مثلاً واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي ففيه ان هذا يحتمل اموراً **الاول** كونه منهياً لوصفه الذمية منهياً عن هيئة الذبح وان كان الذبح بطريق المسلمين **الثاني** كونه منهياً عن الذبح الواقع حال الذمية وان كان الذبح بطريق المسلمين **الثالث** كون المراد ان الذبح بطريق اهل الذمة منهي عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاول يكون منهياً عنه لنفسه وعلى الاخيرين منهياً عنه لوصفه اللازم ومن اين لك تعيين ان هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه واما ما قلنا سابقاً من انه منهي عنه لنفسه فهو ايضاً من باب الاحتمال وامكان التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيع مال الغير والبيع مع الاجنبية مثلاً وبيع العنب ليعمل خمراً واما النهي عن بيع الخمر فهو نهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة منكشفاً انه يعلم اعتبار ذلك الوصف قبل النهي عن الشارع وجوداً وعدماً وانت خبير بان المقيد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكالنهي عن الغصب كقوله لا تغصب او لا تغصب في البيع واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية في البيع اذا عرفت تلك الاقسام **فاعلم** ان العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على الفساد كما مر كما يعلم يمكن النزاع فيه من حيث دلالة اللفظ وكذا البقية من النزاع الصور الاخيرة من السبعة عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم الفساد ظاهراً الا ان بنازع في دلالة اللفظ ايضاً لكنه بعيد بل الظاهر اتفاقهم على عدم الدلالة على الفساد ايضاً فتدبر واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه مدخول لما اخذ ولا يجري الدليل المذكور في العبادة هنا فالاحسن ادخالها في النزاع **الجهة الثامنة** في محل النزاع في كل اقسام النهي من الاصلي والتبعي والنفسي والتوصلي واللفظي واللبي

ومنها المعاملة المنهي عنها

يختص بجنس منها او الفعل المعلوم خروج النهى المتعلق عن النزاع المذكور من ان ثمرة النزاع في مبحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص انه لا ثمرة

اي قلنا بالاقتضاء فسد الضد ان كان عبادة والا فلا بعد ما ان القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضد قائل بالنهي التبعي عن الضد من باب المقدمة

الاعم منع المقدمة واما التوصلية فالظاهر عدم النزاع كالتفسير وكذا دخول اللفظي قطعي والتبعي داخل لجريان الدليل العقلي المذكور في البحث فيه ايضا

فمعلوم ان النزاع هنا في الدلالة اللفظية من دون ان النزاع في جهة فهم العرف يعني انه هل يفهم ورود النهي الالفاظ التي على جهة التحريم الا قد يرد

انه يتكلم في جميع الجهات **المقدمة السادسة عشر** في ثمرة النزاع فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فلابد من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كان

مما ورد له جهة صحة فالاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بدلالته على الصحة

فيهما ايضا ثم ان كانت مما ورد فيه له جهة صحة تعاضدا ما لدلالة الصحة مع الدليل الاجتهادي والا فنصير مقتضى اللفظ مخالفا للاصل الفساد وان قلنا بعدم الدلالة

على الصحة وعلى الفساد كان مقتضى الاصل الاشتغال الفساد في العبادة ومقتضاه لزوم الفساد فيهما وفي المعاملة ثم ان كان في المقام جهة صحة للعبادة

او المعاملة لكانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايضا والا فلا **المقدمة السابعة عشر** في تاسيس الاصل ولا ريب ان القول بالدلالة على الفساد

مخالف للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولا اصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه جهة صحة واما اصالة عدم ارادة المتكلم الفساد واصالة

عدم النقل الواضح البرهان فيهما وان كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين واما الدلالة على الصحة فهي ايضا خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية

ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه المعاملة او العبادة جهة فساد كما ستعرف ولا اصالة عدم الارادة وعدم الانتقال ان اعتبرناهما اذا تمهدت تلك

المقدمات فنقول هنا مقامات الاول في دلالة النهي على الفساد في العبادة بفهم العرف فاعلم ان المنهي عنه لنفسه من العبادة يدل فيها النهي على الفساد عقلا بل

اتفاقا ولفظا على التحقيق لفهم العرف واما المنهي عنه لجزئه من العبادة فان كان النهي لفقد الجزء فهو خارج عن النزاع والعبادة فاسدة اتفاقا الا

للنهي بل لفقد الجزء وان كان لفساد الجزء الموجود والنهي تعلق بالعبادة بطريق التقييد نحو لا تصل مع قراءة العزيمة فالكلام فيه اما من جهة العقل

فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلاة مع قراءة العزيمة لان كلي القراءة الذي هو جزء الصلاة مامور به من حيث هو والمكلف قد اوجده في ضمن

الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما يقال من انه بعد ايجاد القراءة في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المامور به الكلي الموجود في

ضمن الفرد المباح فلا يتحقق هذه الصلاة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو مما يأباه القائل بجواز الاجتماع ايضا او الكلي اللابشرط فلا معنى لان الامر بالكلي

من حيث هو في حسن الكلي من حيث هو والكلي له فردان محبوب ومبغوض فلا يمكن ان يكون محبوبا صرفا فهو ترجيح بلا مرجح واما

ان يكون النزاع للتخصيص بطريق المحبوبية الصرفة فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو محبوبا فلا يكون من حيث هو مامورا به بل المامور به هو

الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون في ضمن الفرد المبغوض محبوبا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفردين ومبغوضيته الفرد

انما هو من حيث الخصوصية لا من حيث هو كلي فالاجتماع عقلا جائز واما الكلام في فهم العرف فالحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده ركب المعجون

الثلاثي وقال ان من اجزائه الجوهر الغلاني ثم قال لا تركب المعجون من الجوهر الصغير لم يكن ممتثلا وان كان لفساد الجزء الموجود لكن النهي تعلق بالجزء

مستقلا مع تعيين المحل لا العبادة كقوله لا تقرء العزيمة في الصلاة فالكلام فيه من جهة العقل فيه ما مر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم التقييد

اي يفهم ان هذا الفرد والكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا ويفهم ايضا ان عدم العزيمة شرط في صحة الصلاة فيحكم بالفساد من هاتين الجهتين فها هنا

الجهتان موجودتان في صورة النهي بطريق التقييد ايضا واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهي بالجزء مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرء

العزيمة بعد قوله اقرأ في الصلاة فالنسبة عموم من وجه ونقول هنا انه لا شك في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد واما الاشكال

في وجود الجهة الثانية اعني الاشتراط والحق ان العرف ايضا يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يأب العقل عن الاجتماع واما المنهي عنه لشرطه فهو ينقسم

الى الاربعة المذكورة في الجزء من فقد الشرط وجوده فاسدا بطريق تعلق النهي بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل او بدون تعيينه

كالصلاة بلا طهارة وكقوله لا تصل مع الساتر الغصبي وقوله لا تستر بالمغصوب اما القسم الاول فهو فاسد اتفاقا لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة خارج

عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه في جميع اقسام الشرط ما علم الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف فالحق

انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة او معاملة فيفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايضا كذلك بتمامه الا ان بعضهم ظاهرا انكر الدلالة على

الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحل معاملة ولكن فهم العرف بنفسه واما القسم الرابع ففي العبادة من الشرائط كقوله صل ولا

تطهر بالمغصوب يفهم عرفا تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوبا فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلاة واما في المعاملة من الشرط

كقوله الستر شرط الصلاة ثم قال لا تستر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورتي وجوده فاسدا في الكلام

فيه من جهة العقل ما مر ومن جهة اللفظ فالعرف على الظاهر يفهم التقييد في جميع الصور كما لو قال خط ثوبي هذا ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا

تصل جهرا او لا تجهر في الصلاة او لا تجهر بصوتك فيها لكن يفهم الفساد في الاخير كما لو قال خط ثوبي ثم قال لا تخطه بالرومية من دون تعيين المحل

واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عن شيء مفارق متحد معه في الوجود او غير متحد فان كان النهي فيهما بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل

فيه الفساد في الاول لا تصل في الدار المغصوبة ولا تغصب في الصلاة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلاة او لا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق

الاستقلال من دون تعيين المحل كقوله لا تغصب ولا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبي ولا تكن في المكان الفلاني فقد مر ان النهي هل هو

... العرفي واللفظي والتبعي يدل على الفساد فيما ذكر من العبادات ثم يختص بعض الحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد

قال

والمنهي عنه لوصف الداخل كالمنهي عنه لجزئه اقساماً واحكاماً عقلاً ولفظاً وفي المنهي عنه لوصف الخارج وما بعده من القسمين لا اقتضاء عقلاً مطلقاً ولا لفظاً الا اذا كان مطلوباً للتقييد او الاستقلال مع تعيين المحل ثم ان النهي التبعي والتوصلي لا يدل الا على الفساد عرفاً كما لا يدل النهي على الفساد في المعاملات مطلقاً بحكم العرف الا اذا كان المقتضي لصحة المعاملة منحصراً فيما يكون مضاداً للنهي فيفسد لا للنهي بل لارتفاع المقتضي نعم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد بعد تعلق النهي لدليل خارج وهو الاستقراء وصحيحة زرارة وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه ثم لو شك في كون ما هو بعبارة اهمية ملزمة فيلحق بالمشكوك بابهما وجهان تاتي

فلا اضعف ... بعد قوله صلّ بعد زوال الشمس مخيراً في التاخير الى الغروب لم يفهم منه فساد الصلاة الادائية في اول الوقت ممن عليه قضاء مع ان النهي التبعي موجود لان ترك الصلاة الادائية مقدمة لفعل القضاء على المختار خلافاً لسلطان العلماء حيث انكر المقدمية من الطرفين وعلى ان كل العلماء انه عدم دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا انه على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي التبعي المقدمي عند غير السلطان ومن يتبعه فانه لا اشكال في عدم دلالة النهي التوصلي على الفساد لفهم العرف فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان النهي عن هذا الفرد ليس الا لعدم وجوب الغصب في الخارج وان ترك هذا الفرد من الصلاة من مقدمات ترك الغصب فان النهي عن هذه الصلاة لا يفهم منه فسادها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل الى شيء اخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شككنا في انه للتوصل ام نفسي وكنا في باقي الاقسام فالنهي يدل على الفساد ثم ان الحق فيما اخترنا من دلالة النهي على الفساد لا شرع على الفساد المستند الى الاشتراط لا الفساد الاتي لفهم العرف وان كان ظاهر الفقهاء الفساد الاتي لكنه بعيد فلو قال العبد اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم البقر ثم اشتراه سهواً لم يكن ممتثلاً **المقام الثاني** في عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد في المعاملات نفسياً ام غيره تعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها لفهم العرف فلو قال الطلاق يوجب الفراق والعدة ثم قال للسفيه لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق ولا صحته او قال ان البيع مع معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل والانتقال ثم قال لا تبع بالملامسة ولا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد وسره ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر ولا منافاة بين اقتضائها المعنى مع الحرمة كما لو قال السقمونيا مسهل للصفراء ثم قال لا تشربه لم يفهم منه عدم التاثير اذا شربه ولو كان مقتضى صحة المعاملة منافياً للنهي ومضاده كقوله احل الله البيع لعلم الفساد لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول التضاد بين النهي والمقتضي فيعلم ان المراد حليته ما عدا صورة النهي لكن المقتضي غالباً ليس منحصراً فيما يضاد النهي بل المقتضي غالباً يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر واما قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فالمقتضي الصحة وضعاً لوروده مورد حكم اخر فلا وضع لمثيل بعض المقتضي الوضعي بذلك بل في المثال الاول ايضاً كلام سيجيء والحاصل ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل على الفساد في المعاملات **فان قلت** لو قيل ان نكاح الاخت حرام فهم الفساد **قلنا** انه لفساد هذا الفرد وهو علته فساد المحرمات النسبية والرضاعية **فان قلت** هذا يتمسك بالتعليل في كل النواهي الشرعية فيعود ما ذكره المشاهير من نوع من النواهي الفساد للغلبة **قلنا** الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرعية موجودة **المقام الثالث** بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر والزنا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد مالاً بغير اذن مولاه مثلاً ثم الاصلية اما تبعية كالامر بصلاة الجمعة فوراً فهو يقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء المعروف للجمعة ولو نهي عن بيع وقت النداء لفظاً ايضاً كما مثلاً لكان ذلك النهي لعدم الشرع صريحاً لاجل التوصل الى الجمعة فهنا توصلية واما ليس بتبعية ولا توصلية فاجعل المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية قسماً والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسماً اخر والمحرمات العرضية قسماً ثالثاً فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة والروايات الاتية ايضاً تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضاً الاصل فيها الصحة ولا يدل عليها الروايات صحة ولا فساداً واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فالاصل فيها عندنا الفساد من الشك في الصحة والفساد بعد النهي يعني ان الاصل انما كان مع قطع النظر ... وورد عليه جهة الصحة عموماً كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد عموماً الا ما خرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني** صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز ولا بد من حمل الرواية على خلاف ظاهرها لان ظاهرها انه لم يعص الله ... مع ان عصيان السيد عصيان الله تعالى فالمراد على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة والتزوج فيه تبعاً لا ان النكاح بالاصالة من الشارع المقدس صحيح فنقتضي مفهوم التعليل ان ما ان عصى الله بالاصالة لا نفسد المعاملة للعلة المنصوصة ففي مفهومها دلالة على فساد المحرمات الاصلية من المعاملات وبمنطوقها على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية فلا يبعد ان لا يشملها العصيان فلا يدخل تحتها في الرواية ويبقى تحت الاصل وقيل في توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع بمعنى انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر بالجملة ولم يبق العقد خالياً عن مقتضي الصحة وان كان معلقاً على اذن المولى ايضاً والفرق بين هذا وما قلناه انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحاً لوجود مقتضي الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة ما ليس له جهة صحة كالقمار وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص الله انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي من الشارع بل خالف الحكم التكليفي للسيد ... الا ان هذا الحمل بعيد فان قوله لم يعص على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخطاب بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي لا التكليفي الاصلي وهو اول من المجاز وثانياً انه يستلزم التفكيك اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي ومن الاول الوضعي وثالثاً ان ما ذكرنا اقرب ... بقي الكلام في امرين الاول انه ما الدليل على حجية الاستقراء وخبر الواحد في المسئلة الاصولية **والجواب** ان المسئلة فرعية لتعلقها بعمل المكلف بلا واسطة **الثاني** ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة بينهما عموم من وجه ... التعليل وذلك المقتضي كسائر المقتضيات اعم من وجه اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع

وعلى كل حال لا يدل النهي على الفساد في المعاملات

اصل في العام والخاص اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي وعلى كل ما يكون المشتمل عليه وبين الشيء عموما من وجه بحسب المورد كالصلاة والصوم يطلق على
الاحتمالي وعلى الشمولي وعلى الاستغراقي المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف وفيه ان الاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او
اجزاء جزئياته وهو مشترك معنوي بين هذه لا لفظي لاصالة عدم تعدد الوضع وللتبادر وصحة السلب عن خصوص المجموعي والافرادي والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق
وهل هو حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الذي اعلم بالوضع بغيره او في الدال على الاستغراق بالقطام بغيره [illegible]

الاستغراق وجوه ثم في كون دلالة العام على العموم مطابقة او تضمنا او التزاما احتمالات والحق ان المقامات مختلفة نتائج

شامل العصر التبع [illegible] اصليا ام عرضيا فلابد من الرجوع الى المرجح مع انك قلت بتقديم الرواية مطلقا قلنا اولا ان فهم العرف بتقضي [illegible]
الحرمة الاستمرار على تلك المقتضيات الخاصة كقوله صل على العام كاوفوا بالعقود وثانيا سلمنا عدم المرجح فتعارضا وتساقطا فيرجع بعد التساقط
حينئذ الى الاصل الاصيل وهو الفساد احتج للدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة بوجهين الاول ان علماء الاعصار في كل عصر
لا يزالون يستدلون بالنهي على الفساد وذلك كاشف عن تفاهم عليه وفيه اولا منع تحقق الوفاق اذ المشهور على التفصيل وثانيا منع اعتبار الاتفاق
لان المسألة لغوية ومناطها العرف وبعد ملاحظة ان العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق فلا يعتبر وثالثا سلمنا
الوفاق واعتباره لكن يمكن في العبادات والحرمة الاصلية بالتفصيل الذي مر والثاني ان الامر والنهي نقيضان والنقيضان مقتضاهما النقيضان والامر
يقتضي الصحة فالنهي يقتضي الفساد وفيه اولا منع كونهما متناقضين بل متضادان لانهما وجوديان وثانيا منع كون مقتضى المتناقضين متناقضين اذ ربما
تشتركان في لازم واحد وثالثا ان مقتضى المتنافي لا يقتضي الصحة فالنهي لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي الفساد **وفيه** ان قال ان مقتضى النقيضين
نقيضان وذلك يقتضي وجوب الاقتضاء وما قال ان المتناقضين متنافيان في الاقتضاء والعدم بل قال مقتضاهما نقيضان نعم يمكن ان يقال ان مقتضى ذلك ان
النهي يقتضي الفساد في العبادات لان الامر يقتضي الصحة فيها لا في المعاملات فاذا اقتضى الامر الصحة في العبادات فالنهي يقتضي الفساد في العبادات فلا يتم المطلوب
حينئذ الا ان هذا اثبات اللغة بالعقل احتج للدلالة على الفساد شرعا لا لغة بوجهين الاول هو الاول من الوجهين السابقين **والجواب** ما مر
الثاني ان الاستدلال لا يحتمل ان يكون للدلالة اللغوية لا الشرعية لنا فان الامر بالشيء لا يكون الا لمصلحة موجودة فيه وكذا النهي عنه فاذا تعلقا بعبادة
او معاملة فاما ان يتساوى المصلحتان فهو مستلزم للغوية الامر والنهي معا لاستلزام دفع احدى المصلحتين الا بالامر او ترجح مصلحة الامر فهو مستلزم
للغوية النهي لانه معوت للزائد من مصلحة الامر او ترجح مصلحة النهي فهو المتعين بعد القطع بوجود النهي فلابد من عدم الامر وهو لازم للفساد شرعا
وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة نقول ان ذلك مسلم في العبادة في الموارد التي قلنا فيها بالفساد واما المعاملات فلا اذ المصلحتان كلتاهما
تتعلق احدهما بالحكم الوضعي والاخرى بالحكم التكليفي ولا منافاة عقلا بين اقتضاء المصلحة عدم الاتيان او لا لامر لو اتى به لوجب ترتب مصلحة الامر كان صحيحا
يعني ترتب الاثر **استدل** القائل بالدلالة على الصحة بقوله دعي الصلوة ايام اقرائك مثلا بوجهين من الدلالة فالمادة اعني الصلوة دالة على الصحيح
لان الالفاظ اسامي للصحيح والنهي يعني قوله دعي يدل على الحرمة وعلى ان المنهي عنه مقدور والتزاما ان العقل يحكم بان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور كما
تقدم من المقطاء وذلك في اصل الدلالة لا ان الثالث ان الصلوة ايام القرء مقدورة وصحيحة ومحرمة وذلك هو المطلوب **وفيه** ان هذا القول معارض بالادلة
الدالة على اشتراط الصلوة بالطهور كقوله لا صلوة الا بطهور فلابد من التاويل في احد الطرفين ولا يمكن تاويل ادلة الاشتراط لكمال وضوحها
وظهورها فلابد اما من القول بان المراد من الصلوة هو الاعم او ان المراد من النهي بيان ان الصلوة ايام القرء غير مقدورة للحائض فلابد من ارتكاب احد
هذين التاويلين وان كان كل منهما مفيدا في مقام الجواب ولا ريب ان التاويل فيهما يستفاد من الهيئة التركيبية اعني الفساد [illegible] فالنهي يدل على
وقد يفصل في المقام بان مقتضى النهي في المعاملة ان كان مما ينافي النهي كاحل الله البيع ونحوه فالنهي يدل على الفساد والا فلا **وفيه** اولا ان
اقتضاء الفساد هنا لا لاجل النهي بل لاجل التنافي فالحاكم العقل لا العرف وثانيا ان هذا انما يصح فيما اذا انحصر المقتضي في ذلك ولكنه لا ينحصر
غالبا في ذلك بل غالبا يوجد عمدة من العموم خاليا عن المقتضي الوضعي واما المثال المقتضي للوضعي بقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله اذا التقى
الختانان وجب الغسل منوط لورود الاطلاق في هذين المثالين مورد حكم آخر لابد من التمسك بناء على المقتضي الوضعي وثالثا نقول على فرض
الاقتضاء ان من المحل ورود النهي دالا على الجواز والحرمة على العقد والنهي انما يدل على الدلالة الاولى لا الاخيرة في العقد الخاص بما ذكرنا تقدم على الطال

سائر الاقوال مع حججها وابرامها فلاحظ **الفصل الثالث** في العام والخاص وفيه مقصد **الاول** في العام **ضابطة** اعلم ان العام — ونقضها
قد يطلق ويراد به الكلي المنطقي كقولك الحيوان اعم من الانسان او الكليين عامان من وجه وقد يطلق العام من الشيء على كلي يكون الشيء مباينه وبين
ذلك الشيء عموم من وجه من حيث المورد كالصلوة مع النظر الى الاجنبية فانهما يجتمعان ويفترقان موردا والنسبة بينهما حقيقة وهو التباين الكلي
وقد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كما اذا رأيت شبحا مترددا من بعيد فتقول انه من كونه انسانا او فرسا اي هو محتمل لكل منهما وكقولك الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا يدل على الخاص والفرق بينه وبين العام المنطقي ان الشيء الذي يطلق عليه العام في هذا الاطلاق جزئي حقيقة
لا يقبل الصدق على الكثيرين بخلاف الكلي المنطقي ومنها العام البدلي كقولك جئني رجلا فان اطلاق الرجل فيه على الكلي اي مفهوم وقد ينافي من الكلي المنطقي
وان اريد الفرد الخارجي بعد بل لا يكون منه من العام الاحتمالي وقد يطلق ويراد به مطلق الشمول وهو معنى اللغوي كقولك السليمان اذا عمت طالبت
وقولهم عم المطر وتلك لا يعتبر صدقا للعين والصفا اللفظ بالعموم بتلك المعاني انما هو بالتبع وقد يطلق على الاستغراق وهو قد يكون باللفظ حقيقة او
مجازا وقد يكون باللفظ حقيقة او مجازا وقد يكون بالعقل اذا ظهر ذلك فاعلم انه يمكن تعريف العام اصطلاحا بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق
اجزائه او الدلالة على استغراق جزئياته او الدلالة على استغراق اجزاء جزئياته او الدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او الدلالة على استغراق
او جزئياته او جزئياته او الدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته والكل باطل الا الاخير لان الاول لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال لانا قلنا
انه موضوع للاستغراق المجموعي او الافرادي فلا ينعكس والثاني لا يشمل الرجال ان قلنا انه موضوع للاستغراق المجموعي او الافرادي لان الاول استغراق للاجزاء
والثاني للاجزاء الجزئيات وان قلنا انه موضوع للاستغراق المجموعي فهو داخل لكل رجل ولا رجل فيشمل كل المصاديق ولا يلزم عدم الانعكاس من حيث
المصداق لكن هذا القائل يعترف بان الرجال عام على القول المذكور فهو لا ينعكس التعريف من حيث المفهوم وان انعكس مصداقا والثالث لا يشمل الا الرجال

[illegible]

علامة

في العام والخاص

على القول الثالث اي الاستغراق الافرادي ويخرج باقي العموميات والرابع لا يشمل الرجال على القول الثالث لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا للاجزاء ولا للجزئيات والخامس لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال على القول بانه للاستغراق المجموعي لانه استغراق للجزئيات والسادس لا يشمل الرجال اذا كان عمومه مجموعيا فتعين الاخير لانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس فيخرج بالموضوع المهمل وبالدلالة على الاستغراق المثنى والمجموع واسماء العدد فانها وان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من وضعها الدلالة على جهة الاحاطة والشمول فان رجال عبارة عن ثلثة رجل مثلا لا عن كل ثلثة والرجلان اثنان من الرجال لا كل الاثنين وهكذا ويدخل بقولنا اجزائه العام المجموعي وبقولنا جزئياته نحو كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افراديا اذا عرفت ذلك **علمت** ان تعريف العام بانه اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد لعدم شموله منها للرجال اذا كان موضوعا للعموم الجمعي اذ الظاهر من قوله لجميع ما يصلح له ان ما يصلح له متعدد وفي العموم المجموعي ليس كذلك اذ ما يصلح له ليس الا شيء واحد هو المجموع من حيث المجموع وكذا اذا كان موضوعا للعموم الافرادي لان ما يصلح له مثل العموم هو كل جمع لا كل فرد ويرد على الاولين منها النقض بالمشترك طردا على القول بظهوره في الجميع ولا يرد على التعريف المختار اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة وهل لفظ العام على المختار مشترك لفظي بين الدال على استغراق الاجزاء او الجزئيات او اجزاء الجزئيات ام معنوي الحق الاخير لاستلزام الاول تعدد الوضع والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق والدليل التبادر وصحة سلب العام عن خصوص المجموعي او الافرادي وهل هو اصطلاحا حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو التعريف او في اللفظ الدال عليه وضعا ام بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره وجوه مقتضى قولهم ان ترك الاستفصال مثل ليس بعام اختصاصه باللفظ والا لما صح السلب عنه ومقتضى عدم صحة سلب العموم عن العموم المستفاد من مثل ترك الاستفصال اذ لا يصح ان يقال انه لا يفيد العموم عدم اختصاصه باللفظ فيدل على اتحاد المشتق والمشتق منه في المعنى فيتعارض صحة سلب العام مع عدم صحة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المعتضدة باصالة عدم تعدد الوضع في الاصطلاح اذ لو كان لكل من العام والعموم موضوعا لمعنى في الاصطلاح لزم تعدد الوضع وان كان العموم فقط منقولا في الاصطلاح الى معنى وكان العام والعموم بمعنى واحد لم يلزم تعدد الوضع فان العام من حيث المادة يكون معناه هو العموم بهذا المعنى ولو نقل العام الى معنى اخر كان هذا النقل بالنسبة الى مادته لا هيئته فيلزم تعدد الوضع في مادة العموم اصطلاحا وهو خلاف الاصل فبضميمة هذين الاصلين تعارض صحة السلب وعدمها في لفظ العام والعموم فلا بد اما من طرح الاصلين والعمل بالامارتين فيكون العموم غير مختص باللفظ والعام مختصا به فيكون العموم منقولا عن معناه اللغوي الى الاستغراق المستفاد من اللفظ ام من غير اللفظ والعام اي المادة الموجودة في ضمن هذه الهيئة منقولا عن اللغة الى اللفظ الدال على الاستغراق ويكون هيئة العام موضوعة بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العام والموضوع له العام اذ الواضع لاحظ مفهوم المعنى الكلي اي اللفظ الدال على الاستغراق ووضع للفظ الخاص بانه يخرج هذا الفرد من المشتق عن سلك سائر المشتقات التي وضعها عام والموضوع له منها خاص ولكن لتخلف هذا المشتق بالنسبة الى المعنى اللغوي انما هو من حيث المادة لا الهيئة فان هيئته من حيث المعنى متحدة مع هيئة سائر المشتقات من حيث ان الهيئة تدل على اتصاف الذات بالمبدأ وان كان مجموع هذا المشتق عاما او الموضوع له عاما حتى من حيث الهيئة بخلاف سائر المشتقات حيث ان وضعها من حيث الهيئة عام والموضوع له خاص واما من الاخذ بالاصلين وطرح احدى الامارتين وهي صحة السلب بحملها على المجاز كقولهم البليد ليس بانسان والاخذ بالاخرى وهي عدم صحة السلب فيكون العام ايضا حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم واما من الاخذ بالاصلين وطرح احدى الامارتين وهي عدم صحة السلب بحملها على مثل زيد ليس باسد بحمل الاسد على الحقيقة والاخذ بالاخرى وهي صحة السلب فيختص العموم ايضا باللفظ كالعام ولا ريب ان اقرب الوجوه اولها لان كلا من الامارتين دليل اجتهادي بالاجتهاد ومنها الاصلان ولا يجوز تاويل احدهما بالاخر للعلم بكون كل منهما علامة حقيقة اجتهادية غير ناشئة عن القرينة سلمنا عدم العلم بالحقيقة لكن الاصل فيهما الحقيقة **فان قلت** هذا الاصل معارض بالاصلين المتقدمين قلنا هذا الاصل وارد عليهما بنباء العرف فالحق ان العموم اعم من اللفظ والعام حقيقة في خصوص العموم اللفظي بل اللفظي الوضعي لصحة السلب عما عداه ثم ان دلالة العام على العموم هل هي مطابقة ام تضمن ام التزام والحق ان المقامات مختلفة مثل كل رجل ولا تضرب رجلا ونحوهما يكون دلالة صيغة العموم اعني كل على الاحاطة والشمول الذي هو جهة العموم بالمطابقة ويكون الدال على الفرد الرجل ويستفاد من التركيب جمع الافراد لا بمعنى ان الهيئة التركيبية تدل على الاحاطة بل لفظة كل ولفظة لا بوصف وقوعها قبل النكرة الواقعة في سياق النفي تدل عليها والدليل فهم العرف فانهم يفهمون في مثل ذلك دلالتين متعددتين وفي مثل نفي الجنس نحو لا رجل في الدار يستفاد من اللفظ مطابقة نفي الطبيعة والتزاما نفي كل الافراد الذي هو عبارة عن العموم لفهم العرف الانتقال من معنى الى اخر كما هو الحال في الدلالة الالتزامية واما في مثل العلماء والرجال فان قلنا بالعموم المجموعي كان دلالته على الاحاطة اي العموم تضمنا لدلالة اللفظ على هذا القول على الاحاطة وعلى الافراد فالاحاطة جزء المعنى ودلالته على الافراد ايضا تضمنية لان الموضوع له كل الافراد من حيث المجموع فدلالته على خصوص زيد وعمرو تضمنية وان قلنا بالعموم الجمعي بان يكون الالف واللام للاحاطة والجمع للمصاديق فيكون الدلالة على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى الجمع ايضا مطابقة من رجال ويستفاد من المركب كل المجموع لكل جمع وان قلنا بالعموم الافرادي كما عليه المعظم ففيه اشكال يمكن ان يكون الموضوع له كل فرد بان يكون كل فرد من الافراد مدلولا له والدلالة التضمنية كالعموم المجموعي لكن المعنى التضمني في العموم المجموعي غير متعلق الحكم وغير مقصود بالذات بخلاف الافرادي فان المعنى التضمني فيه مقصود ومتعلق الحكم مستقلا ولا ينافي هذا كونه تضمنيا اذ لا يشترط في المعنى التضمني عدم كونه مقصودا بالذات ويمكن ان يكون كل من الافراد موضوعا له ومدلولا مطابقيا اما لا بشرط او بشرط الوحدة او حال الوحدة او بشرط الانضمام او حال الانضمام فيكون لفظ الرجال موضوعا لكل فرد فرد وضعا واحدا كوضع لفظ هذا للجزئيات بوضع واحد

في تعريف العام

لكن الاجز

اصل في ان للعام صيغة تخصه الاجود ان للعام صيغة تخصه بحيث لو استعملت في غيره كان مجازا لوجوه كثيرة اقواها التبادر ويعضده او يوثقه قصة ابن الزبعرى وليس للمنكر ما يصلح اليه تشبث

في ان للعام صيغة تخصه

لكن الاجود خلافه فالحق ان المتبادر من لفظ الرجال هو الكل الاول اي المتصف بكونه عدا هذا اللفظ الرجال المجموع جعله موضوعا بوضع واحد للافراد
واحدة لكل الافراد بطريق تعلق الحكم بكل فرد مستقلا فيكون الدلالة على كل فرد بخصوصه تضمنية كان الدلالة على جملة الاحاطة تضمنية ايضا ضابطة
اختلفوا في وجود صيغة تخص العموم بحيث لو استعملت في غيره كانت مجازا فالمشهور وجودها وقيل ان كل ما ادعي كونه للعموم فهو للخصوص وقيل بالاشتراك
اللفظي وعن المرتضى انه قال بالاشتراك لغة وبالعموم شرعا وقيل بالوقف والحق الاول للتبادر ولفهم اهل العرف من قولنا ما ضربت احدا العموم
ويعضده ما تشاهده العقل بثبوت الوضع اللغوي ولانه لو قال السيد لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا استحق العقاب لانه لو ضرب جميع المشركين
لم يصح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولو لم يضرب احدا منهم صح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولا يصح ضربت كلهم فصحة السلب في عدمها كاشف
عن كون كل حقيقة في العموم مجازا في غيره ولانه من ادعى ضرب رجل واردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الايجاب
الجزئي وللاتفاق على ان كلمة التوحيد على التوحيد ولا يمكن ان يقال انها حقيقة شرعية لانه كان يكتفي من اعراب الكفار والاجنبيين المطلق
بمجرد هذا القول فليس الا الوضع لذلك لغة الا ان يقال من جانب الخصم ان الاستثناء قرينة العموم وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا
يضرب احدا فضرب واحدا الا ان يقال ان ذلك من جهة الحقيقة الشرعية فتدبر ولقصة ابن الزبعرى وهي مشهورة ومنه دليل العموم لانه من اهل اللسان
واورد من ذلك تقريره صلى الله عليه وآله اياه على فهمه وجوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره عليه والعجب
بعض حيث اشترط في افادة ما ومن الموصولتين العموم تضمنهما معنى الشرط ومع ذلك استدل على وجود العام بقصة ابن الزبعرى والحال ان لفظة ما في الاية
غير متضمنة للشرط ثم هذا الاستدلال مبني على حجية الاخبار المفيدة للظن في الموضوع المستنبط كما هو الحق احتج القائل بالاشتراك بوجهين **الاول**
ان الصيغة استعملت فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انا لا نمنع هذا الاصل وثانيا ورود الدليل الاجتهادي عليه **الثاني** انه لو كان
حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له في اللغات او بالنقل فاحاده لا يفيد ومتواتره غير موجود والا لاستوى الكل فيه وفيه اولا منع عدم افادة
الاحاد وثانيا منع استواء الكل في التواتر وثالثا ان هذا القائل معترف بالوضع للعموم لان مذهبه الاشتراك فكيف يقول لو كان حقيقة في العموم
لعلم فتدبر وكذا بعينه انه لو كان حقيقة في الخصوص او فيهما لعلم ايضا اما بالعقل او بالنقل الخ ما ذكره نعم لو كان المستدل بهذا الدليل القائل بالحقيقة
في الخصوص لم يرد عليه الايراد الثالث مضافا الى ان مراد المستدل من العقل في كلامه ان كان اعم من الاني واللمي فالحصر مسلم لكن قوله العقل لا مدخل له
ممنوع لدخالة العقل الاني في اللغات وان كان اللمي فقط فقوله العقل لا مدخل له مسلم لكن الحصر ممنوع لامكان اثبات اللغات بالدليل الاني وتفصيل
الكلام ان الدليل الاني هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة والدليل اللمي عكس ذلك والمراد من العلم
المقابل اعم من الظن فمن الادلة الانية التبادر الذي هو اثر الوضع وعدم التبادر او تبادر الغير اللذين هما اثر عدم الوضع وعدم صحة السلب المسبب عن الوضع و
صحة السلب المسببة عن عدم الوضع ومنها اصالة عدم النقل التي هي حجة للغلبة والاستقراء وتوجيه كونها انية انه بعد ما راينا ان اللفظ يتبادر منه المعنى غالبا
وشككنا في كونه معنى لغويا او كون المعنى اللغوي شيئا اخر قد نقل اللفظ عنه الى هذا المعنى فنقول ان من اثار وضع اللفظ لغة لمعنى بقاء ذلك المعنى حال
الا النقل قليل فبعد ما تفحصنا ولم نجد ذلك المعنى ورأينا انتفاء ذلك الاثر علمنا بانتفاء الوضع اللغوي لغير هذا المعنى المتبادر من انتفاء الاثر اعني بقاء
اللفظ المحتمل كون اللفظ موضوعا له لغة علمنا بانتفاء المؤثر اعني الوضع لهذا المعنى المحتمل فظهر انها دليل اني وما توهمه بعض من انها دليل لمي خرج عن عدم
الحجية بالاجماع لو هو متوهم فاسد حقا ومنها اصالة تأخر الحادث فان اللفظ لو كان موضوعا للمعنى المتبادر بعد قبل ذلك لكان من اثاره الاطلاع عليه
المتصور فحيث لم نجد الاثر علمنا بانتفاء المؤثر اي تقدم الوضع وذلك كالصلاة المنقولة الى المعنى الشرعي قطعا لو كنا شاكين في انها نقلت في زمن الشارع
او بعده ومن الادلة الانية شدة الحاجة كما تمسك بها بعضهم لاثبات الحقيقة والعجب من بعض حيث انكر جواز التمسك بالدليل اللمي في الالفاظ واستدل
بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية ومنها الدوران كالحمرة الدائرة مع الاسكار الى ان التسمية دائرة مع الاسكار الى ان حكم العقل بوجوده وعدمه فقبل تحقيقه عصيرا
وبعد الانقلاب خلا وحين الاسكار خمرا فيظهر من ذلك ان علة التسمية بالخمر هو التخمير والاسكار فكان الوضع قال بحجيته من لا ينكر حجية العقل ثم انك
بعد ما عرفت وجود الدليل الاني في اللغات فلا ريب في حجيته اذا كان علميا كالتبادر الموجب للعلم بل العلمي حجة وان كان التبادر وحده الا العلمي في اللغات
ملاحظة حجية العلم واما اذا كان الاني ظنيا فهو حجة ايضا كالعلمي لاتفاق العلماء وانكار بعض الاخبارين حجية التبادر وله ولاطباق اهل العرف عليه
وعليه بناء من عدم الاشتراك والدليل الرابع الدال على حجية الظن من انه سبب حصول في الفروع ولو اقتصرنا بالالفاظ المعلومة الوضع لا نسد باب التمسك بالا
الاخبار وقل من الفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه بل الظاهر عدم انكار احد من المجتهدين العاملين بالاخبار من باب التعبد حجية تلك الظنون في
الموضوع المستنبط بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل الاولوية بل ترجيح المرجوح وبالجملة الاسباب المعتمدة لحجية الظن كلها او اكثرها اثبت هنا واما الدليل
العقلي اللمي القطعي فغير موجود في اللغات ولو وجد فقد عرفت حجيته واما الظني منه فالحق عدم حجيته لعدم الدليل عليه واما اتفاق العلماء فلو ادعي
على عدم الحجية لم ندع على الحجية واما اتفاق اهل العرف فلا ريب انه ثابت على عدم اعتبار اللمي الظني واما الدليل الرابع فلعدم دليل على تتميم الظن
الى هنا اما مقدمة عدم الكفاية فتيرة اذ لو لم يعمل بهذا الدليل الذي لا يوجد الا قليلا في الموضوع المستنبط لم يلزم انسداد باب تحصيل الاحكام
الفرعية وكذا الاجماع المركب فان اصحابنا واكثر العامة انكروا حجيته ذلك مع قولهم كلا او بعضا بحجية الظن الاني بل بعض من عمل بالقياس في الاحكام لا
منعه هنا ولذا لا يمكن التمسك بالاولوية وترجيح المرجوح وان فرضنا حصول ظن قوي منه اذ بعد وقوفنا على عدم الاعتبار الا عن نادر من العامة
وملاحظة بناء العرف على عدم الاعتبار يرتفع الرجحان والاولوية ويثبت المرجوحية مع ان الاولوية ايضا ظنية هنا والتمسك بالظن في اثبات الظن

في ان للعام صيغة تخصه

في امكان اثبات اللغات بالدليل الاني

فصل في الجمع المحلّى باللام الجمع المحلّى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق تمام معنى ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر منه في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال عندي درهم وفي النفي الافرادي ثم الدال هو الهيئة التركيبية لا المفرد ولا اللام والجمع شأن كالمحلى في الاطلاقات والمقامات تنبيه

دور فظهر مما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلي هو لا اتي فلو اراد المستدل من العقل التمسك باللغوية فالحصر مسلم ولكن قوله العقل لا يفيد ممنوع اذ لا اتي منه حجة وان اراد منه الاتي فنقطع وهو مسلم والحصر ممنوع **احتج** القائل بالخصوص بوجهين احدهما ان الخصوص متيقن الارادة اذ المراد اما هو الخاص او العام المشتمل على الخاص وعلى التقديرين يكون الخاص مرادا فهو الموضوع له والجواب ان هذا اثبات لارادة الخاص وهو اعم من الموضوع له الا ان يقال انه لما كان الخاص متيقن الارادة فالاقرب بحكمة الوضع ان الغرض هو التفهيم والتفهم الوضع للمتيقن لا المشكوك **وفيه** ان هذا يصير دليلا لبيا لا ظنيا وقد عرفت عدم حجيته مع عدم حصول الظن منه هنا وقلبه بانه بان الخاص ان كان متيقن الارادة لكن العموم احوط وفيه انه وان كان صحيحا في مقام المعارضة لا انه معارضة للدليل اللبي باللمي لكنه لا يتم اذ قد يكون الخصوص احوط كما في قتل المشركين وثانيهما ان الاغلب استعمال العام في الخاص حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه حتى ان نفس المثل ايضا مخصص بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فيكون المثل من باب الحاق الغير والحاق القليل بالمعدوم واذا كان الاستعمال في الخصوص اغلب كان اولى بالحقيقة وفيه ان المراد بقوله ان الاغلب هو الحقيقة ان كان هو المنقول الى القاعدة المقررة من ان اللفظ اذا استعمل في معنيين احدهما نادر والاخر غالب فالغلبة تحكم بان الحقيقة هو الغالب استعمالا فالصغرى غلبة الاستعمال هنا في الخصوص مسلمة وكذا الكبرى على اقتضاء القاعدة حقيقة الاغلب لكن تلك الغلبة لا تعارض الادلة الاجتهادية الدالة على الحقيقة في العموم وان كان مراده انه ان قلنا بكونه حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز وان قلنا بكونه حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز والاصل يقتضي تقليل المجاز لان المجاز خلاف الاصل ففيه ان المراد بقوله المجاز خلاف الاصل ان كان انه خلاف الظاهر فممنوع نعم هو مسلم فيما اذا كان الموضوع له متحصا وشك في المراد لا فيما كان المراد معلوما وشك في الموضوع له فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان كان انه خلاف الاصل الاعتباري لا ان المجاز يحتاج الى القرينة والاصل عدم وجودها وعدم الالتفات اليها ففيه ان وجود القرينة والالتفات اليها متحد مشترك بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم اذ القائل بالخصوص يقول انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص وهو في تعيين مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة غاية الامر في الباب انه على قوله يكون القرينة معينة ومفهمة وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط يكون قرينة الخصوص صارفة فلا يتفاوت الامر في قلة المجاز وكثرته بين القولين وان كان انه خلاف الاصل الاعتباري اذ المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة **وفيه** انه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة فقد بان ان لا التفات اللازم في المجاز اجمالي لا وجه له الاصل لم يكن معتبرا فالدليل المذكور على كل التقادير ساقط مضافا الى ان نفس المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم والا لما توجه منه فان لفظ التخصيص هو الاخراج عن ما اللفظ ولا يتصور ذلك الا اذا كان اللفظ حقيقة في العموم على ان اعتراف الخصم بان المثل وارد مورد الغالب بان بعض العمومات باق بحاله يشهد انه بالوضع للعموم ثم مع ان ذلك المستدل ان اراد اثبات التسمية بنفس هذا المثل فهو كما ترى وان كان غرضه من التمثيل التأييد بان يكون عالما بالغلبة في الخارج مع قطع النظر عن المثل فهو صحيح **ضابطة** قد يطلق الجمع المحلى باللام ويراد به العهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال وقد يطلق على العهد الذهني كالاية الشريفة الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة فجعلنا الجملة الفعلية صفة المستضعفين فيكون المراد منه معنى النكرة فيصح توصيفه بالجملة فيكون العهد هنا الا انه في المعنى كالنكرة وقد يجري فيه احكام النكرات وقد يجري فيه احكام المعارف وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقوله لا اتزوج الثيبات بل الابكار فالمراد اني لا اتزوج من تلك الجماعة بل من تلك الجماعة وقد يطلق ويراد به الجنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل ويخدم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان المراد فعل المكلف ليشمل المتواتر وكقولهم الفقه هو العلم بالاحكام فحصل المراد من الاحكام الحكم ليشمل المتجزي على القول بجواز التجزي وما تراه من جعل بعض اياه جنس جمع ليشمل المتجزي سهو اذ قد يكون المتجزي عالما بمسئلة او مسئلتين لا اكثر فلا يشمله جنس الجمع وقد يطلق ويراد به الاستغراق الحقيقي الافرادي او المجموعي كقوله تعالى ان الله يحب المحسنين اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا اشكال في كون الجمع المحلى مجازا فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات المجاز في كل فاسد وانها من تبادر الغير وصحة السلب ونحوهما من الامارات ولا شك في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتفاق والتبادر وعدم صحة السلب وفهم العقلاء واطراد الاستثناء وقاعدة غلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى سائر المعاني الا العهد الذهني ونحوه والحق كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا لعكة النساء فيمثل هؤلاء الرجال ولا يتوهم ان احتياج العهد الخارجي الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق فانه لو لم يكن قوله هؤلاء لم يفهم الا الاستغراق دليل على كونه مجازا في العهد وذلك لان كل مجاز يحتاج الى القرينة وليس كل ما يحتاج الى القرينة مجازا فان اللفظ قد يكون مشتركا بين معان ويكون بعض تلك المعاني في الانفهام من اللفظ محتاجا الى زيادة مؤانسة ومزيد ارتباط كما انه على القول باشتراك المفرد المحلى لفظا بين المعاني الاربعة يحتاج في ارادة العهد منه الى سبق ذكر وحضور لاشتراطه بذلك بحيث اطلاق اللفظ من دون قرينة معهودية حكم بان العهد غير مراد ويصرف الذهن عند الاطلاق نظرا الى عدم وجود شرط العهد الى غيره من المعاني وهذا لا ينافي الحقيقة فيه فان عدم القرينة على العهد قرينة على عدم ارادة العهد فاعرف منه من هذا القبيل ثم على فرض كون الجمع المحلى حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجي كما قلنا هل هو مشترك بينهما لفظا ام معنى الحق الاخير لغلبة الاشتراك المعنوي مع اصالة عدم تعدد الوضع فهو للقدر المشترك بينهما الذي هو عبارة عن استغراق ما اريد منه من الاستغراق والعهد فان في العهد ايضا المراد من الرجال كل المعهودين وهل الجمع المحلى بعد كونه حقيقة في الاستغراق ما اريد حقيقة في الجمعي او المجموعي او الافرادي الحق انه يتبادر في الاثبات المجموعي كقولك للرجال عندي درهم او اعط الرجال درهما وفي النفي يتبادر الافرادي كلا تكرم الرجال ولا تقتل المشركين فتدبر ثم على المختار من كون دلالة الجمع المحلى افراديا او مجموعيا تكون الهيئة التركيبية موضوعة بازاء المعنى لا يكون ذا دلالة بين العهد وغيره والعهد يستفاد من قولنا هؤلاء ونحوه لا ان اللام للعهد وهذا كله في الجمع المعرف باللام في الاطلاقات والمقامات فاستمع الان

ضابطة هل المفرد المحلى باللام يفيد العموم ام لا وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في مادة المفرد مع قطع النظر عن كل اللواحق كرجل

في الجمع المحلى باللام

في المفرد المحلى باللام

اصل في ان المفرد المحلى باللام المعرف المحلى يطلق على الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والذهني اعلم ان المادة المجردة عن اللواحق موضوعة على الاصح لا مهملة كما يظهر من بعض وجه ذلك للاصل فتم وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق دلالة على معنى ولان معنى الموضوع للمادة هو الماهية لا بشرط لظهور الوفاق من القائلين بوضعها للماهية دون والما اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد بجميع تقاديره المقصودة نتيجة

فاعلم انه منصور بهم نزاعان فيها احدهما ان المادة مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة ام مهملة يظهر من بعض الاول لان الغرض من الوضع التفهيم والتفهم والمادة مع قطع النظر لا تستقل ولا تستعمل فيكون وضعها عبثا **وفيه اولا** ان الاستعمال موجود في الاسماء المعدودة فان من اراد تعداد الاجناس قال فرس بقر غنم والظاهر جواز ذلك وفاق كما سمعته من بعض الفحول **وثانيا** ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللواحق لا الاستعمال بكل نحو فالمادة لعلها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد الدال والمدلول بان يراد من المادة الماهية من حيث هي ومن اللواحق شيء آخر فلا مانع عقلا من وضع المادة للماهية واشتراط صحة استعمالها بكونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى فيصلح الوقف والعدم والحق الوضع لان المتبادر من المادة المجردة المسموعة من هذا اللفظ هو الماهية لا بشرط او بشرط الوحدة على الخلاف في الاخير ولانها لو لم تكن موضوعة لزم ارتكاب خلاف الاصل فانا نفرض مثلا ماة من المواد ويكون تلك المواد باعتبار ادخال اللام عليها والحاق التنوين بها والاضافة فيها الفاظا في شئ المواد العراة عنها فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق الثلاثة وتجريدها عنها اربعمائة لفظ فعلى ما نقوله تكون المواد موضوعة باوضاع شخصية منفصلة ماة وضع شخصي بعيد ذلك يحتاج الواضع في وضع الباقي الى ثلاثة اوضاع نوعية **فنقول** ان تلك المواد لو دخلها اللام فهي للاشارة الى تلك الماهية ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر من تلك الطبيعة الموضوعة لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فيهنا ماة وضع شخصي وثلثة اوضاع نوعية ويكون الالفاظ اربعمائة كلها موضوعة وعلى ما يقوله الخصم ماة منها مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلثمائة منها موضوعة بالاوضاع الشخصية اذ لا يمكن الوضع النوعي بعد كون المواد المجردة مهملات فيكثر الاوضاع على مذهبه وهو خلاف الاصل فتم مضافا الى ان المتبادر من المادة في ضمن اللواحق دلالتان ومدلولان ولو لم يكن للمادة من حيث هي وضع لم يتبادر ذلك وثانيهما ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي موضوعة للماهية لا بشرط ام للفرد المنتشر الحق الاول لظهور الوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك بقي الكلام في قول من اخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس **فاعلم** ان اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى انه اخذ الوحدة لغير المعين في تعريفه لزعمه ان المادة المجردة ليست موضوعة فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى انه اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على الماهية بقيد الوحدة ويحتمل ان لا يرجع الى شيء من النزاعين بمعنى انه يسلم وضع المادة المجردة للماهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على الماهية بشرط الوحدة وعلى التقادير اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى ان عدم وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة ولا يلزم ذلك انحصاف ما نقول في مثل الرجل خير من المراة وجائني رجل لا امراة واسد علي وفي الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص كونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقا واما على الثاني فلما مر من ان القائلين بعدم الاهمال متفقون على انها موضوعة للماهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا فلا معنى لتسليم الوضع والقول بان الموضوع له الماهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك كما مر واما على الثالث فلا مر بعد تسليم الخصم وضع المادة للماهية لا بشرط نقول ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب ان يكون ما يسمى بذلك اللفظ دالا على الماهية لا بشرط لا بشرط المطابق الاسم للمسمى واطلاقه واردة الدال على الوحدة ح ان كان بوضع جديد فهو خلاف الاصل وان كان من باب المجاز فكذلك وان كان اصطلاحا منه خارجا عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للماهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة **المقام الثاني** اعلم ان المفرد المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك اكرم الرجل مشيرا الى الحاضر وقد يطلق على العهد الذهني الذي هو في المعنى كالنكرة كقولك امر على اللئيم يسبني واما التمثيل لذلك بادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض ففاسد ولعله زعم ان المراد بالسوق واللحم لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمطلوب هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد المعين لعدم وجوده فتعين ارادة الفرد الغير المعين وهو العهد الذهني **وفيه** ان القول بعدم تعلق الاحكام بالطبايع فاسد مع ان المتبادر هنا الماهية اذ ليس المعنى اشتر ماهية او ادخل سوقا وتوهم عدم امكان الدخول على الماهية فاسد اذ بعد امكان الدخول على الفرد امكن الدخول في الماهية كما بين في محله والافراد وقد يطلق على الاستغراق كاهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر اذا ظهر ذلك فهل هو مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنا ام حقيقة في بعض ومجاز في الاخر اقوال ونحن نقول **اما الجنس** فالحق انه حقيقة فيه للتبادر ولان المادة موضوعة للماهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي ان يكون معنى المركب الاشارة الى الجنس وارادة معنا اخر فرع وضع جديد منفي بالاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التبادر في قولك اكرم الرجل والاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين والمدخول استعمل ايضا في معنا الحقيقي بطريق الحمل المتعارف بالنسبة الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون لارادة العهد الخارجي مقتضى وضعه الافرادي معا فادة اياه حقيقة وربع الوضع الجديد المنفي بالاصل وهل هو مشترك بين هذين لفظا ام معنى الحق الاخير للاصل والغلبة والمعنى المشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ليس حقيقة فيه لتبادر غيره بالنسبة الى المادة ولانه ان كان حقيقة فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فينفيه مع تبادره وتبادر الجنس ولعدم الطلب ايضا او اما ان يكون مشتركا لفظيا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا بان يكون المادة هنا ايضا مستعملة في الطبيعة والفرد من الخارج وابطل المجاز الى ذكر مقدمتين **الاولى** ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق الحكم بالشخص المعين المشار اليه باللام ولا دخل لوصف الرجولية مثلا في تعلق الحكم بذلك الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيانه من لفظ الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى معين اكرام هذا الشخص الخاص المعين الذي اتفق كونه رجلا فلو قال اكرم هذا الفرد اكرم هذا الحقيق المقصود من الاكرام لكونه الطبيعة اصلا او لا كون هذا فردا من الطبيعة فلا

ثم لو كان المفرد المحلى حقيقة في الجنس للتبادر ولا منه مقتضى الوضع الافرادي في جزئي المركب الوضع الجديد بمنع بالاصل في العهد الخارجي في جميع الافراد الاستغراق للتبادر وعدم اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه لزم نفاه تبادر الغير او مشتركا لفظيا بينه وبين الجنس نفاه الاصل او معنويا بانتفاء الحصر العقلي وبما نحو كون المطلق كليا في العهد الذهني للتبادر ونحو الحصر المتقدم واما التمسك في اثبات عموم بعض الوارد بدليل الحكمة فواه جدا لمنع فهم العرف العموم لاحاجة اليه ومع عدمه لا ينفع مثلما قالوا اما في تقريره من العموم وهل هو ذو دلالة وصد او لا ونحو لا لتين ومداولين وجهان تتبع

فى القضية المهملة

بالعهد الذهني فان المقصود فيه لبس اكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصة فيحتاج في حصول التكليف في بيان المراد الى بيان لان بين معا الى الفرد الغير المعين والطبيعة ولا يكفى احدهما في افهام المقصود **لنا مبينا** ان النزاع هنا مع الخصم المقابل بالاشتراك المعنوي صغروي بمعنى ان النزاع في ان المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة بانها قالوا وفيها مع الفرد حتى يكون مجازا كما تحن ندعي لا ضرورة الحمل الاول اذا علم ذلك **فنقول** ان الفرد الغير المعين اللازم منه بحكم العقل الاولى اما مستفادا من اللام او من المدخول او من خارج كحكم العقل مثلا بعدم ملاحظة المرور او الدخول او الشرب بان المراد الفرد الغير المعين فان كان مستفادا من المدخول كما ان الطبيعة ايضا مستفادة منه فهو المطلوب لكونه مجازا بحكم المقدمة الثانية وان كان مستفادا من اللام فيلزم ان فرد اما معنى اسمي فكيف يستفاد من الحرف مع ان المتبادر من اكرم الرجل في العهد الذهني اكرم الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما لا اكرام فرد ما من الرجل لو كان الفرد مستفادا من اللام لتبادر القسم الاخير وان كان مستفادا من الخارج كحكم العقل بان الطبيعة غير مطلوبة مثلا وكذا كل الافراد لعدم الامكان وكذا الفرد المعين بالفرض فتعين ارادة فرد ما فيه نظر ان القرائن الدالة على شيء كدلالة المرور على فرد ما مثل على اقسام منهم يكون الذي افهم عليه القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان يكون المرور مثلا مستعملا في فرد ما منهم لا يكون المعنى القائم عليه القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد هو ذلك الشيء كان العقل يدل هنا بملاحظة المرور على ان المراد فرد ما مع استعمال المرور في نفس معناه الا في فرد ما وعلى الاخير انما الاحتياج في ذلك المعنى القائم عليه مثل تلك القرينة محتاجا الى التعبير عنه بلفظ في انظار العرف كما في قولك جاءني انسان فان المراد من الانسان معنا الحقيقي والقرينة على ارادة فرد ما ولا يحتاج فيه عرفا الحمل الانسان على ارادة فرد ما وانما يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف ولا يكفي بالعقل وما نحن فيه ليس من القسم الاول ولا من الثاني بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل يفهمون ان المراد من لفظ ذلك كاشفا عن انه يحتاج عندهم الى التعبير انه من القسم الثالث ولا ريب في انه لا تعبير ههنا سوى المدخول ارادة فرد ما منه فصار مجازا اذ لو كان فرد ما مستفادا من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ في الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستدل على المجازية هنا بان الحقيقة في العهد الخارجي انما هو لاجل استعمال المدخول في الطبيعة وحمل على الفرد المعين المشتبه المتعين بالحمل المتعارف وهذا لا يتصور في العهد الذهني اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما الا ان فرد ما لا وجود له في الخارج فلا وجود للطبيعة في ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارف اذ مقتضاه الاتحاد في الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما الا اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه اولا** منع عدم وجودها في ضمن فرد ما اذ فرد ما موجود في ضمن الفرد الخارجي فالكلي موجود في ضمن فرد ما الموجود في ضمن الفرد المعين **وثانيا** ان هذا مستلزم لمجازية الرقبة في قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة غير موجودة في ضمن فرد ما وان لا يحصل الا ارادة فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجيء في بحث المطلق والمقيد انه نعم عدم صيرورة المطلق بمثل هذا القيد مجازا **والحاصل** ان العرف يفهم كون مدلوله قلنا بوجودها في ضمن فرد ما ام لا وفهم العرف لا يلازم الفحص عقلا كما تروا المفهوم عرفا في العهد الذهني ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما وانا نحن العقل فذلك يستلزم الحقيقة في نحو اعتق رقبة مؤمنة والمجازية في اكرم الرجل اذ الفرد غير المعين مستفاد من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة في معناها الكلي والفرد المراد من المؤمنة ومن المركب يفهم التقييد **واما الاستغراق** فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتبادر عرفا ولعدم اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه فيلزم تبادره عند فقد القرينة او مشتركا لفظيا فيلزم مخالفة الاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيلزم ان الطبيعة مستفادا من المدخول والاستغراق اما مستفاد منه ايضا فصار مجازا وهو المطلوب او من اللام **وفيه** ان الاستغراق معنى اسمي كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز والايراد الاخير في العهد الذهني اعني لزوم تقدم الفرد على الطبيعة لا يجري هنا لان مقتضى فهم العرف في الاستغراق كذلك او من الخارج **وفيه** انه اما ان يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملا فيه تلك القرينة كان يكون الاستغراق الذي هو قرينة العموم في عنوان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا مستعملا في ارادة كل الافراد كما ان القرينة في الاوامر الشرعية على ارادة الفور وهي قوله تعالى وسارعوا مستعمل في الفور بزعم من يقول ان الامر للفور لتلك الاية واما ان القرينة مستعملة في ارادة كل الافراد كما ان القرينة على الفور التي هي لزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لولاه لم يستعمل في ارادة الفور وعلى الاخير اما لا يحتاج في نظر العرف المعبر لفظا بل يكفي بتلك القرينة ام يحتاج اليه وما نحن فيه اي حمل المفرد المحلى على الاستغراق مما يحتاج الى التعبير اللفظي ليس بنفس القرينة فهو اما اللام المستعمل في الاستغراق مجازا واما المدخول وعلى التقديرين يكون المعرف باللام مجازا ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا في الاستغراق لتقدم فهم العرف على فهم الطبيعة عرفا بعكس العهد الذهني فالمجاز هنا اللام في لتعهد للفظ المدخول كما في الكراث ثم ان حب صالح قال انا وانتم نقول بوضع المفرد المحلى للعموم لكن يستفاد منه العموم في بعض الموارد بدليل الحكمة كما في احل الله البيع وحرم الربوا اذا كان اللام فقد ركن الى جنسه شيء وعما ما ذكروه ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو باطل لبطلان تعلق الاحكام بالطبايع على فرد معين عند المتكلم والمخاطب فخلاف الواقع والغرض واما على الفرد المعين عند المتكلم فقط فاغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو مناف للعلم لان المقام مقام البيان واما على الاستغراق فهو المطلوب وفيه اولا منع عدم تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ العلم قد يقتضي الاجمال لغرض يتوهم المخاطب لسلب المكلف ان يتوهم فلا يستبعد يكون حمل الاخير وهم بان بعضا ليتوجه لا فلعل تلك الخطابات من هذا الباب لا ان بقي هذا خلاف الغالب في المشكوك بالغالب في هو ارادة البيان وثالثا منع بطلان احتمال الرابع اذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافي البيان كما لو قال بعت لك واحدا من تلك الافراد فما النسبة الى الواقع يحكم بالنفي وبالنسبة الى الواحد بالتخيير الا ان يقال ان فرد اما كلي لا يتعلق به الحكم عند صاحب ونحن نسلمنا كل ذلك لكن نقول ان العرف في هذا الخطاب

فبركة ومع عدمه ضابطة

اما نعم

ثم الدال على الطبيعة هو المادة وعلى الزيادة هل هو اللام او الهيئة التركيبية احتمالان ثم اللام موضوعة لمطلق الاشارة كوضع المبهمات فهي حقيقة فيها سواء اشير بها الى

اما يفهم العموم فلا حاجة الى التمسك بدليل الحكمة وان لم يفهم فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخفية التي لا يدركها المخاطب فان الحكماء انما لا نقول ان ارادة خلافه مع عدم القرينة المفهمة قبيح الا ان يقول العرف يفهم العموم وهذا الدليل العقلي يبين سر فهم العرف **وفيه** ان السر في فهم العموم ليس ذلك بل التزامهم بفهمون في تلك الموارد بتعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي وهي سارية في الافراد وفيه نحو سريان الحكم بالالتزام **المقام الثالث** بعد ما عرفت وضع المفرد المحلى للجنس والعهد الخارجي في المحلى الموضوع لافادة هذا المعنى هو المركب بان يكون ذو دلالتين ومدلولين ويكون كل من اللام والمدخول جزءا له ام هما دالان ومدلولان وعلى الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول وهل الدال على الزيادة وهو اللام مستقلة حال دخولها على المعرف ام الدال على الزيادة الهيئة التركيبية او اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل بطلان الاحتمال الاول كما مر فيتردد ما بين الاحتمالين الاخيرين فلا اصل ولكن مقتضى التبادر الاخير ثم بعد ما عرفت دلالة اللام على شيء فقد علمت انه مطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس كما في تعريف الجنس والى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له مطلق الاشارة عدم وجود التنافر في الجنس والعهد الخارجي لا في المادة ولا في الدال الدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها سواء كان المشار اليه نفس الجنس او فرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افرادها ومرة الاشارة الى الفرد ووضع اللام للاشارة الى افرادها **وجوه** الشاعدم تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر جهة مطلق الاشارة في اللام بمعنى انه اذا استعملت اللام في الاشارة الى الجنس فهم العرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة لا من حيث انه اشارة الى الجنس او الفرد فان في كل ما هو موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من الكلي الملاحظ ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو الكلي الملاحظ فلو كان مدخلا للخصوصيات الاخر التي لا دخل لها بكونها خصوصية فرد الكلي الملاحظ كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني او الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة حتى تكون حقيقة ام لا فتكون مجازا والحق فيه ان اللام فيهما يحتمل ان لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لمجرد التزيين ويحتمل ان يكون لها فائدة وهي الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لافادة فرد ما او كل الافراد من اللام ويحتمل ان يكون اللام لافادة ان ههنا لفظا قد استعمل في فرد ما او كل الافراد وهو المدخول فتكون اللام كالعلامة كدلالة الرفع على الفرعية ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبداهة افادتها شيئا بفهم العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللام عند استعمالها في المعنيين بل لو عبر عنهما في الفارسية بطريق الاشارة كان مستهجنا وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتعين الرابع فهي في الحقيقة ليست في المعنيين بمستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل مجرد علامة ويكون المدخول فيهما مجازا **ضابطة** المفرد المضاف يستعمل ايضا في المعاني الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيه ومجاز فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني احيانا فكذا ههنا والدليل الدليل وكذا سائر الاحكام الا انه هنا قول بالعموم مطلقا وقول بعدمه مطلقا وقول بالتفصيل بانه مطلق وقول بالاول ان كان المضاف مصدرا وبالثاني ان كان غيره والحق ما عرفت من انه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والحجة منه بعض حيث قال بافادة المفرد المضاف العموم لاطراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى انه يستهجن ان يقال نظرت الى اكل زيد الا الاكل الفلاني او الى ضرب زيد الا الضرب الفلاني او الى ضربه الا الضرب الفلاني بخلاف العموم ما اذ لا يستهجن الاستثناء فيها ابدا **ضابطة** المفرد المنون قد يطلق على العموم كقوله احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا وهذا على مذاق العموم وعند الليس اللفظ مستعملا في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم بالالتزام من تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي المستلزم للسريان في الافراد كالمفرد المعرف وقد يستفاد العموم من خصوص المقام بمعنى انه لاجل المقام يفهم من النكرة ارادة الجنس ويفهم العموم الذي لا للسريان كما انهم يقولون في بعض الموارد ارسلت اليك من البلد الفلاني رمانا حامضا اي كلما ارسلت اليك من رمان من ذلك البلد كان حامضا وقد يطلق على المفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم تقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق المقيد بالمتصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد يطلق على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحوها نحو رجل لا امرأة على مذاق العموم ولا ريب انه مجاز في الاولين للاتفاق ولتبادر غيرها واما في الاخيرين ففي كونه حقيقة فيهما اشتراكا لفظيا ام معنويا او حقيقة ومجازا وجوه لكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي موضع وحد فيه التنوين في المعارف نحو زيد واسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تمامية الاسم وهو حاصل بالوجدان في زيد ورجل ولا ريب ان وجوده في تلك المواضع انما هو برخصة الواضع فهو معنى لديه وعلامة لجريان الاعراب بتمامية الاسم سواء المعارف والنكرات واسماء الاجناس النكرات لما ذكر من الوجدان وعدم التنافر في نحو زيد ورجل فلو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لما صح نحو رجل ولو كان بالعكس لما صح نحو زيد بالاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراط تجرده عن الدلالة على شيء اخر وما ترى من عدهم تنوين رجل تنوين التنكير وعدهم اياه قسيما للتمكن فمرادهم من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن لانه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان المتبادر من رجل خاليا عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل واريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكما انه موضوع للتمكن المطلق فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه وعلى الفرد المنتشر ايضا اي هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اي الهيئة التركيبية لا بحيث يكون ذا دلالة ومدلول بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب رجل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل بجهة انضمام احدهما بالاخر فيكون هنا دوال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الاضافة الاخيرة وعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادة حقيقة لاستعمالها في

في المفرد المضاف

في المفرد المنكر

واما عدم تنوين التمكن مقابلا للتنكير فلزاحهم التمكن بشرط لا الاطلاق التمكن ثم التبادر من مثل رجال العرف المنتشر في كونه الدال عليه هو التنوين او المنون اى الهيئة فيكون
هنا دال على المادة وهو التنوين والهيئة ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر جميعا او لها الاخير التبادر ولو استعمل في الجنس فلا مجاز بل الهيئة عطلت عن الاستعمال **اصل** في
ان الجمع المنكر المنون لا يستعمل في الاستغراق فهو في جمع معين او غير معين وفي جنس الجمع وهو مجاز في الاستغراق والجمع المعين اتفاقا فيكون حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا او
معنى ام في احدهما خاصة احتمالات والحق انه حقيقة في الجمع المنكر بنحو ما مر في المفرد المنون مختارا ودليلا **اصل** في اقل الجمع اقل ما يطلق عليه الجمع هو هو ثلثة ام اثنان ام غير ذلك
اقوال والنحاة جعلوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك اقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام مصداق الجمع لا لفظه ولا الجمع بمعنى الجماعة والحق الاول للتبادر وصحة

السلب والتكذيب وعدم تخطئة العقلاء والاصل وتنصيص الصحابة والعرب للتبادر وعدم صحة السلب نتايج

معنا ما دل كل التنوين فان اريد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة ولما الهيئة التركيبية فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره فلا تكون
حقيقة ولا مجازا فلا مجاز في قولك اسد على وفي الحروب نعامة ومعناه هو معنى المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك
المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير لوجود التمكن فيهما **ضابطة** الجمع المنكر كالمفرد المنون يستعمل في الاستغراق نحو احل الله البيع
فان المراد به كل البيوع على زعم القوم لكنا نقول ان المراد به الجنس ويفهم العموم بالسراية كما مر في المفرد المنون وفي جمع واحد معين وفي جمع
معين وفي جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نساء وقول الشاعر اقوم الحصن ام نساء ثم الكل متفقون على مجازيته في الاستغراق حتى ان
الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقته اللفظية ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول به من باب الحكمة وكذا الجبائي حمله على الجميع لا انه
لفظي بين مراتب الجمع على زعمه وهو مجاز على كل معانيه عند فقد القرينة على تعيين البعض لا انه حقيقة في الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازيته
في المفرد المعين اى الجمع المعين ان اريد به الخصوصية بل لو استعمل واريد به جمع معين لكان ذلك تقييدا للمطلق فان كان تماما وجعه فهو حقيقة وان كان من
غيره فان كان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز وانما الاشكال في كونه حقيقة في اى من المعنيين الاخيرين والحق ان المادة موضوعة لجنس الجمع كما ان
مادة المفرد موضوعة لجنس المفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة التركيبية تفيد عند الاطلاق الوحدة المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ
واريد به جنس الجمع لم يكن مستعملا في معناه الحقيقي ويكون الهيئة حقيقة بمعنى انه لم تستعمل الهيئة حتى تكون مجازا او حقيقة بالتفصيل الذي مر في المختار والدليل
الدليل **ضابطة** اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل غير ذلك النحاة فرقوا فقالوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره
ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في الجمع بمعنى الضم كما هو
معناه لغة فانه حقيقة في الاثنين ايضا ولا في الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة في اكثر من اثنين بلا مين والحق في محل الكلام القول الاول للتبادر وصحة
السلب لو كرم رجلين حتى ان يقال ما اكرم رجالا والصحة تكذيب من قال في الدار رجال لان فيها رجلين لا رجال ولعدم تخطئة العقلاء لو اكرم رجلين بعد قوله
اكرم رجالا والاصل بيانه ان رجالا قد اطلق واريد منه الثلثة اى خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اى خصوص الاثنين
والقدر المشترك بين الخصوصيتين الاثنين لا بشرط واستعمل ايضا فالجمع في القدر المشترك اما معلوم العدم او مشكوك الحال فينفى بالاصل ومعلوم
الاستعمال فيه لا يعلم معنده وعلى التقادير الثلث لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما مر في محله ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين ايضا لاصالة
عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا ولا ريب في الحقيقة في الثلثة وما فوقها فتعين ان يكون الاخر مجازا ولا قايل بكونه
حقيقة في خصوص الاثنين مجازا في الثلثة **واحتجوا** للقول الثاني بالاية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد في ضمير كم لا في انا
ولا في مستمعون لانهما من باب التعظيم استعمالا في المفرد **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع وكم ليس بجمع فتدبر مع ان المراد موسى وهرون مع فرعون مع ان
الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة والمجاز مع ان الاصل في الاستعمال وان كان حقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية واردة عليه
وبالاية الكريمة فان كان له اخوة والمراد ما فوق الاخ الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه اولا** ان الاية مستعملة في الثلثة فصاعدا والاجماع
الحق الاثنين حكما **فان قلت** ان كان حقيقة فيما فوق الواحد لكان اطلاقه هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد الا بتوهم نوعا ومنطوقا
واما اذا اريد الثلثة فصاعدا فمفهوم الاية الشريفة نفي الحجب في غيرهم فلا بد من تقييد المفهوم بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون
اللفظ موضوعا لما ذكرت ولا يثبت به اللغة الوضع فلعله في الواقع موضوع للثلثة فصاعدا ولو الامر دائر بين التجوز والتقييد فهو مقدم على المجاز **وثانيا**
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد استعمل في
الخصوصيتين كما مر ولا ريب ان له معنى حقيقيا ومعنى مجازيا ومن المقرر في محله ان الاستعمال اللفظ الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على معناه الحقيقي
وهو هنا غير معلوم بخصوصه لكنه على التقادير يكون القدر المشترك المذكور ويقتضي الارادة فلاجل الحمل على معناه الحقيقي لا بد من الحمل هنا على القدر
المشترك في الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على معناه الحقيقي في الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في معنيين بينهما قدر مشترك كون اللفظ موضوعا
للقدر المشترك فلفظ الجمع اى مصداقه موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الغلبة فقد ظهر مما ذكرنا انفا واما عن اصالة الحقيقة فهو ان العمل
بالاصل ان كان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوضع فالوصف غير حاصل بل هو فيما كان الموضوع له مميزا عن غيره وان كان
من باب اصالة عدم القرينة اللازمة للمجاز فالقرينة هنا موجودة لا تحرز سواء قلنا بالقدر المشترك او المجاز لكن على الاخير يكون القرينة صارفة وعلى الاول معينة
للفرد واما الكلام مع النحاة فحيث يظهر من ترائيهم فهو انه ورد في الحديث نزح دلاء معينة للعذرة اليابسة **واختلفوا** في مقدار الدلاء المعتبرة فقيل انه عشرة
اذ هو جمع قلة واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ولا معين لبعض المراتب المتصورة في هذا الجمع فيحمل على الجميع حكما او احتياطا للاستصحاب النجاسة او حرمة
الاستعمال **وفيه اولا** انه جمع كثرة **وثانيا** ان الامر يتعلق بطبيعة نزح الدلاء وهو متحقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة **وثالثا** ان الحمل على الجميع لو سلم
فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب وههنا قرينة على ارادة انزل المراتب وهو قوله يسيرة وقيل انه عشرة ايضا لا لما ذكر بل لانه جمع
كثرة واقله عشرة ايضا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقله عشرة فلا بد ان يحمل على اقل المراتب لحصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة **وفيه اولا** ان اقل جمع
الكثرة على ما قالوه احد عشر **وثانيا** انه ما الفرق بين جمع الكثرة والقلة وما هذا الخلاف الخالى عن الدليل فان الحق انه لا فرق بين الجموع وذلك
لان النحاة اما ان يقولوا بذلك في جمع القلة والكثرة في شيء وقوعهما في الكلام مطلقا او في غير صورة وقوعهما مميزا للاعداد من الثلثة الى العشرة وفيهما
كل منهما حقيقة فيما فوق الاثنين كما في ثلثة رجال او اربعة رجال وعلى التقديرين كلامهم باطل لما مر للتبادر وعدم صحة ما اكرمت رجالا اذا اكرم ثلثة

في اقل الجمع

في اقل ما يطلق عليه الجمع

أصل في ترك الاستفصال قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه ايضا ان حكايات الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والفرق بينهما كون الاولى في المسبوق بالسؤال من حيث انه مسبوق بالسؤال والثانية في الاخير اما
الكلام في الاول فاعلم انه اذا كان السؤال عما وقع وكان الاجمال في خارج مراد السائل وعلمنا بعدم علم المسئول بالواقعة من تتابع

في ترك الاستفصال

رجال ولزوم نقل الوضع النوعي للجمع بالنسبة الى جمع القلة والكثرة وهكذا الكلام في جمع القلة بالنسبة الى ما فوق العشرة **ضابطة** قال الشافعي ترك
الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه كلام آخر ربما يتوهم ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها
الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وتحقيق الكلام في القاعدتين يرسم مقامين **الاول** في بيان معناهما ووجه التناقض بينهما
وبيان اختلافهما والثانية في اثبات حجية مدلولهما وعدم حجيته **اما المقام الاول** فاعلم ان معنى الكلام الاول ان السائل اذا سئل عن
شيء وسؤاله يحتمل امورا فيجيب المسئول عنه مطلقا من غير تفصيل بين الاحتمالات كما لو سئل عن انسان وقع في البئر فاجاب بنزح سبعين دلوا
دون ان يفصل ان الواقع مسلم او كافر ذكر او انثى ثم ان هذا اما ان يكون السؤال فيه عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال الواقع في
كلام السائل بان يكون مراد السائل من اللفظ مبينا وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومصداقه او يكون في نفس مراد السائل كان يكون كلامه مجملا ومحتملا
لامور ولم يكن مراده معلوما كان يقول السائل او تصدق المفطر بثقال من العين اجزأه ام لا فقال نعم ومعنى الكلام الثاني ان ينقل فعل عن الامام مثلا
ولم يكن مسبوقا بالسؤال ولم يعلم وجهه كالصلاة على الراحلة مع عدم العلم بانها نافلة ام فريضة او نقل عنه حكم في مقام خاص من تراضع الخصمين فلا يمكن التعدي
عنه ولا يمكن الاستدلال به كما ان الاعرابي قال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال كفر فهذا الجواب بالنسبة الى الوقاع من باب ... الا
وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال واما من حيث الاعرابية والاهل فهو من باب حكايات الاحوال ومن هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال فيحتاج التعدي
الى غير الاعرابي والاهل الى دليل خارجي فتلك الرواية من جهة مثال للاول ومن جهة مثال للثاني فلا بعد من اخذ بجهة وبجهة فاندفع التناقض
بين الكلامين **واما المقام الثاني** ففيه مقامات **الاول** في ترك الاستفصال وفيه مقامات **الاول** فيما اذا كان السؤال عما وقع
مع كون الاجمال في خارج مراد السائل كان يقول وقع في بئر انسان فاجاب بنزح اربعين دلوا مثلا فاعلم ان في هذه الصورة اما ان يكون الواقعة
الخاصة المسئول عنها مما يعلم المعصوم بها او يعلم عدم علمه بها او يكون مشكوكا وبعضهم انكر وجود الصورتين الاخيرتين وحصر في الاول مدعيا
علم المعصوم بكل الاشياء بالعلم الفعلي ثم على فرض علمه بالواقعة الخاصة حكموا بالاجمال وعدم العموم في ترك الاستفصال وفي صورة عدم علمه بالواقعة
اختلفوا في العموم وعدمه على اقوال فههنا مقامات **الاول** في النزاع الصغروي ويجيء انه هل يمكن جهل المعصوم بالجهل البسيط بشيء ام لا **والثاني**
النزاع مع العموم في الاطلاق ثم الاجمال في صورة علمه بالواقعة **والثالث** النزاع معهم في انهم اختلفوا فيه في صورة عدم علم المعصوم من الاقوال اما
النزاع الاول فالحق فيه كون علم المعصوم ارادي لا فعلي فيمكن في حقهم الجهل ولنا امور وجوه **الاول** الاصل لان علمه حادث والاصل
في كل حادث بل في كل ممكن عدمه **الثاني** اتفاق الامامية بكون علم المعصوم ارادي لا فعلي حضوري بناء على ان علم المعصوم ليس فعليا بل هذا قول بعض
المتصوفة ثم **الثالث** الآية الشريفة لا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهرها كون السائل بالنسبة الى المخبر الموضوع لا الموضوعات لقولها انه من باب اياك اعني
واسمعي يا جارة خلاف الاصل ثم **الرابع** بعض النصوص الدالة على الاثر على عدم علمه بما وقع في بعض الاشياء وهي اكثر من حد التواتر منها ما ورد من ان
الامام عم استعمل ماء متغيرا فانكشف موت فارة فيه فغسل بدنه لو كان عالما لم يستعمله ثم **الخامس** ما ورد في خصوص انه سئل عن النبي صلع فقال لا اعلمكم غدا
فانقطع الوحي اربعين يوما وما اعلم لانه لم يقل ان شاء الله وهو كاشف عن انه لا يعلم ولا لا اعلمهم **فان قلت** تواترت الاخبار بان عندهم علم الاولين
والاخرين **قلنا** متعارضة للاخبار فلا بد من الجمع بان تحمل تلك الاخبار على العلم الملكة والارادي والاخبار الثانية محمولة على العلم الفعلي فثبت المطلوب
ثم **السادس** الاجماعات المنقولة على كون علمهم اراديا فظهر من تلك الادلة امكان الصورة الثالثة واما النزاع في صورة العلم بعدم العلم اي النزاع
الثالث فتحقيقه انك قد عرفت سابقا ان المطلق اما متواطئ بالنسبة الى افراده او مشكك بالتشكيك البدوي او بالتشكيك المضر الاجمالي او مبين العدم
واما اذا وقع المطلق في الكلام من غير سبق سؤال حمل على كل الافراد في القسمين الاولين وعلى الافراد الشايعة في الاخيرين واما اذا وقع بعد السؤال
عما وقع وكان الاجمال في خارج مراد السائل مع العلم بعدم علم المسئول عنه بالواقعة فان كان من القسمين الاولين حمل كل الافراد ايضا على جميع
الاقوال وان كان من القسمين الاخيرين فقيل بالحمل على الفرد الشايع لا غير وقيل بالحمل على كل الافراد لافادة ترك الاستفصال العموم ويمكن ان يفصل
بان في القسم الثالث يحمل على كل الافراد وفي القسم الاخير يحمل على الفرد الشايع كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال العموم في
المطلق انما هو في جهة التشكيك لا بجهة اخرى فحينئذ من يقول بافادة العموم يقول ان التشكيك لا يضر بالاجمال المطلق لانه لا يشترط في عموم المطلق
شرط آخر كعدم الورود مورد حكم آخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم بل هو شرط العام ايضا فالكلام هنا انما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه فمن
يقول بالعموم يقول بعدم الضرر ومن يقول بعدم العموم يقول ان التشكيك المضر الاجمالي او مبين العدم مضر بعد السؤال ايضا كما هو مضر قبل
السؤال واعلم ايضا ان محل الكلام افادة المطلق الواقع في كلام المعصوم صريحا او تقديرا العموم لا في غيره اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق هو التفصيل
الاخير اما افادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضر الاجمالي فلما مر من ان التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سببا لاجمال اللفظ بالنسبة الى
الفرد النادر فلا يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتى يحصل الامتثال بالفرد النادر ايضا ام الافراد الشايعة فقط حتى لا يمتثل باتيان
الفرد النادر وهذا القسم اذا وقع مسبوقا بالسؤال **فنقول** اولا ان هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال موجود في الخارج وصحيح ام لا والاخير فلا بد
لتقسيم المطلق الى الاقسام الاربعة التي منها ذلك وعلى الاول نقول اللازم وجود ذلك ومعناه هو ان يكون المتكلم التكلم بذلك اللفظ المطلق وارادة
الكلي من حيث هو والفرد الشايع من دون لزوم نصب قرينة عليه على المراد سواء اراد الكلي الشامل للفرد النادر ام الفرد الشايع وخاصة ذلك لانه
لو كان اراد الكلي فقط احتاج الى القرينة فعند فقد القرينة يعلم ان المراد الفرد الشايع ويكون الفرد النادر مبين العدم في الارادة فخرج المطلق والتشكيك

عن الاجمال

فان كان المطلق الواقع في كلام الامام صريحا او تقديريا كما هو محل الكلام متعلقا او مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم بغير اشكال او مع الاجمال فيكون كالمجمل

في ترك الاستفصال

عن الاجمال وهو خلاف الغرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشايع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولا على الكلي فيخرج عن الاجمال
ايضا ويظهر دخول النادر كما في التشكيك البدوي وهو خلاف الغرض ايضا وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم ادعوا
في وجه حمل المطلق على الفرد الشايع هل هو من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك ام من باب القدر المتيقن ام غيرها فان كان هذا النزاع في صورة وجود
القرينة على الكلي فلا معنى لذلك الاقوال وان كان في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشايع اي قرينة غير ظهور الفرد الشايع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد
الشايع من باب القدر المتيقن فظهر ان نزاعهم هذا في صورة فقد القرينة على شيء من الكلي او الفرد فهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق
من دون قرينة فان كل هؤلاء المتنازعين في وجه الحمل قائلون بانه على فرض عدم صيرورة الوضع سببا للحمل على الكلي وعدم صيرورة الشيوع سببا
للحمل على الفرد الشايع لا بد من الحمل على الفرد الشايع من باب التيقن كما يدعيه القائل بالحمل من باب التيقن فالجواب عند فرض كون التشكيك بطريق الاجمال
لا يمكن الا الاجمال بارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة فعند التلفظ يحمل عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملا بالنسبة
الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عما وقع كان يقول وقع في بئر فارة فانه ان احتمل عند المسؤول كون المسؤول عنه من الفرد الشايع
وكونه من الفرد النادر فمع ذلك الاحتمال لو اجاب بمطلق ولم يفصل بين الافراد حكمنا بمساواة الفرد الشايع النادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب
مختصا بالشايع دون النادر فربما لم يطابق جواب المعصوم السؤال ولزم منه الاغراء بالجهل والاضلال لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر
المندرج في الكلي من حيث هو لا الشايع فقط فرارا من عدم المطابقة بين الجواب والسؤال لا بد بمقتضى ترك المعصوم الاستفصال وعدم علمه بمحل السؤال
كما هو المفروض من تعميم الحكم بالنسبة الى كل الافراد فانه اذا كان الواقع في البئر فارة نادرا بان اراد السائل من المطلق الكلي من حيث هو واتفق
وجوده في ضمن الفرد النادر وهو كان محل حاجته فلا يكون الجواب الفرد الآخر صحيحا لعدم المطابقة فلا بد للمعصوم اذا احتمل عنده ذلك
لو صح عدم المطابقة اما من التفصيل في الحكم اذا اختلف حكم الافراد او عدم التفصيل والحكم على الاطلاق فيشمل كل الافراد اذا اتحد حكم كل الافراد
ترك التفصيل مع احتمال عدم المطابقة يظهر ان كل الافراد متحدة في الحكم **فان قلت** هذا الوجه وهو جواز ارادة الكلي من حيث هو لاندراج
النادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسؤال ايضا فالفرق بينه وبين المسبوق بالسؤال بحمل الاخير على العموم دون الاول تحكم **فان قلت** فيما نحن فيه
يلزم الاغراء بالجهل دون الابتداء اثبات الغير المسبوق بالسؤال **قلنا** في الابتداء اثبات يلزم تفويت الغرض اذا اراد الفرد الآخر فقط لامكان اقامة
القرينة فيما في المكلف الفرد النادر فعلا من ارادة الكلي من حيث هو فلا يكفي الابتداء اثباته من اقامة القرينة عند ارادة الفرد الآخر اذا لم يكن قرينة حمل
على العموم لانه لو كان مراده الفرد الآخر لاتى بالقرينة لئلا يلزم تفويت الغرض وحيث لم يأت بالقرينة ظهر ان مراده العموم نظير ما نحن فيه مع انكم في الابتداء اثبات
لا تحملون المطلق على العموم **قلنا** بينهما فرق فانه في صورة فقد القرينة على احد الطرفين في الابتداء اثباته يلزم على المخاطب ان ياتي بالفرد الشايع لانه
المتيقن فلو اتى بالنادر مع امكان الشايع عصى فيكون تفويتا لغرض من جانب المخاطب لو اتى بالنادر ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لم يكن
الاتيان بالنادر تفويتا للغرض واما فيما نحن فيه فالاغراء بالجهل من جانب المعصوم لا يجري فان قلت اذا كان اجمال المراد في المطلق المشكك سببا
للحمل على العموم كما ادعيت هذا الوجه جار في كل المجملات المراد منها ايضا كالمشترك اللفظي والمجازات المتعددة المتساوية فلم خصصت الحكم بالعموم بالمطلق
واخرجت تلك المجملات عن افادة ترك الاستفصال فيها العموم **قلنا** الامر كذلك كما تقول فانه لو قال السائل للامام عليه السلام وقع في البئر عين فاجاب انزح
اربعين دلوا مثلا وكان مراد السائل عند المسؤول مجملا واجاب مع ذلك مطلقا من دون تفصيل لكان ذلك دليلا على جريان الحكم في كل معاني العين المحتملة
في السؤال كما فيما نحن فيه لكنا ندعي ان تلك المجملات غالبا محفوفة بالقرائن المعينة ويكون الحكم منصبا على المعنى المعين بخلاف المطلقات المشككة فان
الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة على ارادة الكلي او الفرد الشايع والدليل على الغلبة في المقامين بناء العرف فتأمل واما عدم افادة ترك الاستفصال
العموم في المطلق المشكك بالتشكيك المضر المبين العدم بل يحمل على الفرد الظاهر فقط كغير المسبوق بالسؤال فلفقدان المقدمة الاولى من الدليل المتقدم المقتضي
الاجمال وهي عدم احتياج ارادة كل من الكلي او الفرد الى القرينة فان فيه ارادة الكلي من حيث هو لتشمل الفرد النادر يحتاج الى القرينة فاذا فقد القرينة
حمل اللفظ على ارادة الفرد الشايع كما في صورة التصريح به فيصير الجواب عليه ولو اراد الكلي وقصر في اقامة القرينة لكان التقصير من جانب السائل في
كيفية السؤال لا من المعصوم في كيفية الجواب **ثم اعلم** انا اذا شككنا في علم الامام عليه السلام بالواقعة الحقناه بمشكوك العلم بعد عدم علمنا بها للاصل فيجري فيه كل ما سبق
فيما نحن فيه **فان قلت** اصالة عدم العلم لا يجري هنا لان بين الوقايع المشكوكة نعلم اجمالا بوجود صورة او صور علم فيها الامام عليه السلام بالواقعة ولا ريب ان الحكم
فيما علم الامام عليه السلام بالواقعة هو الاجمال واذا احتمل كل من تلك الوقايع ان تكون هي الواقعة المعلومة للامام عليه السلام صار الشك في الحادث فمع اجراء الاصل
في كل الوقايع المشكوكة لزم طرح المقطوع الاجمالي واجراؤه في بعض الوقايع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من عدم اجراء الاصل واسراء الحكم
بالاجمال مطلقا **قلنا اولا** اذا علم الامام عليه السلام بالواقعة وعلم ايضا بعلم السائل يعلمه فيها يحكم بالاجمال وان علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل يعلمه يحكم
بالعموم ايضا بمجرد علم الامام عليه السلام بالواقعة لا يوجب الاجمال فمع ذلك علم الامام عليه السلام بين الوقايع المشكوكة في الجملة وان كان معلوما لكن علمه بالواقعة بحيث يوجب
الاجمال بان يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه فلا نم كونه معلوما ولو بالاجمال بل المسلم الاجمالي علم الامام عليه السلام في الجملة وهو لا يكفي في الاجمال لعدم تيقن الشك
في الحادث فيجري الاصل مطلقا وان سلمنا علم الامام عليه السلام في الجملة **وثانيا** سلمنا الصغرى اي وجود صورة معلومة بالاجمال بين المشكوكات بحيث يصير الشك
بسببه شكا في الحادث لكن نقول ان عدم ذلك يرد عليك بعينه في اعمال الاصول العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك والقرينة ونحوها بل الاصول الوجودية
ايضا ضرورة وجود العلم الاجمالي بين الوقايع المشكوكة بوجود نقل او اشتراك مثلا فلم تعمل بتلك الاصول **وثالثا** نجيب بالحل ونقول ان قوله عليه السلام لا تنقض

محل الحاجة ذلك الفرد المحل لان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جائزة عند العرف فلو لم ينزل الجواب على العموم امكن مخالفة الجواب للسؤال او مع بين العدم لم يم الجواب
الفرد بالنادر لعدم صحة ارادته بلا قرينة وان شككنا في علمه نفيناه بالاصل فيلحق بما سبق فما ذكرته وان علمنا بعلمه فقد حكم بالاجمال حتى في المتواطي نادرة

اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكل من الوقايع بالخصوص والشبهة هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان ساكنا في الحادث كما عليه بناء العقلاء قولنا ان عملت بالاصل في كل الوقايع لزم طرح المقطوع اجمالا وان عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح **قلنا** او لا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي اذا كان بين امور غير محصورة عادة والاصل عدم اعتباره وهذا النحو الا ما قام الدليل عليه **فان قلت** الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مطلقا وهو قوله بنقضه بيقين اخر واليقين الاخر الاجمالي موجود **قلنا** هذا ينصرف الى العلم التفصيلي او الاجمالي الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء وثانيا نختار الشق الثاني فنختار العمل بالاصل في غير القدر المقطوع منه بالقطع الاجمالي فلا نعمل بالاصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي وقولك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم العمل بالاصل في الباقي هو العمل بالدليلين اعني قوله لا تنقض اليقين وقوله بل تنقضه بيقين اخر فبمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل في الباقي ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير في اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى اشخاصه والا لزم التكليف بما لا يطاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان ادعى من فقدان المرجح ان المرجح الشرعي مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اردت فقد المرجح العقلي فلا يتعقل فعل المختار عن المرجح ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح **فان قلت** بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالي لا بد لك من طرح الاصل في الكل من باب المقدمة العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالي **قلنا** قوله بل تنقضه بيقين اخر انما يدل مطابقة على ترك العمل بالاصل في نفس المعلوم سواء كان العلم تفصيليا او اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل في كل المشتبهات بالدلالة التزامية المعتبرة واما قوله لا تنقض اليقين بالشك فيدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي وبتقيده قوله بل تنقضه بيقين التزاما واذا تعارض الدلالتان اخذنا بالمطابقة وطرحنا الالتزام **فان قلت** حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم الاحتياط في جواب السائل كلا من الكلي والفرد الشايع لئلا يخالف الجواب السؤال احيانا ونحن نقول كما يمكن التفصي عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال بحمل كلام المعصوم على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض المخالفة كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول الفقاهية من الاشتغال والبراءة والاستصحاب وحمل كلام المعصوم على الفرد الظاهر او على الاجمال فما وجه ترجيح احد الاحتياطين على الاخر **قلنا** لزوم احد الاحتياطين اقوى من الاخر فان احتياط المعصوم يرفع قبح عدم التطابق بين الجواب والسؤال وكذا يرفع لزوم الاحتياط عن المكلف واما احتياط المكلف فلا يرفع قبح الجواب عن خلاف المراد من المعصوم نعم يرتفع باحتياط المكلف التكليف عنه لا قبح فعل المعصوم **والحاصل** ان ترك احد الاحتياطين قبيح وحكم العقل بوجوب اتقن فقد **فان قلت** انه قد ثبت الى هنا ان العقل بعد التاملات التامة يحكم بافادة ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم وفي صورة الشك في علمه ونحن نقول لما كان العرف يفهم من الخطاب العموم فالدليل تام لكن فهم العرف ممنوع لانا لا يلتفت المسؤول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر فيجيب عن الظاهر بما يسأل المفتي عن انسان وقع في البئر فيجيب انه ينزح اربعين ثم يقول له احد ان السائل ان الواقع كان كافرا دهريا فيجيب انه ينزح خمسين او الجميع ويقول لم ما قلت اولا كذلك فاني لم يخطر ببالي الكافر واذا ثبت ان العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يلزم حكم العقل بقبح اكتفاء المعصوم في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا الاوحدي من الناس من العلماء فلا بد ان يحكم بالاجمال او شككنا في ان العرف هل يفهم العموم لا نطرح حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال مخالفة العرف ونظرة الاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن ذلك يتوقف على رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكك **الثاني** في ان حال المعصوم كحال العرف ام لا **اما الاول فاعلم** انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور لجوابه عن هذا السؤال وجوه احدها ان المجيب بما لا يلتفت الا الى الفرد الظاهر لجوابه على الفرد الظاهر لا غير اجمالا او لا ينافي ذلك كون اللفظ مشككا اجماليا اذ المراد انه لا التفات الى النادر رضا رشا كما في مراد المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك دائما وثانيها انه يلتفت الى الفرد النادر ايضا كالظاهر فيجيب عليه ان كان حكمهما فلا يتحقق الجواب بمقتضى الاحتياط اما التفصيل ان كان حكم الافراد مختلفا او العموم لم يختلف حذرا من عدم مطابقة الجواب للسؤال عمدا واما في الاول فان حصل المخالفة في الجواب فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر واذا شك في ان جواب المجيب هل هو من توجيه الاول او الثاني تبع التميز الحمل المقدما فلا يحكم بالعموم بل بالاجمال الحاقا بالوجه الاول ولا يتفاوت في الخطابات العرفية فلا نفصل بتلك الاقسام الثلاثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عما وقع ففي القسم الاوسط يحكم بالعموم وفي الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عما وقع ام لا **واما المقام الثاني** فان قلنا فيه بان حال الامام ليس كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر او الى الكلي من حيث هو لم يتصور في حقه الا القسم الثاني ولا نحمل جوابه على العموم مطلقا اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه كما مر وان قلنا ان حاله كحال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر كما مثلنا سابقا في المفتي كان جوابه في الاقسام الثلاثة ولا يتبين لنا اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه ان حكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذ الظاهر ذلك فنقول الحق ان حال الامام ع كحال العرف في امكان عدم التفاته الى احتمال الارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ملتفت لا محالة لعلمه بما كان وما يكون **قلنا** هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام ع بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت دائما الى احتمال الارادة المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الظاهر **فان قلت** لا محالة انه ملتفت الى احتمال الارادة المتكلم الفرد النادر لانه عالم بحكم الاشياء بل لانه عالم بتفصيل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الظاهر كذا وحكم النادر كذا وان حكمهما متحد ام مختلف

فان الكلام ح انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطؤ والتشكيك بخلاف ما سبق اذ احتمال مخالفة الجواب للسؤال هنا مرتفع لكن في اطلاقه الاجمال نظر بل لا باس بدعوى صحة
اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل وعلم السائل بعلم الامام بالواقعة فيما تقدم واذا كان السؤال عما يقع فيه التواطؤ والتشكيك البدوي والسوم اتفاقا
لفهم العرف او مبينا العدم حمل على الشايع لاحتمال مساواة الجواب للسؤال بل لا يحتمل غيره او مضرا اجماليا فيفيد دخوله او عدمه او التفصيل وجه تساوي
وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة

وهذا مستلزم لالتفاته الى احتمال كون الواقع في البئر فردا نادرا وارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة اذ لا استبعاد
في كونه ملتفتا الا ان حكم النادر كذا وحكم الشايع كذا ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر ولا ارادة المتكلم السؤال عنه فان قلنا انه لا يحتمل ملتفتا بعد
حين غفلته اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب للسؤال غفلة فيظن السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر فيصير اغراء بالجهل
غفلة وهذا ليس غلطا الا كوقوع السهو منه في بيان الحكم كان يسئل عن الخمر فيجيب سهوا باحلالها لكان هذا لا يجوز اجماعا فكذا الغفلة بان يسئل
عن شيء ويجيب بحكم شيء اخر غفلة فانه وان لم يكن سهوا في بيان الحكم لكنه يجعل لبنه **قلنا** عدم وقوع السهو منه قد ثبت عدم جوازه بالاجماع واما
الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازه على المعصوم لا عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم ع بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله
حفظه بمقتضى قاعدة اللطف **قلنا** لا دليل على وجوب هذا اللطف ثم فظهر انه لا دليل على لزوم التفاته الى النادر لا يحتمل بطلانه لكمال العرف
ويدل عليه ان المشكك الاجمالي هو ما يحصل التشكيك للسامع بسماعه ولا يعلم مراد المتكلم ولا يلزم في حصول الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند
السامع عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الظاهر فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكلي فلو علم التفاته الى الظاهر حكم به والى النادر
حكم بالكلي من حيث هو فلا يبقى اجمال في صورة العلم بالالتفات الى الظاهر او الى النادر **فنقول** ح اذا قلنا بكون الامام ع ملتفتا الى النادر
دائما لم يحصل التفاته بصيرورة المطلق مسبوقا بالسؤال لاتحاد الدليل فيهما واذا كان الامام ع ملتفتا الى النادر دائما في الابتدائيات وغيرها فلا يبقى
من حمل قوله اكرم الانسان في الابتدائيات ايضا على العموم لفرض التفاته الى النادر دائما فيحمل على الكلي ولا يبقى اجمال مع ان غير السيد اطبق على
حمل المطلق في الابتدائيات على الفرد الظاهر وهذا كاشف عن انهم يعتقدون كون الامام ع كاهل العرف في امكان عدم الالتفات الى النادر فيصير ذلك سببا
للاجمال للشك في التفاته الى النادر وعدمه ثم **فان قلت** ليس اجمال المطلق لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر بل نقول بالاجمال حتى
مع العلم بالتفاته الى النادر ايضا فان المتكلم بعد الالتفات الى النادر ايضا يريد من المطلق الفرد الشايع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى
قرينة لاحدهما فيحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للسامع من العمل بالاحتياط او بجعل القدر المتيقن وهذا هو سر الاجمال من اجل ذلك فيصح عدم الصدوق في
الابتدائيات دون المسبوق بالسؤال لحذرا من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال فلا يرد النقض بالمطلقات الابتدائية **قلنا** لو كان وجه الاجمال
امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر للزم جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة في المطلقات الابتدائية
اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادية مع الالتفات الى الاجمال والحال انهم مطبقون على جواز تاخير
بيان هذا المجمل ولا يوجبون البيان في المطلق المشكك اتفاقا منهم عليه فان كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سوى
الظهور اما على القول بالنقل والاشتراك والمجاز المشهور او كون الشهرة قرينة معينة فواضح واما على القول بالمتيقن فلانه لو كان هنا قرينة على
احد الطرفين من الكلي والفرد لما كان الحمل من باب القدر المتيقن فظهر ان كلهم مطبقون هنا على الحمل على الظاهر ما عدا المرتضى ره وقائلون بعدم الحاجة
الى القرينة اصلا فنقول لو كان محل اطباقهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر هو صورة الالتفات الامام ع الى النادر لكان ذلك مجملا
عندهم ويكون ذلك الاطباق منهم على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق ينافي خلافهم المعروف في مسئلة جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس الا لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر وان اتفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة
الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر او الشك فيه فلا يكون ح مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير بيان المجمل عن وقت
الحاجة اتفاقا مع خلافهم هناك في جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة اتفاقا مع خلافهم هناك في جوازه
فان قلت محل خلافهم في جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن قدر متيقن في البين في مقام الامتثال كالامر باتيان
العين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشايع موجود فلا يحتاج الى القرينة ويجوز التاخير فلا تناقض بين
الوفاق هنا والخلاف هناك **قلنا** ان اريد وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب انه مفقود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مرادا
اصلا الا من باب المقدمة وبالعكس فالمراد اما الكلي واما الفرد كان وان اريد وجود القدر المتيقن من حيث الامتثال ففي مقام العمل باتيان الفرد الشايع
فهذا يمكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين باتيان كل المعاني المحتملة **فان قلت** في المشترك عدم البيان مستلزم للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط
والاحتياط مستلزم للاتيان بخلاف المراد مع المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه المسبب عن الاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيانا بخلاف المراد اصلا **قلنا**
الاتيان بخلاف المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يجوز الاحتياط حتى
يلزم عنده توقف الاتيان بغير المراد مع المراد فالفارق من تلك الجهة لا يجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك **فان قلت** انه لا يجوز الاحتياط
بالعموم الاحتياط هنا طلب لازم عدم وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان بخلاف المراد عند الامتثال اذ الامر باتيان العين غير معين
عند المخاطب مع عدم القرينة على تعيينها مع عدم ايجاب الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا ياتي بشيء من العيون فيكلف ح بالمجمل
المستلزم لعدم لزوم الامتثال بعد فرض عدم وجوب الاحتياط وهذا قبيح ومناف للغرض اذ بعد الامر يجوز للمكلف عدم الاتيان فلا بد من اقامة قرينة
على المراد حتى ياتي به من غير احتياط **قلنا** مع ان هذا بعينه جار فيما نحن فيه لان القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويزه تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم
وجوب الاحتياط اذا لم يقم دليل على وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فكيف ينكرون وجوب الاحتياط وقوله اتى بعين مع الاجمال وحصول وقت
الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط فلا تفويت للغرض او يجوز الاحتياط ح فظهر انه لا فرق بين المجملات وانه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التاخير

وإذا كان الشك لا في خاص مراد السائل كما لو وقع لفظ مشترك في السؤال فان كان في البين اشهر واقرب يحمل عليه والا فان علم الامام بما وقع من المعاني او يراد
السائل فيما يقع من المعنى حكم بالاجمال والا فان علمنا بان استعمال السائل كان بلا قرينة معينة ...

وعدم جاريا هنا ايضا لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد فيلزم المنافاة بين الوفاق هنا والخلاف هناك فلا بد من كون الاجمال
هنا لاجل الشك في الالتفات من المعصوم ع وعدمه الى النادر فيكون حال الامام ع كحال سائر اهل العرف فلا بد في صورة العلم بالالتفات الى النادر
من الحمل على العموم فيما نحن فيه بخلاف صورة العلم بعدم الالتفات او الشك فيه فمن ثم فحاصل الجواب ان الجهالات الذاتية من المطلقات المشككة قد تكون جهالات
بالعرض ايضا عند المجيب كما لو علمنا بالتفاته الى النادر واحتمال ارادة السائل الكلي من حيث هو كاحتمال ارادة الفرد الشايع فقط وقد يكون جهالات ذاتية
فقط كما لو علم بعدم خطور النادر بقلبه فيكون النادر من حيث المراد مبين العدم بالعرض وان كان اللفظ مشككا اجماليا بالذات بحيث لو التفت لم
يعلم ارادة السائل النادر كما انه كذلك في مثل الاكل الذي هو مبين العدم بالذات ايضا بحيث لو التفت اليه فيما نحن فيه فانه مبين العدم عند المجيب وقد
لا يعلم انه التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات وبالعرض ام لم يلتفت حتى يكون مبين العدم بالعرض مجملا بالذات فالصور ثلثة صورة يكون مجملا
بالعرض ايضا فيحكم بافادة ترك الاستفصال العموم وفي الصورتين الاخيرتين يحكم بالاجمال اما في صورة العلم بعدم الالتفات فلجريان دليل مبين العدم فيه
ايضا واما في صورة الشك في الحالين فلان النتيجة تتبع اخس المقدمات فتم **واما النزاع الثاني** في صورة العلم بعلم الامام ع بالواقعة فقال الواهية
بالاجمال وعدم العموم وان كان المطلق متواطيا فان الكلام في هذا النزاع انما هو من حيث العلم والجهل لا من حيث التواطي والتشكيك ووجه الاجمال
ان العموم في الصورتين السابقتين انما هو مستند الى احتمال الفرد المجاب للسؤال وهو هنا مرتفع لعلم الامام ع بالواقعة فلعله اجاب على طبقها وتفصيل الكلام
فيه ان في صورة علمنا بعلم الامام ع بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام ع بالواقعة او يكون شاكا في علمه بها او يكون غير ملتفت او
يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصورة الاولى فالحق فيها افادة ترك الاستفصال العموم فلو قال وقع في بئر وادي انسان ونزحت بعين دلوا فقال نعم اجزاك ذلك
حكمنا بجريان الحكم في كل افراد الانسان في الواقع وبيانه يحتاج الى ذكر امور **الاول** انه لا شبهة في ظهور اللفظ من حيث هو في العموم اما اولا فلان مقتضى وضع
اللفظ والاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلي فيكون ارادة المسئول عنه ظاهرا منه في هذا الاستعمال من باب اطلاق الكلي على الفرد
بعدم القرينة على ارادة خصوصية الفرد من اللفظ ولا ريب في ان لفظ نعم جواب عن السؤال لتأكيد السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه انسان فلا بد من صرف
الجواب الى الكلي فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث هو انسان وذلك يستلزم سريان الحكم الى كل الافراد بحسب ظاهر اللفظ الا اذا قام قرينة على الخلاف
كما سيجيء في صورة الاجمال وجهة التشكيك هنا ملغاة فان كان تشكيكا فليفرض عدمه واما ثانيا فللاتفاق للكل على ان ظاهر اللفظ هو ما ذكرناه واما
ثالثا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف **الثاني** انه لا ريب في ان حكم السائل ظاهرا هو العموم اما اولا فلان اللازم عليه
متابعة ظاهر اللفظ وقد عرفت انه ظاهر في العموم وتكليفه بغير ما هو الظاهر عنده تكليف بما لا يطاق والخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بغير قرينة قبيح والمفروض
في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة واما ثانيا فلاتفاق الفقهاء على ان تكليفه الظاهر هو ذلك واما ثالثا فلفهم العرف كذلك فربما يفتي
السائل بالعموم لغيره ويعمل به اذا احتاج اليه **الثالث** انه لا ريب في ان تكليف السائل واقعا ايضا هو العموم اذ فرض ارادة المعصوم خلاف
الظاهر بسبب اختصاص الحكم بالفرد المسئول عنه الذي يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل ويقتضي لانفهام القرينة فعند فقد القرينة لابد
من ارادة الظاهر لا غير **فان قلت** لعل الامام ع اخر القرينة وقت الحاجة **قلنا** الاصل عدمه **فان قلت** الاصل عدم احتياج السائل
بعد ذلك الى الفرد الاخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة ابدا فاصالة عدم البيان
معارضة باصالة عدم الاحتياج فيجري عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذي هو ظاهر اللفظ قلنا الغالب والدائم الحاجة الى الواقعة من الامثال
او وقوع واقعة اخرى غير تلك الواقعة فالامام ع اما لا يعلم بالحاجة بعد ذلك فلا بد من ارادة الظاهر او اقامة القرينة على خلاف الظاهر بحيث لا قرينة علمنا
بارادة الظاهر فيكون ذلك تكليفا واقعيا للسائل ايضا فان فهم العرف من اللفظ العموم وانه تكليفه واقعا وعليه بناء العقلاء ثم نقول اما ههنا
قرينة صارفة عن الظاهر ام لا وعلى الاخير فالمطلوب ثابت وعلى الاول فاما ان يكون قرينة على الاجمال مع علم الامام ع بالواقعة فالمفروض عدمه واما ان
يكون هي علم الامام ع فنقول ان علم الامام وان كان صارفا في الواقع عن الظاهر الا انه يشترط في الصارف انفهام المخاطب اياها بطريق الفهم العرفي والمفروض
ان السائل يعتقد بعدم علم الامام ع وبعدم القرينة الصارفة فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر فتعين ارادة الظاهر فيكون الظاهر حكما
ظاهريا واقعيا للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا لاشتراك التكليف او الحق في تلك الصورة العموم وهذا الدليل يجري في الصورة الثانية والثالثة
واما في الصورة الاخيرة فنقول انه اما ان يكون المعصوم عالما بعدم علم السائل او شاكا فيه او غير ملتفت او عالما بعلمه والاول لا يتصور في حقه الا
لانه لا يعتقد خلاف الواقع بعد ارادة العلم فان ذلك جهل مركب واما الثاني والثالث فيجري فيهما دليل العموم اذ يشترط في ارادة خلاف الظاهر علم
المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق الفهم العرفي والمفروض في هاتين الصورتين عدمه واما في الرابع فيصح الحكم بالاجمال اذا ذكره الفحول وهي صورة
اجتماع علوم خمسة وهي كل علم من الامام ع والسائل بالواقعة وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام ع بالواقعة فيهما
بالاجمال مختص بتلك الصورة فيحكم بالعموم وان شككنا حكمنا بالعموم ايضا لاصالة عدم اجتماع القيود اللازمة في الحكم بالاجمال بقي في المقام امران **الاول** انه هل
يشترط في الاجمال قيد زائد على تلك القيود وهو علم السائل بان الامام ع يعلم بان السائل يعلم بان الامام ع يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى القاعدة الاشتراط
اذ المفروض كون علم الامام ع بالواقعة بعد علم السائل بعلمه صارفا عن الظاهر ولا ريب ان المخاطب لا يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظاهر الا مع العلم بوجود الصارف
والتفات المتكلم بالصارف وقصده وهو غير مشعور كما ان الامر كذلك في كل المجازات المحمولة على خلاف الظاهر فلا بد ان يعلم المخاطب بعلم الامام بعلم السائل بعلم
الامام ع بالواقعة حتى يصح له صرفه للفظ عن ظاهره والحاصل انه لا يصرف اللفظ عن ظاهره الا اذا علم بالتفات المتكلم الى الصارف وهو لا يحصل الا بالعلم

الخطابات

ظاهر

واجاب المتكلم من دون علمه بالمراد حكمنا بالعموم في المقام لكن مع الشك في الاقتران بالقرينة المعينة حكم بالاقتران للغلبة المتقدمة على الاصل فيحكم بالاجمال واما الكلام في الثاني فاما من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم هل هو كلازم الاتباع ام لا فهذا داخل في باب التاسي خارج عما نحن فيه

في ان ترك الاستفصال

الفيد الاخير ويشكل بان اهل العرف يكتفون في الاجمال باجتماع القيود الثابتة ولا يحتاجون في عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد اخر ولعل السر فيه ان علم السائل بالصاف المذكور الذي هو عبارة عن القيد الاخير الذي هو محل الاشكال قسمان العلم الفعلي والعلم الملكي اما الملكي فهو موجود للسائل لا محالة وان لم يعلم فعلا اذ المراد بمعناه يكون الشارع بحيث لو التفت الكلام الى العرف لكان من شانه التفات اهل اللسان اليه وان لا يكون خفيا كما في قولك اسد يرمي وقصد وروده عن المتكلم بالمقام بان لا يكون المتكلم بقوله اسد يرمي ولا يلتفت بقوله يرمي بريد الحيوان المفترس كان من شانه التفات المتكلم بريد بحسب التعارف فصدق قول المتكلم من اهل العرف لخاطبه رايت اسدا يرمي مع حصول التكلم بشعور بالعلم الملكي فما من شانه العلم به وان ليس خفيا يحتاج الى التنبيه وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود المختبرة العلوم الخمسة المتضمنة علم السائل بعلم الامام ع فعلا فان السائل بعد ذلك لا يحتاج في علمه بالتفات المسؤول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام ع بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه الى العلم الفعلي بعلم الامام ع **الثاني** انه هل يكون علم الامام ع بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من اللوازم عن الظاهر ام لا والكلام الى هنا انما كان على طريقة القوم من جعلهم علم الامام من حيث هو من الصواب والا فالتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من اللوازم فانى يعمل الجواب مجملا فلا بد من عدم التعدي الى غير تلك الواقعة الا لدليل خارج وان قلنا انه ليس من الصواب فجاز التعدي الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف في ذلك مختلفا فعند عدم التفاتهم وعدم تشكيكهم حدسا بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالمسؤول عنها بعد اجتماع القيود يكون بناؤهم على التعدي الى غير تلك الواقعة اما من باب الالتفات والخطاب او من باب الاعتماد على ظاهر اللفظ وبعد تشكيك احدا باهم يحكمون بالاجمال ولا يتعدون الى غير الواقعة وايضا الجيبون مختلفون فقد يكتفون في ارادة خلاف الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويثبتون لخصوص الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندري ان بيان الاختصاص هل هو من باب اللزوم ام من باب التفصيل فحال العرف لنا مشكوك فلا يجوز لنا الحكم بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال ايضا في غير تلك الواقعة لاجل شكنا في ان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين **المقام الثاني** فيما اذا كان السؤال عاما فيه فان كان المطلق متواطيا ام مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم اتفاقا لانه مع فهم العرف كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير البدوي فقد قيل بالعموم وقيل بالفرد الشائع ونحن نقول ان كان مبينا لعدم حمل على الشائع لاختصاص السؤال فلعل الحكم مختص به لا العموم فيكون حكم النادر مجملا وان كان مضمرا اجمالا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر حملنا على الظاهر احتمالا والوجه واضح فان شككنا في التفاته فكذلك لكن فقاهة وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان يعلم المجيب بعدم التفات السائل الى النادر لا في الان ولا بعد ذلك حمل على الظاهر فقاهة والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال او بعده حمل على العموم اما في صورة الالتفات حين السؤال فلانه يحتمل ارادة السائل الكلي والسؤال عنه والجواب عن الكل جواب بالاخص واللازم عند العقلاء الجواب اما بالمساوي او الاعم من السؤال او الاخص منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهره غير الكل فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما في صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فستعرف وجهه وكذا الكلام في الحمل على العموم او علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشك انه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم ايضا اذ المجيب من ذلك الاحتمال لا يصح له الجواب من خصوص الظاهر المنفتحة اليه السائل بلفظ مطلق اذ لعل السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر فان تكليفه ح الرجوع الى الظاهر اللفظي فياخذ بالظاهر فيصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر فلا بد من الحمل على العموم ولاجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم بالتفات السائل بعد ذلك وان شك في الالتفات وعدمه حمل على العموم ايضا والحاصل انه اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر واما ان يعلم المجيب بالتفات السائل او بعدمه التفاته او يشك على التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت اليه بعد ذلك ايضا فقد يتوهم ان هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الينا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظاهر كما مر فان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت بعد ذلك ايضا حمل على الظاهر ايضا وان علمنا انه كان عالما بان السائل ملتفت الى النادر او انه عالم بانه يلتفت بعد ذلك الى النادر او انه عالم بانه غير ملتفت الان لكنه شاك في انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل على العموم في كل هذه وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل او عالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل او عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان عالما بالتفاته ام عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان شاكا في حال السائل ام عالما بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا حمل في كل هذه على الظاهر والوجه في الكل واضح بعد ما في المقام شيء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عاما وحصل علم الامام ع بالواقعة بحيث اجتمع في الواقعة كل العلوم المعتبرة في الاجمال بالاجمال من حيث الافراد فاعلم ان ذلك جار في المتواطيات والمشككات البدوية والاجمالية فيكون الكلام ح مجملا من حيث العلم والجهل وان كان مقتضى التواطي والتشكيك العموم فالكلام في تلك الصورة كذلك من حيث العلم والجهل وان كان مقتضى التواطي والتشكيك العموم فالكلام في تلك الصورة قد انه من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك فيحمل على الاجمال في تلك الصورة في جميع الافراد في المتواطيات والمشككات حتى بالنسبة الى الافراد الظاهرة ويختص الحكم بالواقعة الخاصة وان اقتضى جهة التواطي والتشكيك لو فرضنا الواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكنه مبين العدم في تلك الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بخروجه عن اللفظ اي الارادة قطعا ويكون الاجمال في الافراد الظاهرة الا النادرة وذلك لظهور اللفظ في الشائع من الافراد وغلبة كون الواقعة في الخارج من الافراد الشائعة ودلك يكشف عن ان الواقعة المعلومة انما هي من الافراد الظاهرة ولا يجري ذلك في المشكك الاجمالي لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل بيان العدم لاجل غلبة الاستعمال في الشائع لا لقلة وجود النادر فلا يجري الغلبة قلنا مبين العدم لا يكون موجودا الا فيما اذا كان ناشئا عن الغلبة في الوجود اما اذا كان ناشئا عن غلبة الاستعمال فهو يصير مجملا هذا كله

واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها كما هو واضح فيه وفي نحو هذا التعدي لتنقيح المناط **اصل** في اسباب التعدي عن مورد النص اذا قال الطواف بالبيت صلاة فهل افادة التشبيه العموم مطلقا وان لم يكن في البين ما ظهر او الاجمال مطلقا ولم يكن اقوال وقد يستدل على الاول بدليل الحكمة وهو واضح ان كان ما ظهر حمل عليه والا فيحمل العموم لان المقام مقام البيان او الاجمال فالاول مع غلبة البيان والا فالاجمال ومما يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامثال [illegible]

المقام الثالث فيما اذا كان الشك في نفس المراد كما في المشتركات والمجازات ونحوهما وتفصيل الكلام فيه ان ذلك اذا كان الشك خارجا عن المراد اما ان يكون في السؤال عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يعلم السائل بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما ان يعلم عدم علمه واما ان يشك في علمه وعدم علمه وعلى التقادير اما ان يكون بين معاني المشتركة او المجازات ونحوهما اشهر واقرب ام لا فتلك عشر صورة ستة منها وهي صورة وجود الاشهر والاقرب لا اشكال في الحمل عليه واما الستة الاخرى ففيها اشكال والاحسن ان يقال في صورة العلم بعلم الامام بما يعلم به او وضع من المعاني او بمراد السائل فيما يعم من المعاني لا بد من الحكم بالاجمال والوجه واضح واما الاربعة الاخر فتفصيل الكلام فيها انه ان علم بصدور الجمل عن السائل بلا قرينة واجاب المتكلم ايضا من دون علم بمراد السائل حكم بالعموم في المعاني والوجه واضح وسواء علم عدم القرينة من القرائن الخارجية ام من الاصل كما في صورة الشك في القرينة الدالة على علم المسؤول لانا اعتبرنا الاصل ويكون الاشكال في انه هل يصدر من اهل العرف التلفظ بالمشترك بلا قرينة ام لا وعلى فرض الصدور هل يجيب المتكلم بلا فحص عن المراد ام لا وعلى فرض الشك هل يعتبر اصالة عدم القرينة ام لا والتحقيق انه قد يصدر من السائل السؤال بلا قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم التصريح لو سال السائل عن المعصوم هل اخذ معالم دينه عن هشام الذي من اصحابك مع اعتقاده ان هشاما الذي هو من اصحابه واحد مع انه في الواقع متعدد فلو اجاب المعصوم بقوله نعم بلا فصل قرينة على احد الهشامين لكان ذلك دليلا على جواز اخذه منهما لكن الاشكال في ان المعصوم هل يجيب بقوله نعم بلا فصل قرينة على التعيين او التعميم ام لا الحق انه يتفحص ويفصل او يصرح بالتعميم ولا يقول نعم مطلقا وان كان الصحيح في الواقع الاخذ منهما اذ السائل بعد ما لا اطلاع على ان الهشام متعدد يتوقف ولا يحمل كلام الامام على جواز الاخذ منهما وعليه بناء العرف فلا بد للمعصوم في مقام الحاجة من التعميم له او التفصيل ولعل الامر فيما اشرنا اليه لا ان يعلم ان السائل لا يطلع على ان الهشام متعدد ثم انه على فرض الشك في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة ومحفوفة بها هل يمكن التمسك باصالة عدم القرينة ام لا الحق لا لغلبة اختفاء المجازات اللفظية بالقرائن المعينة في الكلمات العرفية فلا سبيل للتأمل في ابتلاء تلك الالفاظ الا مع القرينة المعينة وعلى فرض صدورها بلا قرينة فالغالب ان المجيب يذكر القرينة المعينة فلا يحصل الوصف من اصل العدم الذي حجية من باب الوصف المعتبر فظهر ان المرجع في تلك المجازات اذا وقعت في كلام الشارع الاجمال بالنسبة الينا واما الكلام في حكايات الاحوال وهو المقام الثاني فالمراد بها هو حكاية فعل المعصوم او قوله في واقعة خاصة كما لو قال لو قع في بئر دار الامام انسان فنزح او امر بنزح اربعين والمفروض فيها ايضا عكس سبقها بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال ثم ان الكلام اما من جهة ان صدور الفعل من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا فيدخل ذلك في باب التأسي واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها الاشكال فان بناء العرف من تشكيك احد اباهم وقيل التفاتهم بان الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناؤهم على التعدي وبعد الالتفات يتوقفون فلو علم ان الامام امر بنزح اربعين فيما له الناس على اربعين كلما وقع انسان في بئر دارهم الا ان يلتفت الشخص الى احتمال الاختصاص فالمرجع عند معلوم هل هو على التعدي ام لا فعلم ان تعديتهم موهوم لتشكيكهم في محله وعليه تقديرها الحكم لنا بجعل لا يجوز لنا التعدي لعدم معلومية الحال **ضابطة** اذا قال الطواف بالبيت صلاة والفقاع خمر استصغره الناس ففي افادة التشبيه العموم او الاجمال انه لم يكن في البين اظهر وجوه ابعدها الاجمال ان لم يكن في البين ما ظهر وقد يستدل على العموم مطلقا بان للخمر مثلا اوصافا من الحرمة والنجاسة وغيرهما فان كان المراد من التشبيه ان الفقاع مثلها في كل الاوصاف فالمطلوب ثابت وفي بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض اذ الكلام عند عدم القرينة او في بعض غير معين عندهما وفي الواقع ايضا ففيه انه وجه لمشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن ان يصير مبهما اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد او في بعض غير معين عندهما وان كان معينا في الواقع الامر ففيه انه مع الابهام عندهما والتعيين في نفس الامر اما ان يكون المكلف مأمورا بالمعين في الواقع فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق واما ان لا يكون عليه تكليف فهو باطل لانه تعلق التكليف في بعض معين عند المخاطب والمتكلم فهو غير متصور او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل وصيرورة الكلام بغير ثمر ويكون التكليف قبيحا فتعين الاحتمال الاول لعدم ورود عليه او لا ان ذلك تمام اذا لم يكن بعض الاوصاف اظهر من بعض والا تعين الحمل عليه لفهم العرف فلو قال زيد كالاسد تبادر الشباهة في الشجاعة لا في البخر والشكل بخلاف تشبيه النقش المصور في الجدار فان الظاهر ان التشبيه في الصورة لا غير فلا بد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة هي اظهر صفات المشبه به حمل على التشبيه عليها فلا يكون مثل هذا التعيين خروجا عن الفرض وثانيا ان ذلك لا يتم على فرض عدم وجود الظهور ايضا فمن يحكم بالاجمال ويحتمل كون المراد فردا معينا عند المتكلم مجهولا عند المخاطب فهو ليس اغراء بالجهل قلنا انما يلزم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا الاجمال كان يكون المقام مقام رفع السلب الكلي اعني عدم الاتحاد في الاحكام راسا **فان قلت** الحمل على الاجمال ورفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لان الغالب فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات التي لا اظهر في البين ارادة رفع السلب الكلي اي ارادة الاجمال لا البيان واما الكلام في عموم المنزلة كقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى فيحتمل فيه الاحتمالات المتقدمة من افادة العموم مطلقا او الاجمال مطلقا او العموم ان لم يكن اظهر او الاجمال ان لم يكن اظهر والحق فيه انه ان كان في البين اظهر حمل عليه والا فان كان المقام مقام البيان فعلى العموم ومقام الاجمال فعلى الاجمال وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فان وجد غلبة في البين عمل بها والا فالاجمال والدليل واضح واما الكلام في عموم البدلية نحو زيد بدل عمرو فالحق فيه كالاحتمالات الاربعة المتقدمة انه ان وجد الاظهر فهو والا فالتفصيل المتقدم انفا لكن لا بد ان يعلم ان الاحتمالات الاربعة في التشبيه والمنزلة انما هي بالنسبة الى جميع الاحكام الثابتة للمشبه به وما نزل الشيء منزلته واما في عموم البدل فلا يحتمل العموم بالنسبة الى كل الاحكام المبدل منه لان الظاهر من قولهم الشيء بدل عن الشيء لعله انه بدل عن الشيء لعلاقة انما هو ترتب اثر البدل المبدل منه في فلو كان الاثر متعددا يجيء فيه الاحتمالات الاربعة من العموم والاجمال والتفصيلين اما افادة البدلية الاشتراك في سائر الاحكام والشرائط فلا يحتمل

في اسباب التعدي عن مورد النص

في عموم المنزلة

في عموم البدلية

بخلاف

أصل في الخطاب الشفاهي هل المخاطب الشفاهي مختص بالحاضرين أم يعمهم والغائبين أم يعمهما والمعدومين أقوال اعلم أنه إذا ثبت حكم للمشافه فالأصل اشتراك الغائب والمعدوم
معه بالإجماع محققا ومنقولا والنصوص وبناء العقلاء والاستقراء وبذلك يدفع الأصل الأصيل المقتضي لعدم الاشتراك في بعض الصور وإذا ثبت حكم للنبي صلى الله عليه وآله فالأصل
شركة الأمة معه للأدلة الآخرة مضافا إلى أن التسنن دليل شرعي تابع

في عموم التشبيه

بخلاف الأولين فيستدل من قوله الطواف بالبيت صلاة على اشتراط الطواف بالطهارة مثلا كالصلاة **ثم اعلم** أن عموم التشبيه ظاهر من عموم المنزلة
والبدلية إذا كان التشبيه بطريق الحمل وحذف آلة التشبيه وأما إذا كان التشبيه بذكر آلة التشبيه كالتشبيه فليس ظاهرا في العموم كظهور حذف المحذوف
عموم حذف المتعلق **فيه تفصيل** لأن المقامات مختلفة ومتفاوتة فرعي مثل قوله نعم وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله الماء مطهر ولا يطهره شيء يفهم العموم وطهارة
كل شيء إلا ما خرج ولا يطهره شيء وقد لا يفهم منه العموم عرفا فالمدار على فهم العرف في الموارد ثم اعلم أنهم قالوا أن اللفظ لو كان له معنى حقيقي واحد ودل
القرينة على عدم إرادته فإن اتحد معناه المجازي أو تعدد وكان بعضها أظهر حمل عليه وإلا كان مجملا وكذا قالوا بذلك في الإضمار فإن لم يحتمل إلا
شيء واحدا واحتمل إضمار أشياء وكان بعضها أظهر حمل عليه وإلا أجمل اللفظ ولا ريب أن حذف المتعلق داخل في المجاز أو الإضمار فما معنى قولهم بالعموم
ارتكاب جميع المحتملات أي المقدرات المشتركة بينهما في باب حذف المتعلق وقولهم بالإجمال هنا وفي باب التشبيه بحذف أداة كالأسد وكذا عموم المنزلة والبدلية
ونحو حرمت عليكم الميتة كلها من باب الإضمار وحذف المتعلق ففي الأول المراد أن زيدا كالأسد في الشجاعة أو في كل الأحكام وكذا في البواقي
فأوجه عموما لكل من هذه الأبواب عليحدة مع كون كلها من حذف المتعلق فما وجه قولهم بإفادة حذف المتعلق العموم واختلافهم في التشبيه وهو متهم منه ويمكن
الجواب عن الأول بأن تعدد المجاز قد يكون نوعيا كما لو لم تكن الحقيقة مرادة واحتمل مجازات نوعية وقد يكون بأن يكون أحد المجازات لعلاقة الأولوية
والآخر لعلاقة ما كان والآخر لعلاقة المشابهة وهكذا وقد يكون شخصيا مع اتحاد النوع كأن يكون اللفظ معنى مجازي لعلاقة المشابهة لكون وجه
الشبه متعددا والذي ذكره من أن المجاز إن كان واحدا أو متعددا بالتفصيل السابق فإنما هو في تعدد المجاز نوعا والكلام في باب حذف المتعلق
إنما هو في تعدده شخصا واتحاده نوعا فلا منافاة ويمكن الجواب عن الثاني بأن الحذف له أقسام منها التشبيه ومنها المنزلة ونحوهما والكلام في باب حذف
المتعلق إنما هو في غيرها عنونوه بخصوص من أقسام حذف المتعلق وخصوا العنوان بتلك الأقسام لعدم خصوصية في تلك الأقسام من فهم العرف ونحو
فلعل بعض من القائلين بالعموم في حذف المتعلق كقوله وأنزلنا من السماء ماء طهورا قائل بالإجمال في التشبيه لا لنكتة فهم العرف وهكذا وأما
الامتنان فهو إنما يفيد العموم عرفا كما في قوله وأنزلنا من السماء ماء طهورا فإن لفظ ماء نكرة في سياق الإثبات لا يفيد العموم لكن لما كان المقام مقام
الامتنان يظهر أن المراد هو أن كل ما أنزلنا من السماء فهو طاهر مطهر وإنما العموم فيه المطلق أو البعض المعين عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الغرض
فتم أو المعين عند المخاطب فقط فهو لا يتصور هنا أو المبهم عندهما وفي الواقع فهو أيضا غير معقول إذ لا يمكن الإبهام في الخارج من حيث هو والمبهم عندهما
المعين في الواقع فهو أيضا لا يتصور هنا لأن المتكلم عالم بكل الأشياء ويقوله وأنزلنا فلا محيص هو عالم بالمنزل وأما المعين عند المتكلم دون المخاطب فهو ينافي
الامتنان إذ الإخبار بإنزال ماء معين طهور لا يفيد المخاطب فلا يطابق الامتنان فالعقل حاكم بالعموم هنا مضافا إلى العرف **ضابطة** اختلفوا في

في الخطاب الشفاهي

أن الخطاب الشفاهي هل يختص بالحاضرين أم يعمهم والغائبين أم يعمهما والمعدومين على أقوال وتنقيح البحث يرسم مقدمات **المقدمة الأولى** في أنه إذا ثبت
تكليف للحاضرين فهل الأصل اشتراك الغائبين والمعدومين معهم حتى يظهر الخلاف أم الأصل الاختصاص بهم وأنه لو ثبت تكليف للنبي صلى الله عليه وآله أو المعصوم فهل
الأصل الاشتراك معهم أم لا والحق في تلك المقدمة من حيث الأصل الأولي أن يقال إن قلنا بجواز خلو بعض الوقائع عن الحكم فالأصل عدم الاشتراك فلو ثبت
حكم للحاضر وشك في شموله لغيره حكمنا بأنه لم يجعل حكم مجعول في حق غير الحاضر في تلك الواقعة وإن فعله كفعل البهائم لأن الأصل عدم جعل حكم لغير الحاضر
وإن قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم فإن كان الحكم الثابت للحاضر ما سوى الإباحة من الأحكام الأربعة فالأصل هنا الاشتراك لأصالة عدم [illegible] عن غير الحاضر
ذلك الحكم في حصر الإباحة للأصل وإن كان الحكم الثابت للحاضر الإباحة فالأصل الاشتراك لأصالة الإباحة والبراءة فإن قلت إذا قلنا بجواز خلو
الواقعة عن الحكم حكمت بأصالة عدم الاشتراك لأصالة عدم الجعل لغير الحاضر مع أن الجعل يقيني وإنما الشك في متعلق الجعل هل هو كل المكلفين أو خصوص
الحاضرين ففي الحقيقة الشك في الحادث فالأصل بالنسبة إلى الجعل إما غير جار وإما غير معتبر عند العقلاء **قلنا** أصالة عدم الجعل وإن لم تجر
بنفسها لكن الأصل يجري بالنسبة إلى لازمه من أنه لو لزم كون متعلق الجعل كل المكلفين استحقاق العقاب للغائبين عند تركهم ما كان واجبا على
الحاضر مثلا أو ارتفاع الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة إلى الغائبين وهي تساوي الطرفين فعلا وتركا والأصل عدم استحقاق العقاب وبقاء
الحالة السابقة سلمنا عدم جريان الأصل لكن حينئذ لا يكون دليل على الاشتراك ولا الاختصاص فلا يجوز الحكم بتعدي حكم الحاضر إلى الغائب وهو المطلوب
من أصالة الاختصاص عدم جواز التعدي إنما هو للدليل على التعدي أو بعدم الدليل عليه **فإن قلت** إذا قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم وثبوت ما سوى الإباحة
حكمت بالاختصاص لأصالة البراءة بالنسبة إلى غير الحاضر فيكون الحكم لغير الحاضر الإباحة **وعند** هذا الأصل معارض بأصالة عدم تعدد الجعل المقتضية
للاشتراك في الحكم إذ لو اختلف الحاضر والغائب في الحكم لزم جعل حكمين للحاضر وآخر للغائب والأصل عدم تعدد الجعل وهذا الأصل مقدم على أصل البراءة
فلا بد من الحكم بوحدة الحكم المجعول بالاشتراك لا يقال أصل الإباحة والبراءة معتضد باستصحاب الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة إلى الغائب فيقدم على أصالة
عدم تعدد الجعل استصحابا موضوعيا وذا استصحاب حكمي والموضوعي وإن كان عدميا يقدم على الحكمي وإن كان وجوديا قلنا إن الحكم بالإباحة
على الحاضر بالنسبة إلى الغائب لا يوجب تعدد الجعل إذ في الواقع أحكام عامة مجعولة من الشارع على سبيل العموم فيندرج حكم الغائب تحت تلك العمومات
كقوله كل شيء مطلق حتى [illegible] فلا يحتاج في حكم الغائب لو كان هو الإباحة إلى جعل جديد سوى الجعل العام فلا يجري أصالة عدم تعدد الجعل ويمكن أن يقال إن
الشارع المقدس جعل حكم الإباحة مع كون الوقائع مختلفة بالنسبة إلى المكلفين بجعل واحد بأن يقول أيها العباد كل شيء لكل أحد مباح إلا
ما أمرته بشيء أو نهيته عنه وذلك كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهي فكل من ورد له أمر بشيء أو نهي عنه كالحاضر مثلا لم يكن ذلك الشيء مباحا له ومن
لم يرد له أمر ونهي كالغائب فيما فرضناه كان ذلك مباحا له واندرج تحت الخطاب العام فلا يلزم في الحكم بكون ذلك الشيء الواجب على الحاضر مباحا

وإذا ثبت حكم للائمة عليهم السلام فكذا ولو ثبت للرجال عم النساء وبالعكس أقول وإذا ثبت للأحرار عم العبيد وبالعكس كل ذلك لبناء العقلاء والاستقراء وظهور الإجماع ثم محل النزاع
في المراد من الخطاب المشافهة لا فيما وضع له الخطاب الشفاهي وربما كان الخطاب جمعاً للأمرين وفي خطابات الكتاب المستنر ولامثل الحديث القدسي تشريع

في الخطاب الشفاهي

للغائب بتعدد الجعل بالنسبة إلى الإباحة بل يكفي الجعل العام وسلم أصل الإباحة للغائب عن المعارض لكن ذلك الجعل العام محقق في الخارج بالنسبة
إلى الإباحة كما قلنا من الحديث وأما في غير الإباحة فيستلزم لخلاف الحكم تعدد الجعل فلو كان شيء واجباً على المشافه محرماً على الغائب كان مستلزما
للجعل ثم لو جعلنا جعل الواجبات والمحرمات بالنسبة إلى الوقائع جعلا خاصاً الكل واقتران جعلا عاما بالنسبة إلى الوقائع الواجبة والمحرمة كان يجعل لكل
الأفعال الواجبة ويقول مرة واحدة إن تلك الأفعال واجبة وكذا الأفعال المحرمة فإنه مع ذلك أيضاً يستلزم الاختلاف تعدد الجعل إذ يحتاج ح يحتاج
إلى جعل عام للواجبات بالنسبة إلى الحاضر وجعل عام للواجبات بالنسبة إلى الغائبين لأن المفروض اختلاف أشخاص الواجبات والمحرمات بالنسبة إلى الحاضر
والغائب فلا يمكن أن يكون جعل الواجبات بالنسبة إليهما بجعل واحد حاصل وعام ولم يرد بأيضاً مثل عموم الأثر في سائر الأحكام كان يقول كل شيء
واجب على كل العباد إلا ما خرج حتى يمكن فرض عدم تعدد الجعل مع الاختلاف كما في الإباحة ففي غير الإباحة يكون الاختلاف مستلزماً لتعدد الجعل لا محالة
بخلافه في الإباحة كما هو محل الفرض ثم أصل أن كل ما مرّ إنما هو في صورة احتمال كون حكم الغائب الإباحة وأما إذا ثبت حكم الحاضر ما سوى الإباحة ودار
الأمر في الغائب بين اشتراكه مع الحاضر وبين كون حكمه حكما آخر من الأحكام الأربعة سوى الإباحة مخالفاً مع حكم الحاضر ففيه صور أحدها أن يكون حكم
المشافه وجوب شيء ولم نعلم أنه واجب على الغائب أيضاً أم محرم فيحكم بالاشتراك لأصالة عدم تعدد الجعل وثانيها أن يكون كذلك فيحكم أيضاً بالاشتراك
لأصالة عدم تعدد الجعل وثالثها أن يكون حكم المشافه استحباب شيء وشككنا في استحبابه أو كراهته للغائب حكم المشافه كراهة شيء وشككنا في استحبابه أو كراهته للغائب
فالأصل أيضاً الاتحاد لأصالة عدم تعدد الجعل ورابعها أن يكون حكم المشافه وجوب شيء وشككنا في وجوبه أو استحبابه للغائب أو حرمة شيء وشككنا في كراهته أو
حرمته للغائب فيحكم أيضاً بالاتحاد لأصل عدم تعدد الجعل المتعدد على [illegible] المقتضية للحكم بالاستحباب أو الكراهة ويظهر حكم سائر الصور مما ذكرنا فالحاصل
في تأسيس الأصل الأصيل أنه إن قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم فالأصل الاختصاص مطلقاً وإن قلنا بعدم جوازه فإن احتمل كون حكم الغائب الإباحة وكان
حكم الحاضر ما عدا الإباحة فالأصل الاختصاص أيضاً وإن لم يحتمل كون حكم الغائب الإباحة أو احتمل وكان حكم الحاضر أيضاً الإباحة فالأصل الاشتراك
وهل هنا أصل وارد على الأصل الأصيل بحيث يقتضي الاشتراك في كل الصور أم لا الحق نعم وذلك للإجماع المحقق على الاشتراك في كل الموارد وأما نزاعهم
في وجوب الجمعة على الغائب مع وجوبها على الحاضر فإنما هو لأجل النزاع في أن وجوب الجمعة مطلق أو مشروط لا أن النزاع في الاشتراك وعدمه وللأخبار
المتواترة معنى كقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحكم الأولين حكم الآخرين إلى غير ذلك من النصوص التي هي بتلك
المضامين والمراد من الأولين والآخرين جنس المراد أي الأول والآخر فلو ثبت حكم لأحد من الأولين كالنبي ثبت للكل بمقتضى تلك الروايات فإن تلك الروايات
ليست عن النبي صلى الله عليه وآله حتى يتوهم انصرافها إلى نفسه ولبناء العقلاء وللاستقراء والإجماعات المنقولة هذا هو الكلام بالنسبة إلى المشافه والغائب وأما لو
ثبت حكم للنبي صلى الله عليه وآله فهل الأصل الاشتراك كسائر المعصومين أم الاختصاص فنقول الأصل الأصيل هنا أيضاً ما مرّ في السابق من التفصيل وأما الأصل الوارد
على الاشتراك مطلقاً فموجود هنا أيضاً لبناء العقلاء والاستقراء والنصوص نحو حلال محمد وغيره من النصوص الموجودة ظاهراً وأيضاً فالإجماع على أن السنة
دليل من الأدلة وحجة وأن من جملة السنة فعل المعصوم فلو كان احتمال الاختصاص بالمعصوم مضراً في الاشتراك لم يكن لقولهم أن فعله من الأدلة وجه
مع أنهم مطبقون عليه فالأصل الاشتراك إنما لم يظهر خلافه **فإن قلت** لعل قولهم بحجية فعله إنما هو فيما ثبت فيه الاشتراك لكان علمنا بالاشتراك
معه في حكم شرب التتن وشككنا في أن حكمه الجواز أم الحرمة فإذا رأيناه يشرب التتن حكمنا بالإباحة **قلنا** هذا خلاف طريقتهم فإن بناءهم على الحجية
من دون نظر إلى ثبوت الاشتراك في الواقعة وعدمه بل لا يلتفتون إلى ذلك لا نادراً وأيضاً فإن أدلة لزوم التأسي ولو ثبت حكم للأئمة فالأصل الأصيل
هو ما مرّ والأصل الثانوي هو الاشتراك مطلقاً لبناء العقلاء والأخبار والإجماع على أن السنة من الأدلة وإثبات التأسي لبعضهم عدم القول
والاستقراء بل لم نر حكماً مختصاً بالأئمة أبداً وما يتوهم من كون لزوم العمل بالعلم من خصائصهم فيلزم أنا لا نعلم عليهم حتى عند عدم التمكن
فقط فهو لا يختص بهم **فإن قلت** إنهم لا يمكن لهم سد باب العلم فلذا لا يجوز لهم العمل بالظن بخلافنا **قلنا** المراد إثبات اختصاص حكم بالمعصوم من حيث
لا يتجاوز إلى غيرهم مع وجود تلك الحالة في غيرهم وأما الاختلاف معهم في الموضوع فهو مسلم فإن خصائص الأئمة كثيرة كعدم إمكان سد باب العلم
لهم وعلمهم بكل الأشياء إرادة وكالشجاعة والمعجزات وكلامنا ليس في ذلك ولو ثبت حكم للرجال أو النساء فالأصل الأصيل الثانوي الاشتراك مطلقاً لبناء
العقلاء والاستقراء **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الأولى** في أن نزاعهم هنا هل هو في أن الخطاب الشفاهي
موضوع للحاضر أم يعمهم والغائبين والمعدومين أو في أن المراد من الخطاب الشفاهي ماذا مع قطع النظر عن الوضع وعلى الأول يصير المسألة لغوية دون
الأخرى يظهر من صاحب المعالم الأول حيث قال الحق أن ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الذين آمنوا ويا أيها الناس لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب
المشافهة نحو يا أيها الذين آمنوا ويا أيها الناس لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول أصحابنا وأكثر أهل الخلاف
وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغته لمن بعدهم انتهى والظاهر من قوله بصيغته كون النزاع في شمول اللفظ وعدمه فيكون المسألة لغوية لكن الحق كون النزاع
في المراد لا في الوضع أما أولا فلظهور كلام صاحب المعالم فإن قوله ما وضع لخطاب المشافهة ظاهر في أن الوضع لخصوص المشافهة ظاهر في أن الوضع لخصوص
المشافهة بالإكلام فيه وإنما الكلام في أن المراد من الصيغة هل هو الموضوع له الأعم ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله ما وضع لخطاب المشافهة تكراراً بالنسبة
إلى قوله لا يعم بصيغته ونقضاً بالنسبة إلى قول بعض أهل الخلاف في ظاهر العبارة فيصير الكلام بمنزلة أن يقول ما وضع لخطاب المشافهة فهو موضوع لخطاب
المشافهة وهذا هو التكرار وقيل غيره موضوع له وهذا مناقض لقوله ما وضع الخ إذ بعد فرض الوضع للمشافهة لا معنى للقول بالشمول للمعدوم إلا
بإرادة عدم الوضع للمشافهة وليس هذا إلا تعسفاً ولو جعلنا النزاع في المراد لا يلزم شيء من الأمرين وأما ثانياً فلظهور استدلالهم بقبح تكليف المعدوم وتوجه

الخطاب

وفيما اشتمل على اداة الخطاب فيما كان المخاطب ملتفتا من الموجود والمعدوم لا المعدوم الصرف ثم اعلم ان الخطاب بعتبر القاء الكلام نحو الغير وقد ننا.بج

في خطاب المشافهة

الخطاب الغير ولا دخل لذلك بالوضع فان مراد صاحب القوانين ايضا من قوله انه لا يتوجه للمعدومين يا ايها الناس ان ذلك قبيح لا انه ليس موضوعا له لغة واما ثالثا فللاتفاق على ان الوضع للمشافهة لا غيره فيكون النزاع في المراد ثم ان ظاهر صاحب القوانين ان المسئلة ذات قولين والظاهر وجود الخلاف بين القائلين باختصاص الخطاب بغير من تاخر فقيل باختصاصه بالحاضرين الفاهمين وقيل بشموله للغائبين ولا نزاع ايضا في اختصاص الخطاب بالحاضر وشموله لغير الحاضر لا في بغير من تاخر او شموله لهم فالمسئلة ثلثية الاقوال كما اشرنا اليه فعنوان المسئلة الثانية هل النزاع فيما كان خطاب المشافهة بلفظ الجمع ام يشمل الحق لا اول لنقل عدم الخلاف على خروج المفردات واختصاصها بالمشافه وان امكن شمولها للمعدوم كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تتبع الهوى واما ما لا يمكن شموله لغير المخاطب من المفردات كيا ايها الرسول ونحوه فاختصاصه ببعض المخاطب واضح والمراد التمثيل بقوله يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يقتضي ذلك كما يظهر من قول صاحب القوانين لا يعم بصيغته انما هو للشمول الاستغراقي لظهور لفظ العموم ولو اريد المفرد داخلا في محل النزاع بكونه مرادا من العموم في المعنى وارادة القدر المشترك بين العمومين من لفظ العام خلافا للمتقين كون المراد العموم الاستغراقي فهو لا يكون الا في صيغة الجمع ونحوها **الثالثة** دخول خطابات الكتاب في النزاع مما لا كلام فيه واما الخطابات الشفاهية في السنة فالظاهر خروجها عن النزاع لظهور الاتفاق عليه فظهور الاسناد الا ان تحرز وجها واما الحديث القدسي فهو وان جرى فيه النزاع كالكتاب بل الاولى لكن الظاهر من امثلة الباب هو الاختصاص بالكتاب **الرابعة** الخطاب توجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه الى الغير وكما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على اداة الخطاب كيا ايها الناس ونحو كم وانتم كذا يوجد ايضا في نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان هذا الكلام ونحوه وان كان من حيث الوضع خبرا الا انه من حيث الالقاء والتوجه الى الغير خطاب فزيد قائم في كلام المخبر خطاب من حيث الالقاء وان كان من حيث المدلول خبرا واما يا ايها الناس فهو خطاب لفظا ومدلولا فهل النزاع في القسمين من الخطاب عام او مخصوص بما اشتمل على اداة الخطاب وجهان اظهرهما الاول وظهور امثلتهم وظاهر تعبيرهم بوضع الخطاب للمشافهة الثاني لو قلنا بدخول ما كان خطابا من حيث الالقاء فقط في محل النزاع ايضا لكان داخلا فيه من حيث الالقاء بمعنى انه يقع النزاع في ان المراد من القاء هذا الخطاب هل هو الالقاء الى الحاضر فقط ام اليهم والى المعدومين واما من جهة المدلول فلا يدخل في النزاع بل المراد من الناس كل الناس في الاية المتقدمة وان قلنا باختصاص الالقاء بالحاضر ولو كان مثل تلك الاية محلا للنزاع هنا لكان محلا من حيث الالقاء الذي هو جهة كونه من الخطابات واما من حيث المدلول فلا اشكال في عدم لزوم ارادة الحاضر فقط **الخامسة** مراد من يقول بعموم الخطابات الشفاهية هل هو ان تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين وانهم مقصودون بتلك الخطابات وارادة كالحاضر او انها متوجهة الى المعدومين بارادة الالقاء بان يكون مثل يا ايها الناس القاء الى غير المعدومين لكن المراد من الناس كل الناس حتى المعدوم ويكون الملقى اليه ذلك الكلام مكلفا بالتبليغ الى غيره فيكون الحاضر والمعدوم مشتركا في ارادتهم من اللفظ الا ان الالقاء مختص بغير المعدوم وذلك كان يقول المولى لبعض عبيده الحاضر يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد والمراد من اللفظ كل عبد ويجب على الحاضر التبليغ الى الغائب او ان مراده ان الكتاب ليس من باب التخاطب بل من باب تاليف المؤلفين الذي يكون المقصود منه ابقاء ما يريد لكل من يجيء بعدهم منهم شيئا او ان الكتاب من باب المراسيل التي يبعث وسائلها وكتابتها الى الغائب فان لم يصل الى المعدوم ويظهر من بعضهم ان الكتاب من باب المراسيل يقتضي شموله للمعدوم او ان مراده من شمول الخطاب للمعدوم هو شمول الخطاب النفسي القديم الذي هو لا محالة متوجه الى كل المكلفين اذ في القديم كلهم كانوا معدومين فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض دون بعض او ان الكتاب من باب النداء المستمر والخطابات العديدة لكل من يقرؤه نوع من حيث قراءته مخاطب من حيث سماعه مخاطب او ان مراده من التعميم التعميم في الحكم والاشتراك فيه وعلى الاخير يصير النزاع لفظيا اذ اكثر الامامية القائلين بالاختصاص لا ينكرون عموم الحكم ولو بدليل خارج من ضرورة او دليل من اللفظ بل يكرون لعدالة الاحتمالات السابقة فالمدعي يدعي شيئا والمنكر ينكر غيره وهو بعيد واما مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضر الفاهمين فهو ان القاء الخطاب مختص بالنبي اذ الخطاب لله تعالى عبارة عن توجيه الكلام والكلام الصادر منه تعالى انما يكون صادرا بطريق خلق الالفاظ لاحتمال الا ان الكلام هو التلفظ بتلك الالفاظ والمتكلم هو المتلفظ هو الموجد للالفاظ فالله الموجد لتلك الالفاظ في الغير متكلم ومخاطب فلا ريب ان الخطاب بطريق ايجاد الكلام في الغير انما يتصور اذا كان الصدور من الغير متبادرا باختيار الموجد المخاطب فالله الموجد للكلام المخاطب لا يصدق عليه المتكلم والمخاطب لا اذا اوجد الالفاظ في الغير فلو صدرت تلك الالفاظ عن الغير اضطرارا لما صدق على الله المتكلم والمخاطب نعم لو كان الايجاد بطريق الجبر كما في شجرة طور يصدق على الله المتكلم فالملك الاتي بكلام الله سبحانه القاري على النبي كان مجبولا على القراءة وكان النبي مختارا في جهة كون القرآن خطاب الله نعم انما هي جهة صدوره من الملك لا من النبي ولا ريب حين صدور الخطاب من الملك لم يكن كل الحاضرين سامعين فلا محالة يكون خطاب الله المتنازع فيه كيا ايها الناس ملقى الى النبي لكن الذي يقول باختصاص الخطاب بالحاضر يقول ان المدلول انما هو الحاضرون فقط لا المعدومون فالمراد من الناس هو الحاضرون هل المراد من اختصاص الخطاب بالحاضر واما جهة الالقاء فهي في كل الخطابات مختصة بالنبي **السادسة** اتفقوا على جواز الخطاب بالموجود الصرف وعلى قبح الخطاب بالمعدوم الصرف واختلفوا في صحة التعلق الذي هو ما نحن فيه لكن يشكل دعوى الوفاق على قبح الخطاب بالمعدوم الصرف لان لازم الاشاعرة القائلين بجواز الخطاب هو ان يكون الخطاب للمعدوم الصرف حيث ان الكلام النفسي قديم والخطاب في القديم لا يكون الا الى المعدوم الصرف الا ان يقال ان النزاع انما هو في الخطابات اللفظية لكاشفة عن الخطابات النفسية لا في نفس الخطابات النفسية وفي تلك الخطابات التي هي محل النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف وقع الخلاف في الملفوظ **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع ولم ثمرات منها ان لازم قول المعممين اليها بالنسبة الينا ولازم القائلين بالاختصاص الاجمال الثاني فلا التمسك لو فهم المعدوم من الخطاب شيئا فيقول هذا خطاب خوطبت به فاني مكلف بما فهمت منه اما التصغير فبالفرض واما الكبرى

في معاني المسئلة وفي تحرير محل النزاع

في بيان معنى الخطاب

في بيان ان من يقول بعموم الخطاب

في كيفية صدور الخطاب من الله تعالى

في قبح الخطاب بالمعدوم

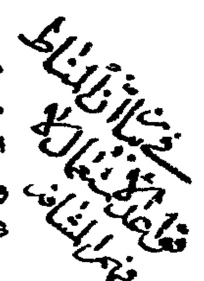
في ثمرة النزاع

وكل خطاب خوطبت به

يطلق اصطلاحا على الكلام الموجه الى الغير ولا ريب في حقيقته لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الخارجي الحاضر بمثله السامع الفاهم تناجي

فلعله يتبع الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره بلا نصب قرينة واما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر فلا يتم قول القائل ان هذا الخطاب حيث يحتمل ارادة خلاف ظاهره لاحتفافه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجري اذا كانت القرينة لفظية اما اذا كانت حالية فلا اصل للقطع بوجود حال بين المتكلم والمخاطب في تلك الحالة اما اكثرية وهي قليلة واما دائرة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة وعلى التاسيس اما صارفة او معينة او مفهمة فبعد القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم التفات المخاطب الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطعي فالشك بالنسبة اليهما شك في الحادث فلعل الملتفت اليه صارف عن الظاهر فالخطاب مجمل **فان قلت** اجمعوا على عدم الاعتبار باحتمال القرائن الحالية **قلنا** الاجماع لم يثبت فيثبت الاجمال على فرض الاختصاص الا ان يدعى ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصل عدم القرينة مطلقا وثانيا بان لازم ما ذكر اجمال كل خطابات الكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل مع ان بناء الكل على التمسك ولا يعتنون في الاستدلال على الادلة اللبية وثالثا بانه لو كان هذا سببا للاجمال لكان سببا للاجمال على القولين ولو لزم البيان لزم على القولين كما سيظهر وجهه ومنها عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على قول المعمم ولزومه على القول بالاختصاص اذ على الاول ذا فهم المعدوم من الخطاب شيئا بترتيب الشكل الاول بمثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص فلانه يحتاج الى الفحص عما فهمه المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموه التمسك باصالة عدم القرينة او عدم النقل والبدل من تاسيس بحث الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم والعمل بالعام قبل الفحص وتعارض العرف واللغة وامثال تلك المسائل مما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافهون فبعد اعمال كل ذلك يقول هذا ما فهمه المشافهون من الخطاب وكل ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون الظاهر المشافه هو ذلك المعنى مثلا واما الكبرى فلتلك الصغرى منضمة الى قبح الخطاب بماله ظاهر وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل اخر ويقول هذا حكم المشافه وكل حكم للمشافه حكم للغايب فهذا الحكم للغايب اما الصغرى فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فلادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو بمنزلة المشافه ويكفيه ترتيب شكل واحد كالمشافه والفرق بين الثمرتين انه على الاولى لا يحصل البناء على القول بالاختصاص بعد اعمال تلك الاصول بخلاف الاخيرة فان فيها وان حصل الاجمال على القول بالاختصاص بدوا لكن بعد اعمال تلك القواعد يرتفع الاجمال ثم ان قطعنا بكون فهم المعدوم مطابقا لفهم المشافه ومحاله الفائدة فلا كلام اذ الظاهر ان المعمم في صورة القطع بالمخالفة ايضا يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص وانما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي هي غالب الصور ولك ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص وان علموا بتعلق الخطاب الى الغائبين سيما مع اختلاف الزمان فيتفحصون عن فهم المشافه فلو قال البعض على ان الحاضرين يجب على كل على انه اذا تصدى بدرهم للفقراء من الحاضرين ولا يكتفون بما فهموه بل يتفحصون عن فهم الحاضر وان علموا بتعلق الخطاب اليهم ايضا الفاء ومدلوله وعلموا باختلاف الفهم واحتملوه فتم وثانيا بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زماني الخطاب وزمان المعدومين في اللسان من حصول الخطاب في ذلك الزمان محفوفا بالقرينة دون زماننا ومن حصول النقل والاشتراك ووضعهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث لو القي خطاب الى المشافه لفهم شيئا مغايرا لفهم المعدوم وهذا الاختلاف حصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها بعدمها وشككنا غالبا لكن نعلم اجمالا في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في حصول المشكوكات التي هي محل الثمرة اذا كان في الحضور الواقع فهم منها الحاضر شيئا والمعدوم غيره لاختلاف اللسانين في الواقع فاما ان يكون فيها كل من الحاضر والمعدوم مكلفا بما فهمه في زمانه ولسانه فهو مستلزم لتعدد حكم الله الواقعي وقد اثبتنا الاشتراك لانه لا ريب في ان الخطاب في حصول الاختلاف قد ورد على قانون الاستعمال عند الحاضر يعني انه لو كان للفظ عند الحاضر معنى وعند المعدوم معنى اخر فلا ريب عند عدم القرينة على قاعدة الحاضر يحمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى قاعدة المعدوم يحمل على المعنى الحقيقي عندهم فقاعدة الاستعمال بلا قرينة مختلفة عندهم وكذا قاعدة الاستعمال مع القرينة مختلفة عند الفريقين فعند الحاضر المحتاج الى القرينة المعنى الحقيقي عند المعدوم وبالعكس فاذا ورد خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر والمعدوم فيه مختلفا ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لقبح غير ذلك من الحكيم حين الخطاب الى الحاضر ولا نعني بذلك ان يكون تكليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان حظ الفهم فان مرادنا من لزوم اخذ المعدوم بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اخطأ في فهم ما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسانه لم يكن بفهمه عبرة فالمدار على قانون الاستعمال في زمان الحاضر لا على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر ما يقتضيه قاعدة الاستعمال فذلك يقتضي تعددا لاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وتعدده عرفت بطلانه من ادلة الاشتراك فان قلت المخطئة لا يشترط العقل بالتعميم قابل بالتصويب فلا يبطل الثمرة عنده قلنا المراد اثباتا ثمرة مع قطع النظر عن التصويب وايضا بعض الامامية قايل بالتعميم والظاهر انه لا يقول بالتصويب وايضا المصوبة ايضا يقولون باتحاد الحكم المنزل ولزوم تحصيل الظن به وتحصيل الاحكام بما يقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا ينكرون لزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفا بفهم المعدوم فهو تكليف بالابطاق واما كل منهما مكلف بفهم الاخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفا بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون المعدوم مكلفا بفهم الحاضر وهو المطلوب فلا ثمرة في المقام **وثالثا** سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكوكات بوجود موارد يختلف فيها فهم الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك فيكون مقتضى الاشتراك في التكليف ايضا هو ان يكون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل اتباع فهم الموجه في الاخذ على قواعد استعمال لا انه وحصيله باعمال





الاصول

الخطاب فی کونه حقیقة مع فقد بعض تلک القیود وجها کان فی اشتراط کون الالقاء باللفظ مجیث لا یشمل مثل الاشارة احتمالا لان نفیه هو حقیقة فی الخطاب الی الشخص الغیر المعین
کقول المصنفین اعلم وافهم لعدم صحة السلب

فی خطاب المشافهة

الاصول **ورابعاً** بان عدم اتباع المعدوم للحاضر وجعل کل منهما بما یقتضیه قاعدة الاستعمال عنده یقتضی استعمال اللفظ فی معنییه الحقیقیین او
الحقیقی والمجازی وهو باطل علی فرض التسلیم فلا اقل من کونه خلاف الظاهر فلا یلتفت الیه **وخامساً** بانه لو لم یلزم الفحص واتباع قانون الحاضر
فی صورة الشک التی هی مورد الثمرة لزم الفحص ایضا فی صورة القطع بالمخالفة بین القانونین والتالی باطل لان لزوم الفحص اجماعی بیان ذلک ان الحق
فی الاتفاق علی لزوم الاتباع عند المخالفة لیس الا القطع باتحاد حکم الحاضر والمعدوم فی الواقع یعنی ان الشارع حین الخطاب فی بیان الاحکام
الواقعیة انما اجری الاستعمال علی قانون واحد واراد واحدا مطابق لقانون الحاضرین فلا بد لنا ایضا فی مقام تحصیل الحکم الواقعی اتباع ما یفهم
من مراعاة ذلک القانون الذی جری علیه الاستعمال ویجب علی الحاضرین ایضا ذلک فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند الشارع الذی
هو بعینه قانون الحاضر فلو احتمل تعدد حکم المعدوم والحاضر ومراعاة کل قانون استعماله لم یجب فی صورة القطع بالمخالفة الفحص ولم لا یتبع کل قانون
استعماله هذا کاشف عن ان بناء هم علی الاتحاد واذا کان کذلک کان المرجع هو قانون استعمال الشارع الجاری علی قانون واحد هو قانون الحاضر
سواء کان المخالفة معلومة ام مشکوکة **وسادساً** بانا سلمنا احتمال تعدد الحکم فی الواقع لکن نقول علی القول بالتعمیم لو لم یفحص المعدوم
وحصل قانون الحاضر وعمل به لکان ممتثلا بالتکلیف لو فرض قطعا واما مع بقائه فی الامتثال مشکوک والقطع بالاشتغال مقتضاه تحصیل القطع
بالامتثال لاحتمال کون اختلاف اللسان والزمان المعلومین اجمالا قرینة علی ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الی المعدوم الخاطب فلا بد من تحصیل القطع
بالامتثال وهو لا یحصل الا بالفحص **وسابعاً** بان جاعل الثمرة انما یقول بها لو اقتضی الحکم جواز الفحص فی حق المعدوم فلا یجب علیه الفحص مطلقا
لا شاعدا الجهل فلا فرق بین القولین فان قال انی لا اقول بالحلو لانه خلاف الضرورة وخلاف تعلق الخطاب بالکل فنقول اما ثبت لک الاشتراک
بین الحاضر والمعدوم فی الاحکام فلا ریب فی لزوم الفحص عن القانون الواحد الذی جری علیه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم او الاختصاص لانه انما
واما لم یثبت لک الاشتراک ویحتمل عندک اختلاف الحکم فلا یلزم الفحص علی القولین ایضا واما علی قول المعمم فواضح لانه یحمل ظاهر الخطاب الذی یعم
علی خلافه قرینة واما علی الاختصاص فلانه لا دلیل علی لزوم تحصیل ما خوطب الحاضر فیرجع عنده العمل الی الاصول العملیة ولا یجب علیه الفحص **و**
الحاصل انه ان ثبت الاشتراک لزم الفحص علی القولین والا لم یلزم علی القولین فلا ثمرة فی البین ثم وقد ظهر من هذا الجواب الجواب
الثالث من الثمرة الاولی من انه لزوم الاجمال انه علی القولین وانه لم یلزم فکذلک **وثامناً** بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراک لکن تلک الثمرة لا
تتم علی کل الاحتمالات فی قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بکل المکلفین القاء ومدلولا لصح ما ذکره من عدم لزوم الفحص علی
هذا القول لانه خطاب تعلق به ولفظ ولا قرینة علی ارادة خلافه واما لو قال بان المراد من تعلق الخطاب بالکل هو تعلقه بهم مدلولا لا القاء بل الالقاء مختص
بالحاضرین او بالنبی فانه یصیر من باب التبلیغ ولا دلیل حینئذ علی قبح ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب قرینة لغیر من شمله
بحسب الالقاء فانه لیس بمخاطب حقیقة بالخطاب بحسب الالقاء لا بحسب المدلول فاذا لم یشمل المعدوم بحسب الالقاء فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة
الیه والزام الفحص علیه لا یرجع انه لو قال البعض علما انه الخاطب یجب علی کل علما فی الصدق بدهم مع ارادة الکل مدلولا وتخصیص الخطاب بالحاضر کما هو واقع
عند العقلاء من اهل العرف فلا قبح للغائبین من الخطاب الا العمل بالخطاب والرجوع الی الحاضرین ولا یجوز لهم العمل بظاهره بل الفحص ولا یلزم علی المولی قبح
فی ارادة خلاف الظاهر مع نصب القرینة للحاضرین دون الغائبین علی هذا المعنی من التعمیم منع قبح الخطاب بالمراد وارادة خلافه بالنسبة الی الغائبین وکذا
علی فرض کون المراد من العموم کون الکتاب من باب تالیف المؤلفین فلا بد لجاعل الثمرة من التفصیل فی مراد المعمم لا الحکم بعدم لزوم الفحص علیه مطلقا فتم
وتاسعاً بانهم اتفقوا علی لزوم الفحص فی نحو قوله علی الناس حج البیت مما لا یشتمل علی اداة الخطاب فیتفحص عن معنی الحج فی زمان الحاضر ویتبع اصطلاحه
وهکذا مع ان بناءهم هنا علی التعمیم مدلولا فاذا کان البناء هنا علی التعمیم مدلولا مع اختصاص الالقاء بغیر المعدوم من النبی او الحاضر وکان اتفاقهم
مع ذلک ایضا علی لزوم الفحص کما یقول به من یعمم الخطاب فی محل النزاع من حیث المدلول لا الالقاء لزم عدم تمامیة الثمرة فی قول المعمم بهذا المعنی هنا یعنی ان
من یقول بعموم الخطاب فیما نحن فیه بمعنی عمومه مدلولا لا الالقاء ویقول بعدم لزوم الفحص ایضا کیف یقول بلزوم الفحص فی نحو الایة الکریمة مع انهما ایضا
بعینها مثل ما نحن فیه بناء علی هذا النحو من التعمیم ومن یقول بالتعمیم فیما نحن فیه بهذا المعنی مع قوله بعدم لزوم الفحص الواقع علیه الوفاق فی نحو
تلک الایة الشریفة مع انه قائل فیها ایضا بالتعمیم بالمعنی الذی یقول به فیها نحن فیه فانه لا یجمع القول بلزوم الفحص فی مقام دون آخر مع اتحاد المقامین
فلا یصح لهذا القائل بالتعمیم القول بعدم لزوم الفحص فی مقام دون آخر مع اتحاد المقامین فلا بد لهذا القائل بالتعمیم القول بعدم لزوم الفحص ومنها
ما ذکره بعض المتاخرین فی صلوة الجمعة المامور بها بالایة الشریفة اذا نودی الخ بیانها انه کما نقل عنه انه لا ریب فی وجوب الجمعة عینا علی الحاضرین بطریق
الاطلاق من دون تقیید باذن الامام ع وحضور لا طلاق الایة الشریفة الشاملة للمشافهین قطعا خصوصا او عموما فالوجوب العینی بطریق الاطلاق
ثابت علیهم واما النزاع فی وجوبها علی المعدومین فقیل به وقیل بعدمه ویرجع النزاع فی تلک المسئلة الی مسئلتنا هذه فان قلنا بتعلق الخطاب بالکل
ثبت الوجوب علی الاطلاق علی المعدومین ایضا لمکان اشتراکهم مع الحاضر فی الخطاب فیقول المعمم وجوب صلوة الجمعة ثابت علی الحاضرین علی الاطلاق
لتعلق الخطاب بالمشافه بقیدنا مطلقا وکلما ثبت للحاضرین ثبت للمعدومین لاشتراک المعدوم مع الحاضر فی الخطاب واما القائل بالاختصاص فلا یثبت علی
مذهبه الوجوب علی المعدومین اذ کلیة الکبری لا یمکن اثباتها علی مذهبه لا باشتراک الخطاب لانه منعه ولا بالاجماع علی الاشتراک فی الحکم حتی فی صلوة
الجمعة لفقد الاجماع علی الاشتراک فی مثل صلوة الجمعة لمکان الخلاف فی وجوبها علی المعدوم وان کان الصغری ای وجوبها علی الحاضرین ثابتة مطلقا وفیه اولا
ان الاجماع علی الاشتراک علی الاطلاق بحیث انه ثابت حتی فی صلوة الجمعة ولیس الخلاف فیها لاجل الخلاف فی اشتراک المعدوم مع الحاضر فی الحکم بل النزاع

فی لزوم الفحص عن [illegible] فی المشافه

فی بیان ان صلوة الجمعة [illegible] علی الغائبین

واما الدال الحالي كالضمائر وما والها فيجري فيها الكلام ما جرى في المادة وان لم يكن بين المادة والهيئة ملازمة في الحقيقة والمجاز ثم هذه المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي تأمل

في الخطاب الشفاهي

فيها انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن الامام وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فان الشرائع فيها انما هو في كون الوجوب مشروطا ام مطلقا لا في الاشتراك وعدمه فمن يدعي كون الوجوب على الحاضر مطلقا فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجود الاجماع في خصوص صلاة الجمعة لكن ادلة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مر ثم اعلم ان بعض الافاضل بعدما ابطل الثمرة بمثل ما ابطلناه قال يمكن جعل ذلك ثمرة بتقريب آخر بان يقال ان قلنا بالاختصاص يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مطلقا وان ورد الامر مطلقا وبلا قيد وذلك لان الغالب في حق الحاضرين اذ ذاك حضرة الامام فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكون مضمونها اجماليا بالنسبة الى الحضور فقد الحضور الامام فالقدر الثابت من الوجوب عليهم هو صورة وجود الاذن لا مطلقا فلا يثبت الصغرى في الشكل المذكور لاثبات الوجوب المطلق على المشافهين فلا يتوجه التعدي الينا ولا الى المشافهين في صورة فقد اذن الامام وان سلمنا كلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص الاطلاق بحالة لعدم صرفها الى الفرد الشايع اذ الشيوع في الواحد الغالب بين حالات المخاطبين ح فعدم ذكر الامام فيها مع تساوي طرفي الحضور وعدمه بالنسبة الى الخطاب فيها الاطلاق فثبت الوجوب المطلق على المشافهين ويضم اليه الكبرى المسلمة الاجماعية بل لا حاجة الى ضمها الكفاية بنفس الخطاب **وفيه اولا** انا من انه قد يثبت من ادلة الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد هو القانون الذي جرى استعمال الشارع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين فكلما يفهم من الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه ان مطلقا فمطلقا وان مشككا فمشككا سواء قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل لا يثبت لنا الوجوب ولا للغائبين من المشافهين في صورة فقدان الاذن سواء قلنا باختصاص الخطاب وبعمومه اما على الاختصاص فلما قلت من التشكيك عند الحاضرين الموجب لانصراف الاطلاق الى الشايع اما على التعميم فلما مر من ان التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو التشكيك عند فقد القرينة على الاطلاق فينصرف بها الى الشايع ولا يثبت الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافهين في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكره من كون المطلق على الاختصاص مشككا فلا بد من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق انما يصح اذا كان اطلاق الامر من باب العموم المطلق لا من باب الالتزام فانه على الاول يتردد الامر بين الاطلاق والتقييد فلا بد من حمل المطلق على الشايع كما هو محقق في محله وعلى الثاني يتردد الامر بين الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق والاستفادة من الامر الوجوب مطلقا وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام ع وطرح المفهوم لان الالتزامي هو الاطلاق ولا ريب ان اللازم ح العمل بالحقيقة المتفق عليها فيما عدا المجاز الراجح ولا ريب ان الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من باب المجازات الراجحة وقد مر منا ان الحق دلالة الاوامر على الاطلاق انما هي من باب الالتزام فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول بالاختصاص ايضا يثبت الصغرى كما يثبت على القول بالعموم فلا ثمرة وثالثا ابطال الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافهين مطلقا ممنوع وبيانه يحتاج الى ذكر مقدمة وهي انه لو تعلق امر كوجوب الحج الى جماعة مستطيعين مثلا وصل ذلك الامر بالنسبة اليهم مطلقا من دون تقييد بالاستطاعة فلا ريب في ان ذلك الامر صحيح سواء كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة ام لا ويتبين عدم بيان الشرط لهم محذور من جهة تعلق الامر بهم غاية ما في الباب كون المطلق مشككا لهم بالنسبة الى صورة فقد الاستطاعة ولا ضير فيه وكذا لو تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع فلا ريب ايضا في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها فيعلم الجماعة من اطلاق الامر وقت الحاجة ووجود كل من الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الامرين وكذا لو تعلق الامر بالحج مطلقا الى جماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع عدم اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح ح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة وان صار مشككا للمستطيع بالنسبة الى حال فقد الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا قبح في الامر المطلق ح مع كون الوجوب في الواقع مطلقا فنقول فيما نحن فيه على فرض كون الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط او ايجاد الحضور تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب الجمعة عليهم بالنسبة الى حال فقدانهم للحضور ولا يعلم من الاطلاق تكون الواجب مطلقا وتوهم لزوم الاعلام بالاشتراط او الاطلاق عند عدم اعلام الاشتراط يحصل العلم بالاطلاق مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم تعرضنا للفظ المشكك المطلق عن الشارع وهو خلاف البداهة فيصح اطلاق الامر على المشافهين الواجدين سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الواجب مطلقا فيصير من باب المثال الاول من امثلة الامر بالحج واما لو تعلق خطاب الجمعة بكل المكلفين صار الخطاب من قبيل احد المثالين الاخرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بان المراد من مدلول الخطاب كل المكلفين واطلع بفقد كثير منهم الحضور دائما او غالبا العلم كل المخاطبين من المشافهين بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه الواجد على ذلك وكان المراد من المدلول في الواقع هو كل المكلفين ايضا فيبقى للمشافه الواجد التشكيك لعدم الحضور في حيطة الاجمال واما من لم يشافه من المخاطبين ولم يدرك الامام ع فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من المدلول كل المكلفين اما من الاحتمال الثاني او الثالث فان كان من الاول منهما فلا اشكال لاتحاد فهم الحاضر والغائب ح من حيث التواطي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما ففيه وان حصل الاختلاف في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعدوم للحاضر ح اذ ذلك مسلم اذا لزم من عدم اتباع المعدوم للحاضر احد المحذورين اما تعدد الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر للمعدوم الموجب للتكليف بما لا يطاق وكلاهما فيما نحن فيه منتفيان اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان امر الامر مطلقا ومفهم الفاقد التواطي

واطلع

بيان الثمرة

بيان حال الغائب

في بيان حكم خطاب المشافه بالنسبة الى الغائب

واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضر مدلولا وتفاهما وانها دالة على التوقف في الظهور واما ثمرة النزاع فقد مر ضوابطه في حصول البناء عند المعمم والاجمال عند المخصص

في الخطاب الشفاهي

واطلعنا الحكم الواقع ومنه الواجب حتى لو جلا فقط وشك في صحة تلفظ لعدم اطلاعه بوجها العاقد بين المخاطبين فيعمل كل بفهمه ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع فيبقى الفاقد هذا خطاب لغائب فاعمل بظاهره لقبح الخطاب بما اراد خلاف ظاهره ولو لم يجب ذلك على الفاقد فلا لزم علم المخاطب بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى غيره في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما ثبت وجوب الجمعة على الغائب على فرض كونه خاصا لم يثبت ذلك فثبت الثمرة على احد القولين دون الاخر وثم الثمرة فالايراد عليه وجنبه ذلك ابطال الجواب الثاني بان الشك في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في بقاء الامر بعد تعلقه حين ما كان لو تعلق الامر بالجمعة الى المسافر الواحد ثم بعد مدة صار فاقد الحضور فيشك في ان الامر كان مطلقا واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج بغير المستطيع فشك في تعلق الامر منجزا في تلك الحالة وعدم تعلقه فان كان الاول وجب عليه الحج ايضا وان كان مقيدا لم يجب الا بعد الاستطاعة فيشك في حدوث الامر لاجل الشك في اطلاق الامر فهذا شك في حدوث الامر وتعلقه منجزا بعد القطع بصدوره ولا ريب ان اطلاق الامر بل مادة الوجوب والامر انما هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول ومن باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك والتوقف لاهل العرف في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يجرون فيه احكام المطلقات ويأخذون بالقدر المتيقن عند وجود العلية المشككة واما في الثاني فيأخذون بالاطلاق ويطرحون الغلبة واحتمال الارادة المقيدة ما لم يجئ دليل عليه فذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان الشك في البقاء من باب الاطلاق والمطلقات واذا كان حدوثيا اي شكا في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من آثارهما العرفية اذا ظهر ذلك فنقول لان ما قلتم من ان ثمرة كون الخطاب مختصا بالحاضر ثبت الوجوب على الاطلاق للمسافر ثم اذا الشك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد فقدهم الحضور ان تعقبت تلك الحالة لهم احيانا انما هو الشك في الاطلاق البقائي اي من القسم الاول وقد عرفت ان الامر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من باب المطلقات فيكون الغالب هو حالة الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي للحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم ويحمل على الافراد الشايعة ولا يثبت الوجوب المطلق فظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسئلة صلوة الجمعة بل نقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل بفهمنا وان حصل القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين وليس تلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من وجهين الاول ان الماخوذ في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك واما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضرين واما في تلك الثمرة فنقول بعدم لزوم الاتباع وان حصل العلم بالمخالفة ما لم يلزم احد المحذورين الثاني ان الماخوذ في الاولى عدم الفحص على قول المعمم وعدم لزوم الفحص بل بمعنى انه بعد الفحص يتبع المعلوم فيه فالثمرة في المسئلة جلية ظاهرة **المقدمة الرابعة** اعلم ان الخطاب مصدر وهو لغة القاء الكلام نحو الغير وقد يطلق اصطلاحا على الكلام الموجه الى الغير والغرض الان هو الكلام في المعنى اللغوي فنقول لا اشكال في ان الخطاب حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي للسامع الفاهم للخطاب وهل هو حقيقة ايضا فيما ذكر عند فقد احد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الغير السامع محتمل الفهم او محتمل السماع او محتملهما او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالمفقود منه ومن الغائب او الغائب الصرف احتمالات حسب انتفاء القيود قطعا واحتمالا والحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا ولا موجودا كما ترى ان الثكلى تخاطب ولدها الميت بكلمات خطابية فان ارادت من تلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فذلك خطاب لغة لكنه قبيح فقبح الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا ارادت من تلك الكلمات التحسر والتحزن لموت ولدها وكانت مصورة اياه في ذهنها ملقية تلك الكلمات اليه لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل لمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب والحاصل ان ما يشمله هذا التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب اما الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الاولي من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق والاحتمالات الشاملة لها التعريف فبعدم صحة السلب لكن عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كونه لا لقاء باللفظ او يشمل الاشارة ونحوها وجهان بل لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم كونه بالقاء الرسول مثلا خطابا الى الرسول ان كان الالقاء بطريق الكتب مع انه حق انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير اللفظ حتى في المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فهو لاجل كون الكتب حاكيا عن اللفظ والا ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا اقوى اما الخطاب كالضمائر وياء ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فيطابق المادة والهيئة ام مختلفان والحق ان تلك الهيئات حقيقة في الالقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب وفي تعدي الحقيقة الى غير الواحد لتلك القيود اشكال لعدم جريان عدم صحة السلب فيها فهيئات بخلاف لفظ الخطاب فقد تعددنا فيها عن القدر المتيقن لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واذا لم يكن في الهيئة دليل على التعدي فاصالة وضعية التبادر سليمة عن المعارض لا ان يقال بالتطابق بين المادة والهيئة لتحصيل هذا اللغة بان مثلا الخطاب لا ريب انه الخطاب حقيقة فيما قلنا فكذا انت لا بد للخطاب وهو ان انصراف كلام اللغوي الى الفرد الظاهر من الخطاب لكونه مطلقا منصرفا الى الظاهر وهو ما الجامع فيه القيود السابقة مدفوع بان الامر كذلك لو لم يكن هنا صارف عن حمل لفظ الخطاب على ظاهره لانهم قالوا انت للخطاب هو للغائب لا ريب ان الظاهر من الغائب هو غير الحاضر عند المتكلم وذلك الظاهر من الغائب ليس مرادهم قطعا لان الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغائب اذا كان التكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغائب ما يعم ذلك هو الظاهر منه واذا لم يكن المراد من الغائب معنا الظاهر بل الاعم من الحاضر المذكور فكذا مرادهم من الخطاب ليس معناه الظاهر بل الاعم ما يشمل القاء الخطاب بقرينة المقابلة لاحد دواعي التفكيك فالمراد من الخطاب معناه اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغائب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير كان يقول لبعض غلمانه الحاضرين يجب على كل عبد من عبيدك التصدق بدرهم فيقول يا عبيدك يجب عليكم ذلك فهم مضافا الى عدم التأمل في غير ما هو المتبادر ولا

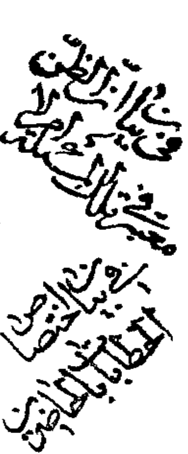
في بيان معنى الخطاب

في شرائط صدق الخطاب

في بيان ان الخطاب [illegible]

وفي عدم لزوم التفريط في فهم الحاضر على الاول ولزوم على الثاني وفي وجوب صلاة الجمعة على الاول دون الاخير وفي كل كلام اذا ظهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب
للمعدوم للاصلين السليمين عن المعارض وقول المصنف فاسد خال عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب والمنزلة المستمرة ومن باب الكلام النفسي او من
باب المراتب والمراسيل او من باب تاليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي للمعدوم من الشفاء او مع الاولاد والاولاد او جعله من باب الشركة في الحكم رجع
النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال قريب تأمل

فلا تنافر في انشاء الكلام الى غيرنا اجمع فيه الموجود بما يصدق عليه الخطاب حقيقة فلم مضافا الى الاستقراء فان غالب الموارد مطابقة مع مصاديقها
فلفظ الخطاب مطابق مع مصداقه مع الاستقراء فتم ثم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضر ام غائبا او معدوما ام
يشمل الشخص الغير المعين كقول المصنف اعلم وقولنا فان قلت ونحوهما الحق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص
المعين اطلاقيا واما الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافر في لفظ فان قلت ونحوه مع ما مر من الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة
فيكون تبادر الشخص المعين من الخطاب اطلاقيا فان قلت لو كان الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكان الهيئة مستعملة في
الكلي فيكون لفظ انت المشار به الى غير معين مستعملا في نفسه الى الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان استعمال
تلك الالفاظ في الكلي لو كان مجازا غير جائز قلنا ان في هذا الاستعمال ايضا استعمل اللفظ في جزئي من جزئيات الكلي الملاحظة الا انه غير معين لانه
مستعمل في نفس الكلي المقدمة الخامسة الاصل في مسئلة اختصاص الخطاب بالحاضرين مع لزوم الاتفاق واجتهادا اما الاول فلان ذلك هو القدر
المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضرين الفاهمين في المراد معلوم على كل حال ولا يلزم من الاختصاص بالحاضرين مجاز في الخطاب ايضا
لكونه لوضع عاما والموضوع له خاصا واذا كان هذا مقدما وابهمنا فلا نتمسك في ذلك ليحتاج الى دليل والا فلا بد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء
دليل على العموم بالنسبة الى الغائب فنقتصر عليه وان جاء دليل على العموم حتى الى المعدوم تعدينا اليه ايضا وهكذا فينتفع في الدليل الوارد على مورد
الدليل اما الثاني فلان انصراف الخطابات الى ارادة الحاضرين وان خرج عن الظاهر يخرج اخذنا بالاقرب فتم وهكذا كما قلنا ثم ان دعوى الظهور انما
هو في غير ما يكون الظاهر منه العموم كقوله يا ايها المؤمنون ونحوه فان قلت التمسك بالظهور انما يصح اذا قلنا بكون الكتاب صادرا بطريق اللفظ واما اذا كان
بطريق الكتب كما هو احد الاحتمالات فلا يصح دعوى الانصراف قلنا صدق تلك الالفاظ عن الله سبحانه مقطوع على كل تقدير حتى على احتمال الكتب لذا
سمي كلام الله بحاوسمي الله سبحانه كليما فان قلت ان ظهور الامر فيما ذكر من الاختصاص معارض بظهور المدخول في الاستغراق في نحو يا ايها الذين
آمنوا اتقوا ويا ايها الناس قلنا انما كالجمع المحلى باللام حقيقتين في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي هو موضوع للقدر المشترك بينهما والتي
الى الخطاب فيما ذكر مورث لاحتمال العهد فيه مع ظهور المدخول في الاستغراق المسبب عن عدم القرينة على العهد فيكون المدخول من تلك الجهة مجملا ويبقى ظهور
الاداة بحالها وفيه تامل الا ان يقال ان ظهور الاداة اكثر فظهر ان مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور هو الاختصاص مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات
التعميم كاحتمال تعدد الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة بقدمه فانا وجدنا تاكيا ان الاصحاب التي يقولون
بها فان الاصل عدمه المقدمة السادسة قد عرفت ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو في الكلام الملقى منه نعم لا في جهة خطابه نعم
اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه عموم لا في اختصاص التوجيه عمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه ويشهد عليه قولي الاول في انظر كلام صاحب الذ
نقلنا سابقا فان قوله ما وضع لخطاب المشافه لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب الخ فان النزاع انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تأخر وعدم شموله لا في
ان الالقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تأخر ام شامل له الثاني تفاقهم على اختصاص جهة الالقاء في نحو لله على الناس حج البيت بغير
من تأخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم هنا في عموم جهة الالقاء واختصاصه وكان عموم جهة الالقاء متصورا عندهم لم
لم يقولوا بعموم الالقاء في المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص جهة الالقاء مع قولهم جميعا بعموم مدلوله فظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول واختصاصه
لا غير فتم الثالث انه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء اذ المراد بكلام الله اللفظي الموجود بالاصوات والحروف فاما ما قرأه النبي على الناس
بطل قطعا اذ قرائته النبي انما هي على جهة الاخبار ولا يبقى لمثل ذلك الكلام الاخباري انه كلام الله سبحانه نعم كما يقال لكلا المثالين ذلك واما ما قرأه جبرئيل
على النبي فهو محتمل لكن ذلك كان مختصا بالنبي لما علم بها هو واما ما قرأه الملك الاخر على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل واما الصوت الموجود في اللوح
المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير لا يشمل الالقاء الحاضرين ولا غيرهم من الامة وانما النزاع في جهة المدلول فتم تتميم اعلم انه
قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها مما يبحث فيها عن عوارض
ادلة الفقه من حيث بناء الفقه عليها وهنا كلام لان الكلام في تلك المسئلة من تلك الخطابات من حيث بناء المسئلة الفرعية كصلاة الجمعة وعدمه
واذا صارت مسئلتنا من المسائل الاصولية فان كان الظن فيها الحاصل من تلك الاخبار وغيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلاة الجمعة
كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت ما تقدم فنقول اصل التتميم فنقول ان المقام الاول في شمول الخطاب للمعدومين وفيه قابل
الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض وعلى القسم لدليل واحتمالات قول المعمم كلها فاسدة اما احتمال تعدد الخطاب وكونه
مستمرا في الشيء مخاطبا لسامع مخاطبا باختلاف الجهة في الشخص ففيه ان خطاب الله سبحانه انما هو صادر من الغير بايجاده نعم اخبار الغير الصوت والصوت بالاخبار
لا يصدق على كل امر انه خطاب الله تعالى واما احتمال الكلام النفسي فباطل اولا لبطلان القديم ما سواه تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب مخالفته لكونه امرا اضافيا محتاجا
في تحققه الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه والاخر في القديم كان ممتنعا فلا يتصور تحقق الطلب في القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه ينتج العلم
بفعل المطلق من الخطاب وهو لعدم الاتيان بالمقصود بل هو تكليف لا يطاق فان قلت الطلب ان كان قديما لكن التعلق حادث قلنا المراد من قدم الطلب
وحدوث التعلق ان كان ان الطلب تعليقي فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان ان المطلوب تعليقي وان كان الطلب تنجيزيا ففيه ما ذكرنا
من انه يستلزم المحال لبطلان تحقق الطلب لانه هو امر اضافي تنجيزي في القديم وثانيا ان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من عموم الخطاب النفسي
واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا لانا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على صحته فيصير مشكوكا فيندفع بالاصل



ويمكن

قد يتمسك الخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك و التالي مفقود وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا و استحباب الا انا بشئ من آلائك رب اكذب بعد قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان شاهدان مضافا الى الاية الشريفة لانذركم به ومن بلغ تاريخ

في امكان [illegible]

يمكن رد الجواب الثاني والثالث بان شرط تحقق الطلب انما هو تحقق المطلوب منه حضورا عليه او احتمالا او لا يشترط التحقق الخارجي الا ترى ان الشخص يوصي الى العقلاء ان يفعلوا كذا في كل سنة وبطنا بعد بطن فانه يتحقق الطلب تنجيزا وان كان المطلوب معلقا كالامر بالحج عند الاستطاعة وتوهم كون الطلب تعليقيا اي يكون وجوب الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص يعد موته كيف يحصل منه الطلب فالطلب حاصل حين الوصية ومتعلق وجوده معلق على شئ فظهر انه يصح منه حضور المطلوب او لو احتمالا والحاصل وانما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة للمعدومين فيه وجوه يحتمل **الاول** ان يكون الالقاء مختصا بالحاضر او بحوهم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء ويصير ذلك من باب التغليب كقوله انت وزيد تفعلان كذا فان معناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص بعمرو بل بمعنى ان تعبا رتين واحد لفا وحصل تجوز في اللفظ ولا ريب في ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بدليل مضافا الى الاصلين السابقين **الثاني** ان يكون كل من الالقاء والمدلول متوجها الى المعدوم والغائب لكن الغرض تبليغ الشامع لغيره وهو مخالف ايضا للاصلين **الثالث** هو الثاني لكن الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما باراءة سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة ومنهما اياه ولا ريب في ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين ايضا وان كان هو وسابقه حقيقة لا مجاز واما احتمال كونه من باب المكاتيب او المراسيل فنفساده اولا للقطع بعدم كونه من هذا الباب اذ المراسيل لا ترسل الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا لا تاسلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين واما احتمال كونه من باب تاليف المؤلفين فهو كاحتمال كونه من باب الوصية بالكتابة وكلاهما فاسد لعدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا كونه من ذلك الباب لكن تاليف المؤلف قد يكون لشخص خاص او اشخاص مخصوصين فخطابه يرجع الى ذلك الشخص او الاشخاص وان انتفع به شخص اخر فخارج ايضا وقد يكون التاليف لعامة الناس ممن يصلح له فبعد التسليم كونه من باب التاليف نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد فتدبر واما احتمال الاشتراك في الحكم فقد مر ان مرجعه الى قطعية النزاع فلا وجه له فظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمالاته

اشكال الخصم على عموم الخطابات

احتج الخصم بوجوه منها ان علماء الاعصار لا يزالون يستدلون بتلك الخطابات ومسائل بقاعدة الاشتراك فهذا دليل على ان بناءهم على عموم الخطاب **وفيه اولا** النقض بانهم يستدلون ايضا بالخطابات المفردة الكتابية وبخطابات السنة ممن جعلها مع انك عرفت خروجها عن النزاع وان بناءهم فيها على الاختصاص **وثانيا** الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والقدمات المطوية في كلماتهم ولذا لا يصرحون بها بعد كل استدلال **وثالثا** ان مذهب هؤلاء المستدلين من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل استدلالهم دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال القدماء بتوجيه لا باس به لا اخبره ومنها انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك والتالي مفقود فالمقدم مثله **وفيه اولا** القلب بانه لو كان الخطاب عاما لزم على الشارع اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما مر فيجب في بيان التعميم بظاهر اللفظ والتالي مفقود وثانيا ان الاعلام وبيان حكمهم عليحدة حاصل لادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالوفاق ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وفيه انه ان اراد من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وهي كونه رسول المعدوم رسول الحاضر اذ ليس الرسول حقيقة لغوية ولا شرعية في ذلك وان اراد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة فالصغرى مسلمة لكن لا معنى لقوله انه لا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب ومنها ما ورد من استحباب لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه جواب عن النداء والخطاب **وفيه اولا** ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادي بذلك فلو سمع نداء احد مع علمه بعدم سماعه جوابا لبيك قبح منه ذلك وكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه ايضا مستهجن وقبيح من حيث مورد الاستعمالات والموضوع له فيكون مجازا وباطلا وفيما نحن فيه نقول الامر من هذا الباب لحصول النداء قبل ذلك بازمان كثيرة فكيف يكون الجواب بلبيك صحيحا فالوضع اللغوي يقتضي القطع بان لبيك هنا ليس للجواب في الاندراج تحت الخطاب وثانيا ان استحباب هذا الجواب موجود بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع القطع بان هذا الخطاب لم يتوجه الى المعدوم الفاقد لادراك حضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقبح الخطاب بالنسبة اليه ومع ذلك يكون لبيك مستحبا فذلك كاشف عن ان الجواب بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب الا لم يستحب هنا وثالثا ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم الدلالة كما في الجوابين الاولين لا يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لاظهار الايمان لكنه خلاف الظاهر لان الجواب ظاهر في الاندراج لولا الوجهان الاولان من الورود الا ان يقال ان الجواب بلبيك لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا فيه فهذا دافع لظهور الجواب في الاندراج ورابعا ان هذا خبر واحد وهو وان ثبت به المسئلة الفرعية كوجوب الجمعة لو افاد الظن لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية ومنها الخبر الوارد باستحباب الا بشئ من الائك رب اكذب بعد قوله فباي الاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب **وفيه اولا** القطع بان ذلك ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر الاحتمالات او تقريريا واذا اختص الخطاب بالمكذبين فالاستحباب اما مختص بغير المكذبين او اعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع بخروج غير المكذبين عن الخطاب مع وجود الاستحباب بالنسبة اليه قطعا وثانيا انا سلمنا عدم القطع بشئ من الطرفين لكن الاستحباب من حيث هو اعم من شمول الخطاب فتدبر وثالثا انه خبر واحد لا يثبت المسئلة الاصولية كما مر ورابعا ان غاية ما ثبت من ذلك شمول الخطاب في الموارد الخاصة وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات في مثله في الدليل السابق على ذلك الا ان يجاب بالاجماع المركب ويان غرض الخصم رفع السلب الكلي لا اثبات الايجاب الكلي ومنها النصوص الدالة على نزول بعض الايات في شان المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في الحديث انها نزلت في الائمة مع ان الائمة كانوا حين النزول غير موجودين **وفيه اولا** ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون معتبرة بذلك وان تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى

الدليل الثاني للخصم

الدليل الثالث

الدليل الرابع

وقوله تعالى الم ذلك الكتاب

في خطاب الشفاهي

الاخر عن بحرج عن محل الكلام اذا لكلام ليس في البطون فانها رموز بل الكلام كان في شمول ظواهر الخطابات للمعدوم واذا تعدد الاحتمال بطل الاستدلال
ثم وثانيا سلمنا احد الاحتمالين الاولين لكن لا نم مع ذلك شمول الخطاب للمعدوم فلعلها خطاب الى علي والحسنين وهم مع النبي ص لكونهم انما
لعنه وثالثا سلمنا تعلق الخطاب الى كل الائمة ع لكن قياس غير الائمة عليهم قياس مع الفارق لانهم فاهمون للخطاب قبل قدومهم الى هذا العالم
فلا يقبح في الخطاب اليهم بخلاف غيرهم فتم ومنها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وقوله تعالى اوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة انه يمكن جعل
ومن بلغ معطوفا على كم بان يكون الموصول في محل النصب فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ مرتبة الوجود وحد التكليف او بلغه القرآن من غيركم بالقرآن
فيشمل الانذار بالقرآن غير الموجودين في زمن النبي ص ولا يكون ذلك الا لشمول الخطاب له لولا الجمع ويمكن عطفه على الضمير المرفوع المتكلم والغايب في المعنى
لانذركم انا ومن بلغ اما بالقرآن ولا ريب ان الائمة ع لا ينذرون بالقرآن من كان موجودا في زمن النبي ص بل ينذرون الموجودين في زمانهم المعدومين في زمن
النبي ص بالقرآن لا يكون الا بالشمول لفظ كم في الاية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضمير كم بالموجودين في زمن النبي ص لزم الاختصاص
بعد قوله ومن بلغ وهو خلاف الاصل لا يصار اليه وبدون الاضمار لا يصح المعنى الا يكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق التوزيع بان يكون
المنذر للموجود النبي ص وللمعدوم الائمة ع فالمعنى لانذركم انا ومن بلغ من الائمة كل الامة بمحل التوزيع بجميعهم ينذرون جميع الامة فيكون المراد بكم
كل الامة لاجل قوله ومن بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون سائر الخطابات ايضا عامة لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الاية بقوله ومن بلغ
وعموم سائر الايات بالانذار بالقرآن المذكور في تلك الاية المقتضي لعموم سائر الخطابات القرآنية فعلى التقديرين من العطف ثبت العموم **والجواب**
عن طريق العطف بالمنصوب لان الاية على خلاف المط دل اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التأكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين في زمن
النبي ص المخاطبين بالخطاب بانذار النبي ص وهو خلاف الظ انه لم ينقل انه لغو وفاسد فلا بد ان يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم وهذا معنى اختصاص
الخطاب بغير المعدوم ويتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب **فان قلت** مقتضى ظاهر كم الاختصاص ومقتضى ظ الانذار العموم في سائر الخطابات
الكتابية ما عدا تلك الاية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب **قلنا** ظهور كم في الاختصاص اقوى من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظ ويكون
الاية الشريفة على خلاف المط فتم وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذا يكون بطريق عدم الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم فان علاقة
هم باشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم باعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص الخطاب بالبعض فان الانذار كما في احد الامرين اما الانذار
بلا واسطة ام بواسطة جلية وثالثا ان المراد بانذار النبي ص كل الامة بالقرآن اما انذاره كل واحد من الامة بكل اية من القرآن فهو فاسد اذ من الايات
ما ليس للانذار كالقصص والاحكام ونحو ذلك بل السور ومنها ما هو للانذار طائفة خاصة كالاية الشريفة بالنساء النبي ص واما انذار كل الامة بجميع الايات
ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الاية الشريفة للجميع واختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة
بجميع الايات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع ما بطريق شمول الايات واختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة
بجميع القرآن لصدق انذار الكل بجميع القرآن وانما نكل اية في شأن طائفة فالايات ح موزعة على الطوائف فهو ايضا فاسد لورود الايراد الاول في
الاحتمال السابق هنا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القرآن بان يحصل مصداق انذار مجموع الامة جميعهم بالقرآن فهو صحيح لكن لا يلزم ح ذلك
عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول قوله الا لعنة الله على الظالمين ونحوها من الايات الغير المشتملة
على الخطاب بجميع الامة واما انذار جميع الامة بكل اية من القرآن لكن عينها اخرجه الدليل عن كونه انذارا للجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت للمطلوب
الخصم ولا يرد عليه النقض بما ليس للانذار وليس لانذار الكل بل لانذار طائفة خاصة لكنه مستلزم لتخصيص الاكثر ولا ريب ان الوجه الصحيح غير منحصر
فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح فبعد الاحتمال بينه وبين غيره من الوجوه الصحيحة ولا مرجح لذلك ان لم نقل بان مقتضى ظ اللفظ وفهم العرف هو
الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فصار الاية مجملة وسقط الاستدلال فتم **والجواب** عن العطف بالمرفوع اولا بانه خلاف الظ لان الظ العطف على المنصوب وثانيا
ان هذا اثبات لعموم خطاب الكتاب بنفس الكتاب وهو دور ومصادرة فان عموم سائر الخطابات موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف
على عموم سائر الخطابات وان كان موقوفا على غيرها فيقبل الكلام اليه فان كان ذلك الغير ايضا عموما موقوفا على عموم ذلك الكتاب في سائر خطابات
الكتاب جاء الدور وان كان موقوفا على غير ذلك نقلنا الكلام اليه وهكذا فتدبر جدا وثالثا ان عموم كم موقوف على عموم لفظ من في قوله ومن بلغ
وهو مم فلعل المراد بعض الائمة الموجودين في زمن النبي ص بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي ص دون غيرهم ولما عموم من فغير مسلم لان من
شرطا فادة العموم كونه متضمنا لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك فتم ورابعا انا سلمنا عموم كم ولكن غاية ما في الباب عموم ذلك الخطاب
واما سائر الخطابات فمن اين الا ان يتمسك بالاجماع المركب فان من قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محل النزاع قال بالعموم في الجميع وان
لم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص في الجميع منها الاية الشريفة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظ التسمية بالكتاب كون القرآن من باب
تأليف المؤلفين **وفيه مع** انه فسرت بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبي ص المنزل على الانبياء السلف وان كان ذلك
بعيدا لان الظ كون الكتاب موعودا موعودا ارساله الى النبي ص ان تكون الكتاب يمكن بوجوه **الاول** ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظا
بل يكون مجرد الكتابة **الثاني** ان يقرء على الاخر ليكتب كالاعطاء المصنف فان غرضه من القراءة ح ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المنقرء **الثالث**
ان يقرء على الاخر ليكتب كالاعطاء المصنف فان غرضه من القراءة ح ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المنقرء **الثالث** ان يتلفظ
الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه المخاطبة لا الكتابة لكن السامعين كتبوا ذلك كتابا فالتلفظ بل لجمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا تخفى

ان التسمية ... بكون ... في ... كتابا

وقوله ع فليبلغ الشاهد الغائب بخصوص الشمول لدلالته على بعض الآيات وشأن المعلم والتصوير الدالة على عموم خطابات الكتاب

في الخطاب الشفاهي

ان التسمية بالكتاب في الآية الشريفة لبيان القسم الاول لا لاتفاق الامامية على صدور الالفاظ القرآنية وايجاده تع إياها بالاصوات وايضا هو تع متكلم
بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان الغرض مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب
فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فاذا من يفعل كل ما هو لاجل غرض او كسائر من يكتب كالاعمى في عمره ولا يتصور ذلك في شانه تع فلا عدم كونه من
القسم الثاني فتعين الاخير فيكون تسمية الله تع كذلك بالكتاب مع ان القصد من صدوره الخطاب لم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تع بانه سيكتب ويبقى الى الدهر
سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية ما في الباب تردده بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثاني يكون
المدلول عاما وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول خاصا فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب لاجل هذا او لاجل ذلك فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب
للموجود فيرجع فيه الى ما هو الاصل الذي هو الاصل المذكور ولا يعارض ظاهر لفظ الكتاب **فان قلت** فان ظاهره كون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا
سمي كتاب الله تع كما في الاخبار والاضافة تقييد ان غرضه تع انما هو ذلك لان غرض الخطاب حصل للكتاب بالمقارنة لا انه منه من الغير **قلنا**
ان ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة قطعا الظاهرة في الخطاب فاذا تعارضا فيرجع الى الاصل المذكور وايضا سلمنا كونه من باب الثاني ايضا اي من باب
تاليف المؤلف قد يكون لشخص او اشخاص خاصة وقد يكون لعامة الناس ففي الاول يكون المدلول والخطاب بالاشخاص الحاضرة فمن اين لك اثبات ان
الثاني ايضا من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات من القسم الاخير ممنوعة اذا كان الغرض الخطاب الى شخص خاص كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات سلمنا
الاستقراء لكن المسألة اصولية لا يعمل فيها بالغلبة فالاحتمال كاف في بطلان الاستدلال الرابع ومنها قوله ع فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست
اولى منكم من انفسكم قبل قوله بعده فعلي مولاه من كنت مولاه فهذا علي مولاه وجه الدلالة ان خطاب كم في هذا الكلام عام بشهادة قوله فليبلغ الشاهد الغائب
وفيه اولا ان هذه الرواية المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب وهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا ان هذا لو تم لا ثبت
التعميم بالنسبة الى الغائب المعدوم الذي هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطاب السنة مع ان السنة ما وقع الوفاق على اختصاص خطاباتها
ايضا محل الكلام انما هو الكتاب لا السنة ولبعض البين اجماع مركب منها ما رواه ابن بابويه في العيون بسنده عن الرضا عن ابيه ع ان رجلا سأل ابا عبد الله ع
ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتع لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد
وعند كل قوم غض الى يوم القيمة لم يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس في زمان من كل جهة فانه يصدق في جعله لكل ناس جعل قراءته واعجازه وانذاره
ومعرفة الاحكام به بالاشتراك ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه الى الدهر لكل الناس في زمان اما جعل خطابه ايضا لكل ناس في زمان فلا يظهر من ذلك الكلام
على انا نقطع بعدم جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ ويا نساء النبي ص على ان هذا خبر واحد والمسألة اصولية ومنها ما
رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك
الرجل ماتت الآية ومات الكتاب لكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجري اعم من الخطاب والاشتراك في الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما
رواه الشيخ عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان
يصل الرحم وفيه ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع السفير وهو لا ننكره انما الكلام في خطابات الكتاب لا ننكر جواز ذلك القسم في الكتاب
ايضا لكن لا دليل عليه وثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد ثم فظهر ان الحق عدم شمول الخطاب للمعدومين وصفين
التابعين السليمين عن المعارض **المقام الثاني** في شمول الخطاب للغائبين وعدمه والحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه
الاكثر وان كان مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الفاهمين والدليل على الشمول امران **الاول** ان بناء العرف على ذلك في مثل ما نحن فيه فيما
لو ارسل شخص رسولا الى جماعة وقال الرسول لهم ذلك فهم يفهمون من كلام الرسول المحكي عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح
في الخطاب ممن يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو ارسل السلطان احدا من عبيده وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لاهلها ان السلطان يامركم باعطاء
كل مثقال من الذهب فحصلوه له فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند وانقذها براءة دون سائر البلاد وقال يا اهل الهند ان السلطان يامركم
فهم يفهمون من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرة لكن المدلول عندهم عام
والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل المحكي ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من قبله بشرط وجود من يصلح الدخول
تحت اللفظ وفهمه حين القراءة وان لم يكن حاضرا فكل من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكل الفاهمين بالنسبة الى الرسول ص في قوله
يا ايها الذين امنوا كذلك فيشمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الفاهمين البالغين **الثاني** انه ان كان المراد كما قلنا
فهو والا فالمراد بخطاب الله تع المختص بالحاضرين في المجلس اما قراءة النبي ص فهو بديهي الفساد اذ جعل خطاب الله تع اياهما بالحاضرين في الصوت الخاص
فهو او ليس قراءة النبي ص وان كان الاختصاص بمجلس القراءة مسلما لانا نقول باختصاص قراءة النبي ص الفاظ بالحاضرين لكنه ليس بخطاب الله
بل هو واما ذلك الصوت فمقول المدلول في كل خطاب اي الجماعة الحاضرون مجلس القراءة المختلفون بالنسبة الى الخطابات خرب خطاب جماعة
غير جماعة وحضر في غيره آخر اما ان يكون مرادا من اللفظ المخلوق حين الخلق ويكون الارادة حادثة حين قراءة النبي ص بان خلق الله الصوت وما
شيئا حتى قرء النبي ص فاراد الحاضرين ولا ريب في بطلان الاخير ومخالفته للمعقول لوجوه والى الاول فاما ان يكون ارادة الجماعة الحاضرة قبل حضورهم لاجل
علمه تع بحضور تلك الجماعة في ذلك الخطاب فارادهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لاجل انه تع اراد جماعة خاصة ثم اخبرهم
على الخصوص حين القراءة واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لاجل انه تع اراد جماعة خاصة اي تلك الجماعة فاتفق حضورهم وقت القراءة

الدليل الثاني للمخصص

لكن البعض للخلف

في بيان ان الخطاب مختص بالمشافهين او يعم الغائبين

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحاً قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكساً بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدرهم ومثل عشرة الا ثلاثة ومثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فتدبر ومثل اكرم العلماء الا زيداً ان جعلنا الاستثناء بعد الاخراج ومثل اشتريت الجارية الا نصفها

في بيان معنى التخصيص لغة

باب التخصيص الاتفاقية واما ان يكون ارادته اياهم لاجل علامتهم بالخصوص بين القرائنية باعلام النبي صلعم وارسال الرحمن ارادة القرائنية الى تلك الجماعة بخصوصها وانت خبير بان كل تلك الاحتمالات مخالف للوجدان السليم فان النبي صلعم لو ارسل الى الجماعة لكان ذلك لا لخصوصيتهم بل هو وربما كان يحتمل باجتماع الاحتمال لمعنى الاية لا لاجل خصوصية في تلك الجماعة بل بما لم يكن عنده الاصلح فيعلم بانه يا ايها الذين امنوا ونحوه فالانصاف هو عموم الخطاب بالنسبة الى كل الموجودين **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة** التخصيص لغة قصر شيء بشيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خصصك الله بالكرامة وفي قولهم لو خصص تخصيص شيء بشيء واصطلاحاً قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله ولو قلنا القصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس بما يطلق على ما كان من الذاتيات اي من الحقيقة والقصر مثل التخصيص هو من الاعراض كالضحك للشيء ويقيد العام يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع للعموم وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر لمتعلق القصر **وعن اولا** ان قولنا الدرهم البيض والدينار الصفراء اذا اريد بهما صنف خاص من الدرهم والدينار يكون مخصصاً ويكون ذلك تخصيصاً مصطلحاً مع ان الحد لا يشمله فاخرجه عن الحد فلان لفظ الدرهم والدينار ليسا موضوعين للعموم واما كونهما تخصيصاً مصطلحاً فلتبادر تعدد المشترك من لفظ التخصيص هو قصر اللفظ المفيد للعموم بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله ولان لفظ التخصيص قد استعمل في القدر المشترك قطعاً واطلق على الخصوصيتين جزماً وغالب استعماله في القدر المشترك قطعاً واطلق على الخصوصيتين جزماً وغالب استعماله في القدر المشترك بل لم يعرف استعماله في خصوص احد الفردين فان المعلوم انما هو الاطلاق على الفردين وقد برهن في محله ان الحكم ح هو الوضع للقدر المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ الاشك في كونه منقولاً من اللغة الى المعنى المصطلح فان كان منقولاً الى القدر المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب اغلب ولان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز ولا ريب ان ذلك ليس مجاز مقابل للتخصيص وكذلك ليس بتقييد فان المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصاً فظهر من الوجوه المذكورة كون ذلك تخصيصاً مع ان الحد لا يشمله وتلك الوجوه المذكورة اغلبها جارية في النقوض الاتية ايضاً في اثبات كونها تخصيصاً **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا اخرج منه البعض لا يدخل الحد على مجموع الاقوال فانه لو قلنا بمجازية الرجال في صورة العهد خرج عن التعريف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام هو اللفظ الموضوع للاستغراق فالجمع هو اسم اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه صلاحية اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن انضمام الخارجية بمعنى ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلاً بحسب صلاحية اللفظ مع قطع النظر عن التركيب مع الغير فلا يكون هؤلاء الرجال ايضاً مخصصاً اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصاً لان لفظ الرجال الموضوع للمطلق استغراق ما يراد لان المفروض ان لفظ العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما يراد مطلقاً بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع للدلالة على استغراق ما يراد من مدلوله ليشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصاً اذا اريد منه بعض المعهودين فعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد وعلى الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل المذاهب فلا يصح التعريف على كل المذاهب بل على مذهب واحد اي احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يريد من العشرة تسعة فاما ان يريد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه ام لا بهذا الطريق بل بالقرينة خارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز قطعاً ومقابل للتخصيص من باب تسمية الجزء باسم الكل وان كان الاول فهو تخصيص ثم مع انه لا يصدق عليه الحد لخروجه بلفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا قد اريد منه من الانسان الطبيعة السارية والاستثناء ح يكون تخصيصاً ولا يشمله المحدود لفرق بين هذا ومثل الدينار الصفراء فانه قد اريد من اللفظ العموم واخرج من الاطلاق وهنا قد اريد طبيعة الانسان لا كل افراده **وخامسا** ان الظاهر من قولهم قصر العام على بعض ما يتناوله ان يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الظاهر منه مثل اكرم العلماء الا زيداً على قول من يجعل بعد الاخراج ويقول ان العام مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ جميع ما يتناوله **فالاحسن** ح جعل الحد بحيث يشمل كل ما خرج مما مر ومن نحو اشتريت الجارية الا نصفها فانه تخصيص لما اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فلا يبقى ان يقال التخصيص قصر ما يراد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق السريان على بعض ما يتناوله ثم يدخل كل ما خرج **ثم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص اعم من قصر السريان كالاية المذكورة لكان النسبة بين الاستثناء المستلزم لكون المستثنى منه عاماً او بطريق السريان وبين التخصيص عموماً وخصوصاً مطلقاً وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه وجعلوا الاستثناء مجامعاً للتقييد لا مبايناً معه **فالاحسن** ح ادراج العموم السرياني في المقصود في التقييد واخراجها من التعريف بان يقال التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظياً اي جعل اللفظ مقصوراً على بعض ما يتناوله ام حكمياً كما ذهب بعض في دفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقياً على معناه وجعل الاستثناء بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة ام مجازاً وارادتنا من المطابقة ان لا يكون بطريق السريان فيدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ ام كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فيخرج عن التعريف التقييد وما لا يكون تخصيصة اللفظ كالشيء ويدخل اشتريت الجارية الا نصفها وهؤلاء الرجال اذا اريد بعضهم لشهوده واهلك الناس الدرهم البيض وعلي عشرة الا ثلاثة واكرم العلماء الا زيداً على مذهب الكل ويخرج نحو الانسان لفي خسر الا الذين امنوا مما يكون عمومه سريانياً **ثم اعلم**

في بيان ان الرادعين استثناء العدد

انتقل

ومثل هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعرف بانه قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة او التزاما على بعض ما يتناوله ولم يعتبر القطع او حكي ذلك لرجحه تفسيرا مجازيا ثم نقل الى المصطلح يقتضي لا تعيين الا ان تناخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في الهيئات الا لفظ المخصص في احتمال انه المخصص
ان لم يستقل في الدلالة على القصر فمتصل والا فمنفصل **اصل** في منتهى التخصيص اقوال والاصح جواز ما لم الواحد وعن الاكثر لزوم بقاء الاكثر ومنهم ايضا جواز
استثناء الاكثر فيلزمهم التناقض حيث يفرقون بين غيره وهو ضعيف نتايج

ان نقل التخصيص الى المصطلح يقتضي لا تعيين الغلبة واصالة تأخر الحادث **فان قلت** الاصل المذكور معارض باصالة عدم القرائن عند الاستعمالات
الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعييني **قلنا** الاول من الاصلين مزيل للاخير ومقدم عليه وعلى فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن المعارض
ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصيص واما الهيئة وهيئة ما يشتق منه فيا تبع علمنا بها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح
من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت الهيئة باقية على المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على المضي او الاستقبال ونحوهما لكن خصوص لفظ المخصص
بالكسر مقتضى المعنى اللغوي وغيره هيئة ان يراد به الشخص المتصدي للقصر المذكور لكنه غالبا يراد به اللفظ القصر وسبب التخصيص ولعله نقل في هذا المعنى
من جهة الهيئة كلفظ المرجح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح والشيء **ثم اعلم** ان المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل في الدلالة على القصر
كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كلا تكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء وكالمخصصات
العقلية الغير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج منه ما هو من ذاته المقدسة وهو مستقل في ذلك ايضا فلو كان شيء غير لفظي دال على
القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل المخصص متصل او منفصل وجهان من ان ظاهر قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة وهو دخول ذلك الذي
لا يستقل في المتصل لعدم الواسطة في البين ومن ان ظاهر قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة الظاهر او الصريح في اللفظ لاجل تمثيلهم بالامثلة المذكورة
هو دخول ذلك في المنفصل لاجل عدم كونه لفظا بل هم جعلوا العقليات من المنفصلات وهذا ايضا عقلي وتظهر الثمرة في التفصيل بين المتصلة والمنفصل
في بعض المسائل الآتية فلا بد ان يعلم انه متصل او منفصل والحق انه منفصل وان قولهم بان المنفصل ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب والا
فتسميته ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهرا **ضابطة** اختلفوا في منتهى التخصيص فعن الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول
العام والظاهر ان مرادهم ليس مجرد كون الباقي زائدا على النصف بل زيادة معتدا بها بحيث يكون قريبا من العام ثم في جوازه الى الواحد والى الاثنين
والى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام ومنه الى ثلثة والجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل
غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل غير محصور او محصور كثير فكالاكثر وانه يلزم بقاء جمع غير محصور
اقوال والظاهر ان مراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور والا فالظاهر الموافقة للاكثر في غيره كان مدلوله غير محصور القائلون
بلزوم بقاء الاكثر بين من يقول به هنا اذا عرفت هذا فههنا مقدمات **المقدمة الاولى** المحكي عن الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر وعنهم في
مسألة الاستثناء جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء اما اخص مطلقا من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين
قولي الاكثر فيما كان استثناء او تخصيصا اي مادة لاجتماعهما فلا بد من رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسألة في غير الاستثناء من
المخصصات فيأباه وجوه القول في هذه المسألة بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما وتوهم ان المفصل قد اخطأ في التفصيل وقد وقع
بالبعد لعدم استناد احد هذا المفصل من هذه الجهة الى الخطاء او بان النزاع في بحث الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التقييدي ويأباه تمسك
الاكثرين في باب جواز استثناء الاكثر بوقوع الامثلة التي هي استثناء تخصيصي او بان نسبة المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو وغفلة او بان
المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر سهو وغفلة وكلاهما بعيد او بتلفيق المشهور في المسألتين بجعل كل مشهور بلزوم بقاء الاكثر وقول
اخر بعدم لزوم بقائه من قال هنا بجواز تخصيص الاكثر قال به في بحث الاستثناء ايضا وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر من المشهور قال ايضا في
بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بذلك في الاستثناء التقييدي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التقييدي وان كان النزاع في بحث
الاستثناء اعم من التقييدي والتخصيصي لكنه يبين ذلك ثم يتمسك باستدلال المشهور في بحث الاستثناء ايضا وكذا بعض من المشهور في هذه المسألة قال
بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء مطلقا وان كان النزاع في المسألة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك القائل من المشهور يبين ذلك فيحمل هذا القول
لم يخصص احد القولين بغير الاخر كما في الاحتمالين الاولين ولا الاستناد الى السهو الى المشهور ولا الى من نسب القول الى المشهور في المسألتين لكن فيه بعد لا يمكن
التأويل في المسألتين بالنسبة الى ما نقلناه من المشهور القائلين بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء واما لا بد من عدم رفع التناقض وابقائه بحاله
بجعل المشهور فالقائلين كما نسب اليهم وحمل صدق قولهم على السهو والخطاء وهو ايضا في غاية البعد والاحسن ان يقال ان ذهاب المشهور في بحث الاستثناء
الى جواز اخراج الاكثر واضح من استجماع اماذها المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر فغير واضح واستناد بعض اليهم هذا القول معارض بنسبة بعض اخر
جواز التخصيص الى الواحد اليهم فتعارض النقلان وارتفع ظهور التناقض **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع انما هو الجواز اللغوي لا العقلي ولا
التكليفي ولا الوضعي والشرعي واما تمسكهم في عدم جواز تخصيص الاكثر بالقبح فليس مرادهم منه القبح العقلي بل القبح والاستنكار العرفي ثم التخصيص اما
يقع في الافراد فقط كان يكون للمخصص افراد لا اصناف او في الاصناف فقط كان يكون للمخصص اصناف لا افراد فيكون كل عدد من صنف واما يجتمع في الخصوص
الافراد والاصناف فاما ان يكون الباقي اكثر الافراد والاصناف فلا يكون جوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون
الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس
فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر
بقاء الاكثر في الجملة سواء الافراد والاصناف فاللازم عندهم بقاء اكثر الافراد لا غير او اكثر الاصناف لا غير او بقاء اكثر الافراد ان لوحظ العام افرادا وبقاء
اكثر الاصناف ان لوحظ اصنافا فاللازم فيما لوحظ فيه العام افرادا بقاء اكثر الافراد وفيما لوحظ صنفا احد الامرين او العكس وجوه يظهر من قولهم
لا بد من بقاء اكثر الافراد ان اللازم عندهم ابقاء اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من اضافتهم الافراد الى العام انه لا بد من ابقاء ما لوحظ في العام

ثم محل النزاع بجواز التخصيص وفي دخول الاستثناء المتصل والعمومات المجازية ومثل الجمع المعهود لخصوص النسخ الذي هو تخصيص في الازمان وكلمات المجازات وضمائر الجمع ونحوها
ومطلق الفاظ العموم وان قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان نعم اطلاق العام على الواحد تعظيما ليس من محل النزاع وكذا تخصيصه مع بقاء الاكثر تقديرا عند القائلين بشرطه

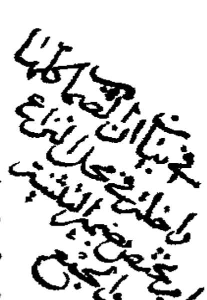
في مباحث التخصيص

لو لوحظ العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافراد العام حقيقة هي الاصناف
فلا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر باعتبار الملحوظ ان صنفيا فصنفيا وان فرديا حقيقيا ففرديا
حقيقيا كان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثالث فتعارض الظاهران ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من اجوبة الملتزمين
ببقاء الاكثر في بحث الاستثناء عن ادلة المجوزين لاخراج الاكثر جواز الاكتفاء باحد الامرين من كثرة الصنفية او الفردية اذا لوحظ العام صنفيا
حيث يجيبون عن الايات بذلك التخيير فيها اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فرديا فبالقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم فتأمل وهل يشترط علم
المشترط لبقاء الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي اقل فلو القى نار على جمع لا يعلم عددهم فاحرق بعضهم واحترق الباقون فهل يصح له ان يقول احرقت
كل من هو الا الجماعة الا عشرة منهم فقد نعم مع احتمال كون المحترقين اقل من عشرة ام لا يصح الا مع العلم بان المحترقين اكثر من الذي فرضناهم
يشترط بقاء الاكثر انه شرط في نفس الامر بحيث لو لم يحصل لم يحصل الصحة ولم يحصل العلم بالصحة فلا يصح من العاقل التفوه الا بعد العلم بالصحة لغير
وابقوا استكالهم على لزوم بقاء الاكثر بعد المشابهة بين العام وغير الاكثر وعدم وجود علاقة اخرى يكشف عن ان العلاقة ليست موجودة الا
الاكثر فمتى لم يعلم الاكثرية لم يعلم العلاقة ومتى لم يعلم العلاقة لم يلاحظها والحال ان ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي والا لم يصح نطقا
فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند صحة هذا القول **ثم اعلم** ان الكثرة اما تحقيقية كقولك اكلت كل رمانة في البستان الا واحدة
وعشرون رمانة واما تقديرية كقولك لعبدك كل من جاءك اليوم فاكرمه الا عشرة منهم مع احتمال ان لا يجيء الا خمسة عشر رجلا فيكون الباقي
اقل فهل المشترطون للكثرة يكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية نظرا الى ان مراد المتكلم ان كل من جاءك ولو الفا فاكرمه الا عشرة ام لا بد من الكثرة
التحقيقية الخارجية وجهان ظاهر كلماتهم الاول فتأمل ثم اعلم انه قد يطلق العام على فرد واحد من باب التعظيم تشبيها له بجميع افراد العام وتنزيلا له منزلة
العام وهذا ليس من التخصيص في شيء وحينئذ فما كان في الاية الشريفة اما له لحافظون ثم ان الكل اتفقوا على جواز التقييد بغير الاستثناء الى
الواحد لكن كلامنا فيه الاشكال فان النزاع هنا في التخصيص هل هو اعم من الاستثناء فالتخصيص عام بحث الاستثناء بحث اخر ام لا قالوا هنا حيث قالوا
هل يجوز التخصيص الى الواحد لا يشمل النزاع لكل افراد التخصيص في منه الاستثناء التخصيص مع ان بعضا منهم لم يعنونوا الا هذا البحث وتركوا بحث الاستثناء
لكن جعل كثير او الاكثر لم عنوانا اخر وجعلها بحثين يقتضي عدم دخوله في نزاعنا هذا مع انهم مثلوا هنا بمثال مشتمل على التخصيص لا الاستثناء واما في العموم
بين الاستثناء وبين البعض عن غيرها فلا عبرة لكلامهم ان نظرا خطأ والحاصل ان لكل من الاحتمالين جهة رجحان ومرجوحية فالمسئلة محل اشكال
وهل يكون تخصيص الجمع المعهود كالكرم هؤلاء الرجال الا زيدا داخلا في النزاع ام لا مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما لا يشمل الجمع المعهود كما مر خروجه
عن محل النزاع لان لا تطابق العموم مع التعريف وايضا كلام صاحب المعالم في جوابه عن الاستدلال بالاية الشريفة الذين قال لهم الناس الخ خروجه عن
النزاع لانه اجاب بان الناس جمع معهود وخارج عن محل البحث لكن مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول ذلك في محل النزاع
وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص عدا دا جزء الكلام ما يصح بحروجه وذلك لان لفظ التخصيص من حيث هو قد عرفت ان الحق شموله للجمع
المعهود من لم يخرجه من التعريف او عن البحث فكلامه شامل له ومقتضى تعريفنا ايضا التخصيص بما يشمله وهل العمومات المجازية كالذي هم البعض اختلف في
النزاع ام لا مقتضى كلام من جعل التخصيص للاعم ام لم يعرفه اصلا الدخول ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كما مر الخروج لكن الحق ان التخصيص اعم من
ذلك فيشمله ظواهر العنوانات نحو المعرف بالاخص فعلى هذا وهل النزاع في التخصيص من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان ام في التخصيص الافرادي
فقط مقتضى ظواهر العنوانات الدخول لكن الانصاف انصراف التخصيص في كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج ثم النسبة بين التخصيص والنسخ عموم من وجه يجتمعان
فيما كان نسخا وتخصيصا في الازمان ويفترقان فيما كان تخصيصا في الافراد فقط وفيما كان مقيدا في الازمان بان كان اللفظ الدال على الحكم
المنسوخ مطلقا لا عاما ثم بعد الحكم بخروج النسخ عن النزاع فليعلم ان حكم التخصيص فيه متحد مع التخصيص في الافراد في جواز التخصيص الى الواحد وعدمه
فان قلت جواز تخصيص الاكثر في النسخ اتفاقي للاتفاق على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل ولو مرة فيخرج اكثر الافراد **قلنا** الاتفاق على جواز
النسخ بعد العمل ولو مرة انما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه فانهم اتفقوا على عدم قبح العقل ذلك كما لو قال في مقام اعلام حكم المنسوخ بلفظ مطلق لا عام
ثم بعد العمل مرة نسخه فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرة لا يلازم الاتفاق على جوازه بطريق التخصيص اللفظي وهل النزاع في كل الالفاظ العموم المخصصة
ام فيما سوى كلمات المجازات والاستفهام الحق الاول لعموم العنوانات ودعوى العلامة الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكي عنه لا يعارض
ظواهر العنوانات فتأمل ثم انه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الالفاظ يخرج في المقام قول اخر وهو التفصيل بين كلمات المجازات والاستفهام وغيرهما في
الاولين يجوز دون غيرهما كما نسب الى من ادعى الوفاق على خروج هذين عن محل النزاع ثم انه لا شبهة في خروج الضمائر الموضوعة باسماء المفرد والمثنى عن
محل النزاع وهل ضمائر الجمع والموضوع للمتكلم مع الغير داخلة في النزاع ام لا وتفصيله ان ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد او الاثنان ولا ريب في كون
ذلك مجازا وخارجا عن البحث وقد يطلق ويراد به جميع خاص كما لو قال الجماعة حاضرة انتم عشرة فالحق انه ليس تخصيصا بل هو اختصاص بالجمع الحاضر
وهو حقيقة لان الضمائر موضوعة بالوضع العام لجزئيات مصاديقها وقد يطلق ويراد به ظاهرا جميع ثم يجيء قرينة على اخراج بعض منهم كان يشير
بقوله انتم الى عشرة ثم ظهر انه لم يرد واحدا منهم فهو ايضا ليس تخصيصا بل مجاز من باب اطلاق عشرة وارادة تسعة نعم لو قرن ذلك بقوله الا فلانا لكان
مما نحن فيه كالعشرة اذ تعقيبها الاستثناء الدال على الارادة الاستعمالية فالضمائر من حيث هي باسرها خارجة عن محل النزاع وهل النزاع هنا مختص بالقول
بكون الفاظ العموم حقائق في العموم فقط ام النزاع يجري على القول بكون ما يدعى وضعه للعموم موضوعا للخصوص فقط ام مشتركا بينهما بان يكون النزاع

على القول

في بيان الكثرة التحقيقية والتقديرية

في بيان النسبة بين التخصيص والنسخ



باشتراط بقاء ما لاكثر احتمالان وكذا في اشتراط التبليغ بقاء الاكثر ام كفاية علم العلم بان الباقي اقل ثم يمكن ان يكون مرادهم بقاء اكثر الاصناف لا الافراد ثم هنا امر ملاحظة العام في ذلك وانما ثمرة النزاع فيما اذا ورد خبر واحد مخصص بالاكثر بينهما

في مباحث التخصيص

على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص ام يختص بمرتبة من مراتب الخصوص بظهور من استدلالاتهم من الطرفين هنا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم يتمسكون بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص ويتمسك المجوز الى الواحد بان العام اذا خلع عن العموم فكل المراتب الى الواحد مجاز ان ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى استدلالهم بقبح اكلت كل رمان في البستان وفيه الا واحدة اوثلثة جريان النزاع على كل المذاهب لان المسئلة في نفسها حاجة عقلية اي استقباح لفظي عند العقلاء من اهل اللسان كما ادعاه بعض المستدلين وذلك كما يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير وما نرى من جريان استدلالاتهم على المذهب الاول فقط ثم مبني على الغالب المتنازعين هنا الان المشهور على المذهب الاول ولذا اجروا الاستدلال على ذلك ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة هل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ام يعم القول بكونه حقيقة فيه وجهان يظهر من بعض اختصاص على القول بالمجازية في الباقي حيث قال الذي الاحسن تاخير هذا النزاع عن النزاع ثم في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز اذ يعد البناء على المجازية لا بد ان ينازع في الجواز الى الواحد وعدمه اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم سواء اخرج الاقل ام الاكثر وفيه انه على القول بالحقيقة وان لم يكن بعض النزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العام المستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ريب على هذا القول بكون الهيئة التركيبية مجازا لظهورها في اسناد المسند الى جميع ما اريد من لفظ العام وعلى ذلك القول يخرج عن لطف ويسند الى بعض ما اريد من اللفظ وهو مجاز وح ينازع في انه يجوز الاسناد مجازا الى اي بعض من المراد يختص ببعض دون بعض فالحق جريان النزاع على القولين **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضعين **الاول** فيما اذا ورد خبر واحد مخصص بالاكثر ولم يكن في العمل به معرض ذلك **فنقول** ان مرجع اقوال المسئلة الى ثلثة جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه فقاهة وعدم جوازه اجتهادا وعلى كل الاقوال اما ان يكون الخبر منقولا عن المعصوم باللفظ ام بالمعنى ام مشكوك الحال فعلى القول بالجواز يعمل بهذا الخبر في المسئلة الفقهية سواء كان منقولا باللفظ او بالمعنى ام المشكوك الحال الا ان يمنع من العمل بالخبر المنقول بالمعنى واما من حيث المسئلة اللغوية فاما ان يعمل فيها بالخبر ايضا فيصير ذلك تاييدا لذلك القائل والا كان الخبر ساكتا عن المسئلة اللغوية ويعمل بها في المسئلة الفرعية وعلى القول بعدم الجواز فقاهة يعمل بالخبر ايضا في كل الصور من حيث المسئلة الفرعية اذ المقتضي للعمل بالخبر موجود لان الدليل على الحجية ان كان الايات او الاجماع المنقول فهو موجود او الوصف فكذلك واما المانع فغير معلوم اذ لم يعلم عند هذا القائل بطلان التخصيص الى الواحد بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا للدليل على عدمه واما من حيث المسئلة اللغوية فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك دليلا له على الجواز ام لا الحق فيه التفصيل بانه ان علم ان الخبر منقول باللفظ عن المعصوم بمعنى ان هذا الخبر الواحد لو كان صحيحا في الواقع فعبارته لفظ الراوي بل من المعصوم بان اخبر الراوي بسماع ذلك اللفظ منه فاما ان يعمل القائل بالظن في اللغة فيعمل بهذا الخبر من حيث المسئلة اللغوية ايضا والا فلا واذا علم ان اللفظ من الراوي وانما نقل الراوي المضمون من المعصوم باستنباط المعنى فاما ان يعلم ان الراوي من اهل الخبرة واللسان او لا يعلم بذلك فعلى الاخير لا يعمل به في المسئلة اللغوية لاحتمال خطاء الراوي لفظا في مقام اداء المراد بتلك الالفاظ نعم يعمل به في المسئلة الفرعية وعلى الاول اما ان لا يكون بين هذا القائل وبين الناقل واسطة او يكون واسطة ولكن بطريق القطع بان يعلم ان هذا اللفظ صدر منه فيعمل به من حيث المسئلة اللغوية ايضا سواء قلنا بحجية الظن في المسائل اللغوية ام لا وان كانت الواسطة بينه وبينه بطريق الاحاد ايضا كما ان الواسطة بينه وبين المعصوم بطريق الاحاد فان قلنا باعتبار الظن في المسئلة اللغوية فيعمل به والا فلا واما في صورة الشك في كون النقل من الراوي بالالفاظ او بالمعنى فان لم يعلم كون الراوي من اهل اللسان والخبرة فلا يعمل بالخبر من حيث المسئلة اللغوية والا فان علمنا بالظن فيها فيعمل بالخبر فيها ايضا كما في المسئلة الفرعية والا فلا واما على القول بعدم الجواز اجتهادا فلا يعمل بهذا الخبر في المسئلة اللغوية في شيء من الصور واما من حيث المسئلة الفرعية فاما ان يعلم اسناد الراوي الخبر الى المعصوم بلفظه فيطرح الخبر للقطع او الظن بكذبه واما ان يعلم ان النقل انما هو بالمعنى فان لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى فلا وان عمل ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى جليلا بالمسائل فلا يعمل بالخبر ايضا اصلا وان لم يشترط ذلك عمل بالخبر من حيث المسئلة الفرعية واما اذا اشك في ان النقل هل هو باللفظ او بالمعنى فحاله كما لو علم النقل بالمعنى الا ان يقال يحتاج كون الخبر مطروحا لاحتمال كون النقل باللفظ ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى فلا يحصل الظن من هذا الخبر نوعا فلا يعمل **الثاني** فيما دار الامر بين تخصيص الاكثر وسائر المجازات المخالفة للاصل كما في الاية الشريفة وما نهيكم عنه فانتهوا فانا نستدل بها بعض على ان صيغة لا تفعل للحرمة وذلك لانه كون صيغة لا تفعل نهيا وان سلمنا ان نواهي الرسول يجب الانزجار عنها اذ ثبت بانا وان سلمنا ان لا تفعل نهي لكن قوله انتهوا ماخوذ من الانتهاء وهو من الافتعال ومعناه قبول النهي كما تعلق الامر بها ففيها وان نهيها فمنتهيا فهو مرادف الاطاعة فهذا لا يدل على ان النهي للحرمة **وثالثا** بانا اسلمنا دلالة قوله فانتهوا للفرض على وجوب الانتهاء وترك المنهي عنه ولزومه وكون لا تفعل نهيا لكن الاية الشريفة بظاهرها تخالف الاجماع اذ النهي لا تفعل لما مقرون بقرينة ارادة الحرمة او الكراهة ومجرد عن القرينة والاية الشريفة تدل على لزوم ترك ما نهى عنه وان كان مع قرينة ارادة الكراهة وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من تخصيص الموصول واخراج اكثر افراد النهي التي هي للكراهة فيلزم تخصيص الاكثر ولا يكفي بقاء اكثر الاصناف لكون العام في المقام فرديا لا نوعيا من بقاء اكثر الافراد على القول بلزوم بقاء الاكثر واما حمل قوله تعم انتهوا على الندب او على مطلق الطلب واما التصرف في ما نه انتهوا وجعل معناه انه لا بد من اتباع النهي كما تعلق به فان تعلق به حتما فحتما وان تعلق ندبا فندبا فاذا دار الامر بين احد الاحتمالات الاربعة وعلى الاول يتم الاستدلال دون ما سواه فان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر طرحنا الاحتمال الاول وان دار الامر بينه وبين سائر المجازات وان قلنا بالجواز فلا بد من الرجوع الى المرجحات فظهر الثمرة هنا وكذا تظهر في مثل اوفوا بالعقود فان المراد العقد عند العهد لانه ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه فظاهره امر الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد اما من التخصيص لاخراج ما ثبت عدم وجوب الوفاء به من تحت العام ويعمل فيما شك في لزومه وجوازه من العقود

بعينها اذا دار الامر بين ارتكاب تخصيص الاكثر وسائر المجازات واما الاصل الاصيل فهو جواز تخصيص الاكثر انّ العلائق المتصورة هنا ثلاث علاقة المشابهة والعموم والخصوص نعم

في جواز تخصيص الاكثر

بظاهر الاية يلزم تخصيص الاكثر لعمومها لان كثيرا من العقود التي لا يجب الوفاء بها غير محصورة في كلام الاصحاب في ابواب العقود والمعنون من العقود ايضا جملة منها من العقود الجائزة واللوازم منها ايضا مشروطة كل واحد بشرائط متعددة لو انتفى كل من تلك الشرائط انتفى اللزوم فلا يبقى من العقود لازم الا قليل في جنب كثير وهذا تخصيص للاكثر وامّا حمل العقود على العقود المتعارفة عند المشافهين فلا يلزم تخصيص الاكثر لكنه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ان الاصل في العقد اللزوم فدار الامر بين احد المحذورين بعد دفع البعد عن الظاهر كالاجماع فمن لا يجوز تخصيص الاكثر انتفى عنده الاحتمال الاول ومن يجوّزه احتمل عنده كل من الوجهين فيرجع الى المرجحات وان لم يوجد مرجح فالى الاصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الاكثر انه ارجح من الحمل على العهد لانه هنا ليس تخصيص الاكثر الا انه يبقى من افراد العام كثرة معتد بها مشابهة للعام فيرجح على غيره من المجازات **فان قلت** ليس في الاية تخصيص الاكثر حتى يصير ثمرة للنزاع اذا صنّا العقود كثيرة منها حقيقية ومنها تقديرية وعلى فرض ارادة كل الافراد من الجمع المحلّى باللام اعم من التحقيقية والتقديرية انما يصح من غير العالم بالعواقب كما يقول المولى من اهل العرف لعبيده كلما اتاك من الرمان في هذا اليوم فابق عشرة منها وبع الزائد عليها ولا يصح ذلك من الحكيم لعلمه بالخارج والواقع فكيف يريد ما سيوجد بعلمه وقوعه من العقود وايضا الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي ولم يحصر العقود الجائزة حتى يحكم في الباقي باللزوم فيكون الافراد التقديرية داخلة في الباقي بل حالها هذا كما لو خالف في المرجح **تمّ المقدمة الرابعة في تأسيس الاصل** فاعلم انه اذا شك في صحة مجاز من المجازات لغة فالاصل الاصيل فيه عدم الصحة اتفاقا لان اللغات توقيفية لا بد من التوقف فيها حتى يثبت الرخصة ثم في انقلاب هذا الاصل كلية بحيث يحكم عند الشك في الجواز بالجواز ام انقلب في المجاز ام لم ينقلب اصلا اقوال فقيل بانه انقلب اصلا فكلما شك في صحة مجاز وفساده يرجع الى الاصل الاصيل حتى يظهر الصحة وهذا هو القائل باشتراط نقل الاحاد في المجازات ومراده انه كما لا يجوز التعدي في الحقائق من لفظ الى لفظ ولا من معنى الى معنى فكذلك في المجازات فكما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان نقول ان الغضنفر ايضا حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذلك لو وصل من الواضع جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة فلا ينبغي ان نقول بجواز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت ذلك وكما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لم يجز التعدي الى معنى اخر بان نقول انه حقيقة في الرجل الشجاع ايضا كذلك لو ثبت جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة لم يجز ان نقول بجواز استعماله في معنى اخر كالمنقوش في الجدار بشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك وكما انه لا يتعدى في الحقائق من لفظ الى لفظ اخر الا اذا جاز القياس في اللغة فكذلك في المجازات فكما لو اثبتنا ان لفظ ضارب موضوع للذات ثبت له المبدأ فلا يجوز الحكم بكون كل ما كان على زنة فاعل موضوعا لذلك الا بعد الاستقراء في حيث علم من حال الغالب ان ما كان على هذا الوزن بهذا المعنى كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى فيتعدى بعد ذلك الى جميع ما كان على هذا الوزن كلية فكذلك لا يجوز من مجرد رؤية مجاز في الماضي بمعنى المضارع مجازا في خصوص مادة كلفظ ابى ونحوه ان نحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع مجازا الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض في المستقبل فيتعدى الى جميع ما كان على زنة الماضي فالحاصل ان حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقائق وليس مراد ذلك القائل من قوله باشتراط نقل الاحاد في المجاز انه لو اثبتنا استعمال الاسد في زيد الشجاع لما جاز استعماله في عمرو الشجاع ونحو ذلك فانه بين الفساد لكن هذا القول فاسد بل يتعدى في المجازات من لفظ الى اخر ومن معنى الى اخر للقطع بان بعضا من المعاني المجازية لم يكن في زمان الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا فيحصل التعدي من معنى الى اخر وكذا ربما يكون اللفظ مستحدثا او مرادفا للفظ اخر غير مستحدث فيستعمل ذلك اللفظ المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث الذي هو معنى مجازي للفظ السابق فيحصل التعدي من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى اهل العرف يستعملون الالفاظ الغير المسابقة مجازا في المعاني المستحدثة وكذا في حال اللفظ وقيل ان الاصل قد انقلب كلية فيجوز ما رأينا اللفظ استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلا وغيرها من العلائق تعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجاز بتلك العلاقة حتى يثبت المانع وذلك لاطلاق قول علماء البيان بان العلائق خمسة عشر او اثنى عشر او نحو ذلك فهم في مقام تعدادها يعدون تلك العلائق مطلقات ومن دون تقييد فيظهر منه ان نوع العلاقة مهما وجد يصح المجاز وهو فاسد اولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر وهم في مقام التعداد في مقام الاهمال او الاجمال لا البيان بعد تسليم التواطي وثانيا التأسيس الا لتركلامهم على ذلك لكن لا دليل على اعتبار كلام العلماء في امثال المقامات التي مدركها في اللغة هو العرف فان استعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازا انما حصل فيه الرخصة في الجملة في كل اللغات ولا فرق بينها في المجازات والعلائق كما ان المثبت لها ايضا كذلك فيرجع الى العرف نعم لو كان المنقول مما له مدخل في لغة العرب لم يكن مدركه في لسانه كالموادّ رجعنا الى اهل الخبرة وقيل ان الاصل انقلب في العلائق المذكورة في الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرينا ووجدنا في لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن لا في مطلق جنس هذه العلاقة بل في صنف منه وهو فيما كان التركيب حقيقيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل فلم نر بعد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل في مثل ذلك فمتى شك في جواز استعمال مثل ذلك الجزء في الكل نحكم بالجواز للاستقراء لا في كل كل وجزء ولو شككنا في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل الاصيل بعدم الجواز وهذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف فان المتبع هو وجود المناسبة المأنوسة المعرفة فلو وجد المناسبة بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاز التعدي وان لم يسمع التجوّز بالنسبة الى ذلك المعنى من اهل اللسان ولا تنحصر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التعدي وان لم يوجد فيه شيء من العلائق والسر فيما ذكرناه من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المأنوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات ان بناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع ان الاسد معناه الحيوان المفترس فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المأنوس لتلك الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمل تلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي بكون المراد في ذلك اللفظ في عرف

في بيان عدم حجية القياس في اللغات والنقل في المجازات

في انقلاب الاصل في علاقة الجزء والكل

والكل والجزء بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية وثبوتها لا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك دائما على علاقة الكل والجزء فلا يتصور هنا اذ العام الاصولي ليس كليا لافراده اذا ظهر ذلك
فاعلم ان الدليل على الجواز الوقوع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقلة المستثنى منه ودون استنكار العرف في مقام القبح عقلا لا لفظا مع ان العرف يجوز ذكر
الباقي جماعة غير محصور بن غادة فتم ثم انه على فرض جوازه مرجوح عندنا في مقام التعارض مع الباطل لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الاحكام الشرعية بالنسبة الى التخصيص الى الواحد

في تخصيص الاكثر

ذلك المتعلم وذلك للعلم الاجمالي بان اللغات لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والشخصية كما لا تختلف بالنسبة الى الهيئات فهيئة الامر
في كل لغة بمعنى واحد وكذا هيئة النهي والماضي وغيرها واذا كان بناء اهل العرف على التكلم بالمجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يسمعوا المعنى
المجازي بتلك اللفظ الحقيقي من دون استقراء عن العلائق وعن المجازات في تلك اللغات فظهر ان المعتبر هو مجرد وجود المؤانسة وعدمها لا الاستقراء
في العلائق ونحوه فحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخير من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمالات في لسان
العرب بل يعتبر مجرد المؤانسة ولو في غير لسان العرب وثانيها انا لا نقول بحصر العلائق فيما ذكروه بل نجوز المجاز فيما حصل فيه المؤانسة العرفية وان لم
يكن شيء من العلائق المعدودة وثالثها انا نقول بجواز التعدي عند المؤانسة وان كان من الموارد المستقرء فيها من تلك العلاقة مثلا كالجزء والكل
ولا نقول بجواز التعدي عند عدم المؤانسة وان كان المورد من الموارد المستقرء فيها فان كان المراد بالقول الاخير هو ما ذكرناه فنعم الوفاق نعم
لو علم مورد وشك في وجود المؤانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فان كان مراد القول الاخير هو ما ذكرناه فتم
الوفاق نعم لو علم مورد وشك في وجود المناسبة والمؤانسة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها
فالاصل الاصيل بحاله فالاصل منقلب في تلك الصورة التي شك في وجود المؤانسة وعدم وجودها فينتج ثمرة موارد الاستقراء كما يقول هذا القائل
لا مطلقا والحاصل انه ان علم وجود المؤانسة لعرفية جاز التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرء فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان
من الموارد المستقرء فيها وان شك في وجود المؤانسة وعدمها فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا
ذلك فنقول فيما نحن فيه اي التخصيص الى الواحد والمعتبر ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل
هل ينقلب في خصوص المقام المفروض فيه وجود المؤانسة ام لا ينقلب فلابد فيه من ملاحظة ان هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقرء فيها في العلائق ام لا
فان كان الاول فالاصل الثانوي الجواز وان كان الثاني فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله وليس هنا شيء
من الموارد المستقرء فيها الا ان العلائق المتصورة في استعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء بناء على كون دلالة
العام على افراده تضمنية واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور لان العام الاصولي ليس كليا بالنسبة الى افراده فتلك العلائق الثلث كلها او موجود ان كان
الباقي اكثر واما اذا اختص لا كثر الى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والاخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول ضعيف هو كون
الدلالة تضمنية سلمنا صحته لكن القدر المستقرء فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب فيه خارجيا لا اعتباريا كما هنا سلمنا الاعم من ذلك لكن القدر
المتيقن هنا من صحة تلك العلاقة انما هو صورة بقاء الاكثر واما علاقة العموم والخصوص فالقدر المتيقن المستقرء فيها ايضا هو ما كان الاكثر فيه باقيا
فظهر ان صورة خروج الاكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستقرء فيها وقد عرفت ان المرجع هو الاصل الاصيل الذي هو عدم الجواز فظهر
ان الاصل في المسئلة عدم الجواز اذا مهدت تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في المسئلة جواز التخصيص الى الواحد لوجوه الاول الوقوع عند اهل العرف
في بعض المقامات كمقام التهزء فيقول الشخص في مقام المزاح اكرم كل اهل المجلس ثم يقول الا هذا والا هذا والا ذاك الى ان يبقى واحد ويأتي
بالقرينة المنفصلة اي المخصص المنفصل ويعلم المخاطب ان المراد واحد منهم نعم مثل ذلك بعيد لا لداعي مستهجن وقبيح واما مع الداعي فلا وغرضنا
اثبات الايجاب الجزئي في مقام رفع السلب الكلي لكن ندعي هذا الايجاب الجزئي في مقابل كل من الاقوال فيبطل كلها الا المختار وايضا يقول القائل
اكرم العلماء احدهم وهو صحيح غير مستهجن اصلا مع انه تخصيص بغير المنفصل الا ان يقال ان مثل ذلك خارج عن محل الكلام وانه ليس بتخصيص حقيقة
ولم يرد هنا القصر وليس مراد الاكثريين من لزوم بقاء الاكثر لزوم مثل هذا المثال اعني اكرم العلماء احدهم فتم وايضا يقول القائل ان خلا فاسمع
كلام الناس يفعل هكذا اذا قال احد لفلان افعل هكذا ولا يريد بذلك العهد بل يريد ما يقوله ذلك الشخص فان لم يكن ذلك الشخص القائل معلوما للمتكلم بل المراد
التخصيص بنفس الاية الشريفة الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب اذ المراد بالناس نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والقول بان هذا
من باب التشبيه خلافا للظاهر اذ الظاهر المتبادر في الانظار من الاية الشريفة انه من باب التخصيص وقوله صلى الله عليه وآله امرنا بالعهد وارادة شخص
معين من العام لا من باب التخصيص ايضا **فان قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الاكثر في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان انما يكون فيه
ذاع انما هو الاستهجان العقلي لا العرفي اذ يعد مكان تأدية الكلام بالاخصر تعبيرا من التطويل عقلا ولذا لا يكون استهجانا عند وجود الداعي ولو كان
الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** انه لو لم يجز تخصيص الاكثر ولزم بقاء الاكثر لما كان ذلك جائزا عند عدم العلم بعدد
المستثنى منه واحتمال كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة اي المشابهة ومع عدم العلم بالعدد لا يعلم بوجود العلاقة فلا يعلم بالصحة
مع ان اهل العرف يصححون ذلك كما في مثال المرحوم فيصح عرفا ان يقول اكرم كل من في الدار الا عشرة منهم فيصح مع احتمال كونهم في الواقع احد عشر فيكون في
الواقع الاستثناء تخصيصا الى الواحد فتدبر **الثالث** انه يصح الاستثناء الى الواحد لغة فيما يكون مستهجنا والدليل عليه ان في موارد الاستهجان
انما يتمسك القائل لاجل الركاب خلافا للعقل ولذلك ينسبوه الى السهو لا الغلط فذلك كاشف عن الصحة لغة فيلزم فيلزم **الرابع** انه لو لم يجز
اخراج الاكثر لما صح ذلك فيما كان افراد العام غير محصور وكان الباقي الاقل جماعة غير محصور بن غادة مع انه يصح بلا استهجان اصلا كما يقول عطاء هذا
المال اهل بلد الحسين عليه السلام الا الاغنياء منهم ولا تعط الاغنياء فالحق جواز الى الواحد للوجوه الثلثة الاول وفيه بطلان عدم جواز تخصيص الاكثر
بالوجه الرابع **ثم اعلم** انه بعد ما عرفت جواز التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لان ثمرة طرح الخبر المخصص الظاهر في التخصيص
الى الواحد لا تكاد توجد في الاحكام الشرعية واما ثمرة التعارض بينه وبين مجاز اخر فكذلك ايضا اذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة والكلام كما عرفت ان

في بيان الحكم [?] الاقوال [?] الغالية في جواز التخصيص الى الواحد

في بيان اجمال الاستثناء

اصل في استثناء النصف والاكثر في بيان الاستثناء الاعم من التخصيص والتقييد فاعلم ان المستثنى ان ساوى المستثنى منه او زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق قالوا ان المستغرق لغو اتفاقا وهذا يحتمل عدم الجواز عقلا او عدم الظهور لغة او الامرين معا واما غيره فاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا

في تخصيص الاكثر

ومن وجه تخصيص الاكثر الى الواحد بمرتبة من الاستهجان لا يقع عقلا الا بعد وجود داع كالسخرية والتمليح ومثل هذا الداعي لا يتحقق في كلام الملك العلام ولا في كلام امنائه في مقام بيان الاحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بافراد العام وذلك ايضا لا يتصور في مقام بيان الاحكام من الشارع وامنائه الكرام **فان قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالاية الشريفة **قلنا** خصوص لفظ الناس متعارف فيه ذلك لا مطلق الالفاظ او نقول والحق عدم تمامية ادلة الجواز الى الواحد بل حال العرف غير معلوم لنا والامثلة المذكورة يمكن تاويلها الى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لتم في المستغرق ايضا فالاصل الفقاهتي يقتضي عدم الجواز الى الواحد نعم الرابع من الادلة صحيح فالاحسن اذن التفصيل **ضابطة** في بيان شطر من احكام الاستثناء بالمعنى الاعم الشامل للاستثناء التقييدي **فاعلم** ان المستثنى ان لم يكن اقل من المستثنى منه فالاستثناء المستغرق سواء ساوى المستثنى منه كله على عشرة الا عشرة ام زاد عليه كله على عشرة الا خمسة عشر وان كان اقل منه فاما ان يكون الخارج مساويا للباقي او زائدا عن الباقي او ناقصا عنه كله على عشرة الا خمسة او الا ستة او الا ثلثة فظهر ان الاستثناء اما مستغرق واما غير مستغرق فهيهنا مقامان **المقام الاول** في المستغرق فنقول انهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم ان محل كلامهم واتفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي ام اللغوي فان ظاهر عنواناتهم ذلك في مباحث الالفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الاكثر والمساوي يعد ذلك يوهم هذا الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الجواز اللفظية ولكن ظاهر قولهم لغو هو القبح العقلي لا الغلط اللفظي وان امكن ارجاعه ايضا الى الغلط اللفظي بان يقال ان مرادهم من اللغوية انما هو عدم الفائدة منه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك دليلا على عدم الوضع لفظا اذ لو صح لم يكن فلك لغوا لا يرجع في استعماله ولا يوضع بازائه لفظا لا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان تتبع كلماتهم على ذلك خلاف الظاهر اذ ظاهرهم هو القبح العقلي الاخير متعارض الظاهران ويصير كلامهم مجملا فلابد لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي واعلم ايضا ان الاصل الجواز ان كان الكلام في الجواز العقلي وعدمه وعدم الجواز ان كان في الجواز اللفظي وعدمه والوجه ما مر مرارا واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال له على عشرة دراهم الا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والقبيح هو جملة المستثنى منها مؤاخذ بها ولانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وغير خفي ان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه محل منع ذلك لان الصدور مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوها منها ان يكون على وجه التمزيج والمزاح ومنها ان يكون على وجه اللغو كمن يتكلم لا عن شعور ويتفوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى خارجا عن الاقرار والاخبار راسا ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وهو له على عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير من باب الانكار بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر في البين ورجع فمرادهم من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صحة ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول ولا الثاني ولا الاخير ايضا ظاهر بل يظهر الثمرة في تلك الصورة واما في الصورة الثالثة فالامر كما ذكروه الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لاخذ منه ايضا حيث لو قال له على عشرة الا ثلثة وعلم ان ذلك من القسم الثالث فيؤخذ بحكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار بقي صورتان يحتمل كونها محل الثمرة **احديهما** ما لو دار الامر بين كون قول المستثنى من باب القسم الثاني او من اقسام الثالث **والاخرى** دوران الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالحق انه لا دليل على لزوم الاخذ من القائل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الهذيان ويتوهم ان حمل الظاهر على التكلف مدفوع بان الانكار بطريق الاتصال هكذا ايضا خلاف الغالب واما في الثانية منهما فالاشكال العدم الدليل على اللزوم ولكن ظاهر كلامهم في مقام الثمرة انما هو تلك **الصورة والحاصل** ان الثمرة خفية علينا فلنرجع الى المسئلة **فنقول** الحق الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة التمليح والمزاح للاصل ولوقوعه من العقلاء واما لغة فالحق فيه البطلان في غير موارد الاستهجان دون غيره وان كان الاصل خلافه وذلك لوجود المؤانسة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعد خارجا عن اللسان بل هو مانوس عندهم ومن الثاني وعدم الجواز في غير الما نوس لعدم الدليل بل هو على فرض جوازه لغة كما هو الحق حقيقة ام مجاز الحق انه ليس مجازا لتبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثناء وتنافر المستغرق فلو سمع من وراء الجدار له على عشرة الا ومع عدم سماعه للمخرج يتبادر الى ذهنه بقاء شيء من المستثنى منه وعدم التبادر دليل المجاز **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم ان استثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل بلزوم بقاء الاكثر وقيل بجواز اخراج الاكثر وقيل بجواز الاخراج الى النصف وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الى حد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل فالعدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا وثمرة النزاع كما مر في جواز تخصيص الاكثر والاصل الجواز عقلا وعدم الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من التقييدي لكن الاشكال في ان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء ومن جهة حيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازما لصحة جهة المستثنى منه لو كان ثمة ما فلو قال اكرم العلماء الا ... استثنى الاكثر لكان ذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء والهيئة الاستثنائية في اخراج الاكثر وان كان المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لعدم جواز تخصيص الاكثر مثلا فيكون النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور فيتفرع بطلانه للمستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في عدم جهة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين قول المشهور هنا وفي بحث جواز تخصيص الاكثر اذ لا تنافي بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون ذلك وجها اخر في دفع التناقض ولكن ظاهر كلماتهم الاخير فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهر ذلك فهنا مرحلتان الاولى في صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض الجواز هل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا **اما الاولى** فالحق فيها الجواز وان اقتضى الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر مضافا الى انه بعد جواز المستغرق لغة في غير موارد الاستهجان جاز غير المستغرق بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

في تحقيق الاستثناء المستغرق

في بيان وجه بطلان المستغرق

الكلام في غير المستغرق

في بيان صحة استثناء الاكثر لغة

مع العنوان

وبناء على هذا الخلاف والقول بعدم الثمرة والاصل ما مرّ في المسئلة السابقة ومحل النزاع الجواز اللفظي لكن في كون النزاع في صحة الكلام او خصوص حجية الاستثناء وجهان ثم الحق جواز استثناء الاكثر لما مرّ انفا مضافا الى وقوعه في الكتاب لكن يتم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجاز احتمالان ثم في دفع التناقض الوارد هنا وجوه ايضا او الاستناد بين ظاهر الوارد و منه يظهر دفعه عن سائر اقسام التخصيص اصلا في كون العام المخصص حقيقة او مجازا وفي كون العام المخصص حقيقة مطلقا ام في جهة شموله خاصة ام في المخصص بغير المستقل خاصة

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي

ام في اللفظ خاصة ان خص بشرط او استثناء اذا كان الباقي

من الغاوين ولا ريب ان الغاوين اكثر من الباقين اما اولا فللحس والعيان واما ثانيا فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما ثالثا فلقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوون وان كانوا اكثر يثبت المطلوب بالاية الاولى وان اقل والمخلصون كانوا اكثر يثبت المطلوب بالاية الاخيرة فبانضمام الاثنين يثبت جواز استثناء الاكثر ومنه انه يمكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر فلا بد من التمسك باحد الوجهين السابقين واما القول بان المراد من العباد اعم من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون الباقي اكثر او القول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية الشريفة هم المخلصون في الواقع والنظر الى الاضافة الى ربه تعالى الدالة على التشريف او القول بان الباقي هو الاكثر ملاحظة ان كان الخارج اكثر ملاحظة وان كان الخارج اكثر في الواقع والخارج وذلك لاجل تشبيه المخلصين بالكل وتنزيلهم منزلة الكل وتنزيل الغاوين منزلة الاقلين والمعدومين فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلها مما لا يصغى اليه لان كل ذلك خلاف الظاهر والظاهر هو الحجة ولا صارف عنه فالحق هو الجواز والتمسك في الجواز باتفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال له علي عشرة الا تسعة لا يدل على المطلوب كما هو ظاهر وكذا الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته لا يدل على المطلوب اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجائع وغيره وبيان ان من سوى من اطعمته جائع الباقي عن جائع بل المراد حقيقة انه لا يقدر على الاطعام احد الا انا في الحقيقة يكون الباقي اكثر واما

المرحلة الثانية فالحق فيها الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق الاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكك بالتشكيك البدوي وادعاء ان لا يكون معنى قولهم الا للاستثناء الا ان الا لمطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض اقسام الاستثناء فلا بد لقولهم هذا على ان الا لمطلق الاستثناء كما ان قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى العزي مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من التمني والعزي فاسد لانا نقول ان لفظ الاستثناء متواطئ بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى العزي **فان قلت** المتبادر من اداة الاستثناء اخراج الاقل فلو سمع من وراء الجدار له علي عشرة الا مع عدم سماع اللفظ المخرج لتبادر الى ذهنه كون المخرج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل كونه وضعيا الا ان مع عدم القرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة ظاهر كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة الوضعية في التبادر وبين ظاهر كلام اللغوي فنقول اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا فان كان الاول لزم طرح الاصل المذكور فقاهتي وظاهر كلام اللغوي اجتهادي فيؤول الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يؤول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء اقول فان قلت انك رب مقامات تحكم بطرح اللغة عند وجود الماخذ العرفية فلم هنا تحكم بطرح العرف **قلنا** ان كان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد اخذناها ان ثبت اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا باخذها وطرحنا اصالة عدم النقل فنحكم بان لفظ اللغة مهجور في العرف يعني الآن يصير غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فيطرح اللغة ايضا **والحاصل** انه على فرض اجتهادية العرف نحكم باخذه مطلقا اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا ام مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل في خصوص المورد واما مع اخذ اللغة ايضا فقطعنا بالاختلاف او شككنا فيه مع عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما هنا حيث يثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة فتم وان كان الثاني فيقع التعارض بينهما ويعمل بالامرين ونحكم بان معناه اللغوي مطلق الاخراج وفي العرف الاخراج الخاص للتبادر بضميمة اصالة الوضع وان كان الثالث فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي واقتضاء اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء واقتضاء اصالة اتحاد العرف واللغة حسن اصالة عدم النقل التوجيه في احد الامرين اما الاصل الاول واما اللغة لكن الحق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا يكافئ ظاهر كلام اللغوي فيؤخذ بظاهر كلامه ويحكم بان المعنى اللغوي مطلق الاخراج وح لا بد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم باختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد وبان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد لان النقل اقل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مستلزم لارتكاب حادثين احدهما رفع المواضعة السابقة والاخر حصول المواضعة اللاحقة فيقدم اصل الاتحاد ويحكم بالاطلاقية التبادر **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التحليل التام وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر كعدم منافرة اطلاق الانسان على ذي الراسين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ما يعول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي او الا الاستبعاد فان اريد به الاستبعاد العقلي فمسلم في بعض الموارد ولا يضر بالجواز اللغوي فممنوع وان شئت زيادة التفصيل في المقام فانه من مطارح الانظار **ضابطة** هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز وتنقيح البحث يرسم مقدمات

المقدمة الاولى في بيان امور **الاول** ان توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على فقد القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدم القرينة جزءا للدال على المعنى الحقيقي بعضا من جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالا على معناه الحقيقي دلالة تركيبية او لا اراد تاو لاجل كون عدم القرينة شرطا لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي او لاجل كون القرينة من الموانع ومقتضى الاحتمال الاول ان لا يحصل الدلالة الا بعد ملاحظة عدم القرينة بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدم القرينة ومقتضى الثاني ان يكون المقتضي هو اللفظ فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بخروج التقييد وخروج القيد فيحصل المعنى في الذهن بعد ملاحظة عدم القرينة ومقتضى الثالث كون المقتضي هو اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لو اتى بالقرينة كاسد يرمي كان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى اللفظ الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة على المجاز لعدم وجود المقتضي للحقيقة حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف حصول المقتضي جزءا ام شرطا على عدم القرينة

[في بيان ان استعمال اداة الاستثناء في اخراج الاكثر حقيقة]

[في الكلام في التبادر الوضعي والاطلاقي وتعارض اصالة التبادر الوضعي وظاهر كلام اللغوي]

[في اصالة عدم التعارض بين العرف واللغة واصالة اتحاد العرف واللغة]

في بيان ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز

[في ان عدم القرينة جزء المقتضي او شرط او القرينة مانع عن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي]

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي

في الثمرة بين كون عدم القرينة جزءاً او شرطاً

ومما ذكرنا ظهر انه حيث وجد القرينة تمّ تحقق المقتضي للحقيقة حتى يعارض مع جزئه واللحوق الآخر وذلك لحصول التعارض والتناقض عند وجود القرينة وقد عرفت ان ذلك من لوازم الاخير فانه عند التعيين في العرف يجد التعارض بين ظاهر اللفظ وقرينة المجاز فقد يرجح بعد التعارض جانب المجاز لكونه اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة وقد لا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالتوقف مضافاً الى انهم يسمون قرائن المجاز بالصارفة وذلك كاشف عن انهما متعارضان مضافاً الى انهم اتفقوا على رفع التناقض في باب الاستثناء وذلك لا يكون الا اذا كان الاستثناء مما ثم انه قد يتوهم ان ثمرة كون عدم القرينة جزءاً ام شرطاً او وجودها مانعاً تظهر في صورة الشك في وجود القرينة فان قلنا بان عدمها جزء ام شرط صار الشك في القرينة شكاً في وجود المقتضي فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها مانعاً فالشك في وجودها يصير شكاً في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فيقال الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع بالاصل وفيه نظر لان الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقديرين لا ثمرة في البين اما في الاول من الاحتمالين اي الشك في حدوث القرينة فلظهور ان اصالة العدم فيه سواء كان عدم القرينة جزءاً ام شرطاً ام وجودها مانعاً اما كونها مانعة فلما اعترف به القائل واما كون عدمها جزءاً ام شرطاً فلان الاصل ح وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي ح امر عدمي والاصل في العدم وليس وجوديا حتى يقال الاصل عدم وجود المقتضي بل وجود المقتضي ح مطابق للاصل فان جزء المقتضي او شرطه امر عدمي والاصل وجوده اي تحقق العدم فيجري اصالة عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءاً ام شرطاً ففي جميع الاحتمالات يحكم بعدم القرينة للاصل ويحكم بالحقيقة اما لان الاصل فقد المانع او لان الاصل وجود المقتضي في خصوص المقام واما في الثاني من الاحتمالين اي كان الشك في الحادث الشك في كون الحادث قرينة فلا يجري الاصل على شيء من الاحتمالات لان الشك في الحادث فلا ثمرة في البين **فان قلت** لم لا يجعل ثمرة اذ لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها مانعة حكم بعدمها للاصل ويحكم بارادة الحقيقة وعلى فرض كون عدمها جزءاً للمقتضي فنقول مقتضى اصالة عدم القرينة تحقق المقتضي ومقتضى اصالة عدم وجود المقتضي لكون وجوده مشكوكاً للشك في المقتضي عدم تحقق المقتضي والمقتضي معاً فتعارض الاصلان فيتوقف ولا يمكن الحكم بالحقيقة بخلاف الفرض الاول فالثمرة موجودة قلنا اولا ان التعارض موجود في المقامين لان الشك في المقتضي كما ينشأ من الشك في المقتضي كذا ينشأ من الشك في وجود المانع ايضاً فيلزم التوقف وعلى كل المفروض فلا ثمرة وثانياً ان استصحاب عدم القرينة مزيل لاستصحاب عدم المقتضي فيقدم عليه فلا توقف في شيء من المفروض فلا ثمرة **الثاني** هل يكون وجود القرينة في المجاز من باب وجود المقتضي للدلالة على المعنى المجازي ام لا فيه وجوه يمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو لفظ الاسد مثلا في اسد يرمي ويكون عدم القرينة من الموانع ولازم ذلك ان يكون الشخص بمجرد الالتفات الى الاسد ملتفتاً الى المعنى المجازي ان لم يكن ملتفتاً الى المعنى المجازي فقد القرينة او وجودها لكن بعد الالتفات الى عدم القرينة يكون ممنوعاً من الحمل على المعنى المجازي ويمكن ان يكون المقتضي التام للدلالة على المجاز هو القرينة كيرمي في المثال لكن يكون عدم وجود لفظ الاسد من موانع ارادة المجاز عن يرمي ويمكن ان يكون المقتضي للمجاز مركباً من اللفظ والقرينة بان يكون كل منهما جزءاً من المقتضي ويمكن ان يكون المقتضي هو لفظ الاسد بشرط القرينة او القرينة بشرط المقتضي ويمكن عكس ذلك اما الاحتمال الاول فقد ظهر فساده مما مر في الامر الاول فان مقتضى ذلك صيرورة المعنى المجازي قريباً حقيقياً هو خلاف طريقة العرف وخلاف الفرض واما الاحتمال الثاني فكذلك لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولازم ذلك ارادة المجاز من الاسد لا من يرمي فكيف يكون مقتضياً للدلالة على المعنى المجازي والدال عليه هو يرمي واما الاحتمال الثالث والرابع والخامس التي ذكرنا الامر بينها بعد بطلان الاولين فنقول فيها ان يتردد الامر بين تلك الثلاثة اما من جهة دوران الارادة المعنى المجازي بينها بمعنى ان الاندكار انا اذا ردنا المعنى المجازي هل هي من اللفظ ام القرينة ام المركب واما من جهة دوران الامر الكاشف عن ارادة المتكلم المعنى المجازي بينها فلا بد ان كان الكاشف عن ارادة المجاز من اللفظ هل هو نفس اللفظ ام القرينة ام المركب فان وقع الكلام في الجهة الاولى فالحق منها ان ارادة المعنى المجازي انما هي من اللفظ المتبادر العرفي ولدلالة تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له عليه لان المجاز هنا هو الاسد لا القرينة ولا المركب وتنقيح ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة عقلية وان وقع الكلام في الجهة الثانية فالحق فيها التفصيل بان ان المجاز يحتاج اولا الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية التي سنخ المجاز وهي العقل الحاكم بانه بعد علم ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلغو كلام الحكيم ثم بعد حكم العقل اجمالا بارادة معنى مجازي لا بد من قرينة معينة لتشخص المجاز كما ان العقل يعين سنخ المجاز وتلك القرينة المعينة لتشخص المجاز انما هي حدة المجاز ونحوها ففي مثل ذلك المقام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة لا اللفظ ولا المركب فاما اذا كانت تلك القرينة مثل الاقربية الى الحقيقة عند تعدد المجاز فالكاشف عن ارادة المجاز ح هو الاقربية بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي وان هذا الاقرب اليه فيكون للفظ ح دخل في الكشف لاجل الحاجة الى ملاحظة العلاقة بين الحقيقة والمجاز فالكاشف ح هو المركب فالمقام مختلفة لكن يبقى الاشكال في انه في مثل قولنا اكرم العلماء الا زيداً الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه لان الاستثناء لا يدل الا على عدم ارادة زيد واما ان الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ باجمعها مراداً دون سائر المراتب فلا يدل عليه قولنا الا زيداً لان اخراج زيد اعم من ارادة جميع الباقي او بعضه فيكون الكاشف عن ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ بفهم العرف وحكم الوجدان ففي مثل اكرم العلماء الا زيداً لا ثمرة وما يستفاد نفي زيد من الاستثناء وارادة الباقي من العلماء ونحو الجملة التعليقية كاكرم زيداً ان جاءك بعد قيام دليل على عدم ارادة المفهوم يعين لارادة المنطوق هو نفس الجملة فانها استفيد منها شيئان المنطوق والمفهوم وبعد ارتفاع احدهما بالقرينة يبقى الآخر بالاستفادة التي كانت اولا بالنسبة

في بيان ان استصحاب عدم القرينة بل عدم المقتضي مع عدم المقتضي

في ان وجود القرينة في المجاز هل هو مقتضٍ للدلالة على المعنى المجازي ام لا

في ان العقل يعين سنخ القرينة التي تشخص المجاز

مطلب في بيان ان العام المخصص حقيقة ام لا

الباقي ويشهد به كلماتهم في مثل المقامات بان المعارض قد رفع المفهوم وبقي الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستندون في بقاء الجزء الاخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه بعين ما لو كان هناك دليلان مستقلان رفع المعارض احدهما وسلم الاخر عنه وهذا كاشف عن ان المعين لارادة البعض الاخر من المدلول فيما كان دليل واحد ذو دلالات كالعام المخصص والجمل التعليقية المفيدة للمفهوم الموافقة او المخالفة هو نفس ذلك الدليل عندهم كما في الدليلين المستقلين **الثالث** من الامور في القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى في مثل قولنا عين باكية هو نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معانيه ايضا هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرد تلفظه يدل على كل معانيه ويدل بالوضع ايضا على ان واحدا منها مراد المتكلم لكن المعين لذلك هو قوله باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد من تلك المعاني المعلومة اجمالا نعم لو قلنا بظهور المشترك في كل معانيه لصار شأن المشتركات شأن العمومات لكنه خلاف الحق فالحق ان التعيين انما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب **الرابع** من الامور في القرائن المفهمة فاعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي اي الطبيعة ولم يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دلت قرينة على ان تلك الطبيعة وجدت في ضمن الفرد الفلاني فتلك القرينة تسمى مفهمة ويكون ارادة الفرد المعين وتعيينه من القرينة ليس الا لا من اللفظ ولا من المركب وكذا الدلالة على سنخ وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ايضا من القرينة لا من اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا الا في الطبيعة وقولنا جاء يدل على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يجيء قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة الخارجية الخارجة عن مدلول اللفظ يسمى قرينة مفهمة وان استعمل المطلق واريد به خصوص ذلك الفرد من اللفظ مجازا فهو يصير من المجازات وتسمى القرينة من الصوارف لكن هنا يصير المعين للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركب كما لو كان القرينة في المجازات هي الوحدة **المقصد الثاني** في رفع التناقض الوارد في الاستثناء فان القائل بمجرد قوله علي عشرة يثبت مجموع العشرة في ذمته ظاهرا ثم بعد قوله الا ثلثة انكر بعضا من العشرة فالاثبات والايجاب لكل ثم دفعه وهذا تناقض واما وجه تخصيصهم النزاع في رفع التناقض بمبحث الاستثناء مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات فهو ان النزاع في الاستثناء في رفع التناقض انما هو في ان التناقض والمعاندة بين الاستثناء وارادة الحقيقة من المستثنى منه موجود ام لا فاثبت بعض المعاندة وحكم بمجازية المستثنى منه وانكرها بعض وحكم بحقيقته وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل اسد يرمي ومهزول الفصيل وكثير الرماد وجري الميزاب ونحوها والحاصل ان النزاع هنا ليس في ان الاستثناء على فرض المعاندة الحقيقية قابل للصرف ام لا كما ان النزاع في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر انما هو في ذلك وفي قابلية الصرف بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة او الوقوع عقيب الحظر والنزاع في ان هذين المتعارضين ايهما اقوى لكن فيما نحن فيه نفس وجود الصغرى اي التعارض والتعاند مشكوك واما على فرض التعارض فلا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في اسد يرمي وكذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد القطع به بل النزاع انما هو في سنخ وجود التعاند ولا ريب ان هذا يجري في كل الموارد اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري في الاستثناء على اقوال فالقاضي على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلهنا شيئان مفرد ومركب فلا تناقض اصلا لعدم تحقق الظهور فانكر الصغرى واساوا اكثر المتاخرين ومنهم السكاكي على ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي ثم اخرجت الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي فليس في الكلام الا اسناد واحد واقع فلا تناقض وقال بعضهم لك ان تريد انه يخرج من النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه ثم تأتي بالاستثناء والاخراج من النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منه شيئا ثم تفيد الاعتقاد انتهى ومراده ان مثل له علي عشرة الا ثلثة فيه اسنادان ظاهري غير مطابق للاعتقاد وواقعي مطابق للاعتقاد اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي واسند اليها الحكم ظاهرا اي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد وهو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل الكذبية وانما فعل ذلك لاخراج منه ثم بعد الاخراج اسند الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي واتى بذلك كاشفا وهو الاستثناء والفرق بين هذا والمشهور انهم يقولون بان العام مجاز وهذا يقول حقيقة كالعلامة والفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي ثم ان قول المشهور فاسد لانه مستلزم لاحد المحذورين اما الاستخدام واما التسلسل ففي مثل اشتريت الجارية الا نصفها لان ضمير نصفها ان رجع الى جميع الجارية اي معناها الحقيقي لزم الاستخدام لان الضمير حقيقة فيما كان مرادا من المرجع بارادة واقعية ام ظاهرية حقيقية ام مجازية وههنا ليس المراد من الجارية معناها الحقيقي على القول المشهور لا ظاهرا ولا واقعا وتوهم ان الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه فلا يكون الضمير هنا حقيقة مدفوع بان الظاهر من اكرم العلماء واخلعهم بعد قيام دليل على ان المراد من العلماء هو الخاشعون منهم لا غير انما هو رجوع الضمير في قوله واخلعهم الى العلماء الخاشعين لا كل العلماء مع انه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه لكان الظاهر رجوعه الى كل العلماء وليس كذلك فالاستخدام وارد على المشهور على هذا التقدير وهو مجاز فلا بد ان يكون خلاف الظاهر مع انا لا نرى خلاف الظاهر في اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير وان رجع الى ما هو المراد من الجارية بان يكون الاستثناء عن المراد لزم التسلسل لانه اذا كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج النصف بقوله الا نصفها عن المراد وهو النصف لكان المراد حينئذ من الجارية الربع واذا كان المراد الربع فيكون الاستثناء من الربع لان المفروض ان الاستثناء من المراد فلابد من اخراج نصف المراد وهو الربع فيكون المراد من الجارية الثمن فلابد من اخراج النصف عنه ليكون الاستثناء من المراد فيبقى نصف الثمن بعد الاخراج ويكون المراد من الجارية فلابد من الاستثناء منه وهكذا فمذهب المشهور فاسد مع انه مخالف للاصل من وجهين من جهة ارتكاب المجاز في العام ومن جهة اداة الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واداة الاستثناء للاخراج بنص اللغوي وعلى هذا المذهب لا اخراج حقيقة اذ المفروض ان المراد من العام اولا هو الباقي

مطلب في بيان ان الشيء يكون ... [illegible]

مطلب في بيان قرينة مفهمة

مطلب في بيان رفع التناقض في الاستثناء

مطلب في الفرق بين ... والعام المخصوص

مطلب في بيان بطلان مذهب المشهور

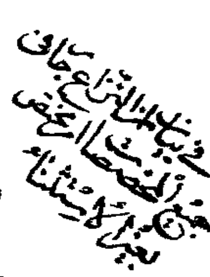
في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

في بطلان مذهب القاضي

ولبيّن ظاهر مراد الا ظاهرا ولا واقعا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري في نظر المخاطب خلاف الظاهر ومذهب العلامة فاسد لانه مخالف للاصل
من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان ظاهر اكرم العلماء الا زيدا هو تعلق الاسناد اولا ثم الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيد
واكرم من سواه لكان الظاهر الاسناد بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا حينئذ يكون للوصف لا الاخراج فالمعنى ان العشرة الموصوفة
بخروج الثلاثة له علي وهذا خلاف الظاهر في وضع الا وعلى هذا لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون
عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة بمعنى ان جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى فهو مع انه بين الفساد بحكم التبادر مخالف للاصل لو اريد
عدم الوضع الجديد لذلك التركيب وان اراد غير ذلك فيكون مرجع قوله الى احد الاقوال الاخر فان كان مرجعه الى المختار فهو الموافق والا ورد عليه ما اورد
على القولين الاخرين فالحق اذن القول الاخير لوجوه الاول ان المتبادر من ذلك التركيب هو ما ذكرناه بحكم الوجدان الثاني انه الموافق للاصل اذ لا مجاز فيه اصلا
لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية فان قلت المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع واقعا لا ظاهرا مع انك قلت ان الاسناد ظاهري
لا واقعي فهو خلاف الظاهر فهو خلاف الاصل لكونه مجازا قلنا وان كان الظاهر هو كون الاسناد حقيقيا الا انه خلاف الحقيقي لعدم الاسناد المخالف للواقع ليس مجازا
الا انه خلاف الظاهر من فرد الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكاذبة نحو زيد قائم مجازات مع انها حقائق قطعا فظهر
ان كون الاسناد ظاهريا لا يخرج عن الحقيقة وان كان خلاف الظاهر الا ان خلاف الظاهر الذي ارتكبه القوم من المجاز فيه في احد الثلاثة اقوى في عدم الظهور ثم الثالث
ان القول بمجازية العام مستلزم اما للاستخدام او التسلسل واما بقاء التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما مر واما على مذهبنا فلا رجوع
ضمير نصفها الا الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظاهرا عند المتكلم فلا استخدام وهذا القدر يكفي في حقيقة الضمير لكن هذا الدليل انما يرد على المشهور فقط فان قلت يرد
عليك وعلى العلامة عدم كون الاستثناء تخصيصا لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وانما قد بقي العام على حقيقته وما قصر تمامه على
بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا قلنا هذا يتم على تعريف المشهور للتخصيص واما على المختار من ان التخصيص قصر العام او حكم العام على
بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة ان كان ان السبعة
تستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها وعدم طريان وضع جديد للمركب فرجعه الى قول العلامة فان على قوله يستفاد السبعة من المركب
بخلاف قول المشهور فان السبعة عندهم مراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على المختار لان السبعة تحصل من المركب لا من العام في ضمن ارادة الجميع
ما لعنوان الذي مر واما على مذهب العلامة فيستفاد المعنى اعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلاثة عنها من المركب بطريق يكون الاسناد بعد الاخراج
ان كان مراده طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق سائر المركبات لكن مع وضع جديد في المركب للمجموع
متوافقة فاسد للغوية هذا الوضع الاخير بعد استفادة هذا المعنى بلا هذا الوضع من ضم المفردات لكن كما في سائر المركبات مع ان طريان وضع المركب
للمجموع باحد الطريقين يستند على ادعاء الا انه يقول بان الوضع الجديد في وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه
او من المخرج والمخرج منه لم يكن استثناء للباقي لكنك خبير بان الظاهر كون مراد القاضي هو الاول او الوضع فالاخير فتحصل الاقوال ثلاثة واما
الصفة المخصصة نحو اكرم العلماء الخاشعين فالحق فيها ان العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا
في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فللتبادر مضافا الى ان المتبادر في نحو اكرم العلماء الصالحين وخلعهم
رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولاتنا فرايضه ولو كان العام مستعملا الا في الباقي لكان الظاهر الرجوع الى الجميع لان الاستخدام خلاف الظاهر
فيكون الرجوع الى الباقي وعلى هذا استخدام الا انه خلاف الظاهر مع انه ليس خلاف الظاهر فظهر ان المستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام فان قلت فما تقول في
اكرم بني تميم الطوال وعلماء القصار منهم فلا تكرمهم فان الضمير فيه منهم هنا راجع الى الجميع بالتبادر من غير تأمل فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا
لزم الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر في الرجوع الى الجميع ولا خلاف ظاهر في هذا الكلام قلنا القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والتمام ولزوم الاستخدام
ظ واما كونه حقيقة فلما مر في اول مباحث العام من ان الجمع المحلى باللام حقيقة في استغراق ما اريد من الكلام وان كان مهملا خارجيا كاكرم هؤلاء العلماء
وههنا ايضا العهد موجود والاستغراق بالنسبة الى المعهود حاصل فلا مجاز فيه واما الشرط والغاية فليسا من المخصصات حقيقة وان عدوهما منها
بل هما من القيد للاطلاق للاسناد فلا ربط لهما بالمقام واما بدل البعض فكالاستثناء فان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي بل الامر هنا اظهر نحو اكرم العلماء
بعضهم واما المنفصلات من المخصصات من العقليات والسمعيات فالحق فيها ان المستعمل فيه هو الباقي فهو مجاز للتبادر ويكشف عنه المخصص لا في بعد الكلام



الاول **المعقد الثالث** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع في هذه الضابطة مختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط
ام يعمهم والقائلين بالاشتراك والحقيقة في الخصوص فيه قطعا وجهان اقواهما الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل
النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغروي بمعنى ان نزاعهم في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة قولا واحدا ام الباقي حتى يكون مجازا قولا واحدا
ام على فرض الصغرى الى كون الاستعمال في الباقي نازعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان يشهد على الاخير عنوانهم بمثل قولهم هل العام المخصص حقيقة
في الباقي ام مجاز كما يشهد به ايضا قول المفصل هنا بانه حقيقة في تناوله ومجاز في اقتصاره ويشهد على الاول نزاعهم في الاستثناء في دفع التناقض
فان المستعمل فيه هو الجميع والباقي فتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع فالحق اذن ان النزاع واقع في
الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام مختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق العنوانات وقول المفصل
بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما ويشهد على الاخير على خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في دفع التناقض ودخوله في النزاع



وفي كون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الوضع للخصوص وجوه كما في كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام فيهما وكون ثمرة عدم
الاستثناء او في الاعم منه وفي لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص وفي صورة التعاقب
وفي الكل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسئلة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات تتابع

هنا الذي هو عام بالنسبة الى الصغرى والكبرى تكرار النزاع في الاستثناء من حيث الصغرى مضافا الى ان من جملة الاقوال في الاستثناء قول القاضي ولم
يذكروه هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكروا ذلك في بحث الاستثناء فلا يكون الا الاستثناء
داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط وتعميم النزاع
هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مطلقا فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثناء
لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي هنا فهو لاجل كونه مرجع
قوله الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس بعدم ذكر قول القاضي هنا بخصوصه بعد ذكر القول بالحقيقة **فان قلت**
لم ذكروه هناك لا هنا فاما ان يذكروه في المقامين او يتركوه في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك لو رود **قلنا** لما كان قول القاضي
مشتبها فلم يعلموا ان مراده وضع المركب كعبد الله ام مراده مراد العلامة فذكروا قوله مع الاشتباه في بحث رفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو رفع
التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا لو جعله قولا مستقلا وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول اخر غير سائر الاقوال وهو القول بالحقيقة
الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من القاضي يقينا لم يذكروا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من حيث الصغرى **الجهة الرابعة** هل
النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قيل قد يظهر
من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق كون النزاع في لفظ العام لظاهر العنوانات ولعدم التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة
النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فالاصل عدم
صحته الا ان يقوم عليها دليل **بيانه** انه على الاول يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو
تحقق فاما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل الجواز بل الجواز يكون اجتهاديا لما ذكر من عدم تصور طرو المانع على هذا الفرض
واما على الثاني فانا اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على مورد الاستقراء فالاصل عدم الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلنا الى الاصل الاولي
وانسا فالاصل الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما فرق من وجهين **الاول** لزوم الفحص عن الدليل الوارد على الاصل على المجازية دون
الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في سائر الحقائق والاصل فقاهتيا **الثاني** انه يتصور عروض المانع عن الجواز بناء على المجاز دون الحقيقة لما مر وفيه
ان هذا لا يتم على اطلاقه اما على قول القاضي فان قلنا ان مراده طريان الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي فلان القول في رفع التناقض
بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كل مركب موضوعا للباقي حتى اذا كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي بذلك على
الاطلاق لا طلاق كلامه ان قلنا بانه فرق لكن هذا القول لندرته لا يستلزم ذلك واما على قول العلامة والقاضي ان قلنا بان مرجع كلامه الى كلام العلامة
فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معناه الحقيقي انما يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور وقد
عرفنا انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة
على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على المختار من كون الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالحق ان تترتب وجود
الثمرة المذكورة بين القول المختار وسائر الاقوال للمتمم الا ان يترتب الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكروا ولو رجع
قول القاضي ايضا الى قول العلامة المقتضي للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجازية في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي الا واما المجازية
فيهما وشيء من المذكورات غير قابل للمنع لما عرفت ان المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اي فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة
للاصل بل الوضع انما هو للمفردات والمركب يفهم من تتبعها التركيب فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها ثم سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز
التخصيص الى الواحد بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد في منتهى التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على عدم تغير
مع ذلك المجاز لو وقع كثيرا في الهيئات التركيبية فكثيرا ما يسند الحكم الى شيء ظاهرا ثم يسند الى خلافه كما في باب الغلط وفي مثل اكرم العلماء الصالحين واكرم
العلماء نديما معه انه لا تجوز في تلك الهيئات قطعا ثم واما المجازية في الا على مذهب العلامة فجعل الا ههنا توصيفية فالجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية
التركيب اما على المختار فقد عرفت عدم المجاز فيه اصلا اما في الا فلانها للاخراج وههنا على مذهبنا انه مستعملة فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج
الى الواحد لقلنا بعدمه مضرتها لما مر من الوفاق واما الهيئة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابه ما مر فالحق ترتب الثمرة بين القول بالحقيقة فيلزم جواز
التخصيص الى الواحد وبين القول بالمجاز فيلزم عدم الجواز الى ان يقوم دليل عليه نعم يشكل ذلك على القول المفصل بين ما اذا بقي الافراد الغير المحصورة فيكون
حقيقة في الباقي وبين غيره فمجاز لانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم جواز التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي منحصرا نعم ان قلنا
بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا لم يستعمل في العام وحتى اذا خصص الى الواحد لتوجه لزوم جواز التخصيص الى الواحد ايضا كصدق القول بان المستعمل فيه هو الجميع
ومنها انه ان قلنا بالحقيقة لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع معينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل
تعدد مراتب المجاز بعد سلخ العام من معناه الحقيقي كما يشهد به استدلال بعض القائلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فالقول بالمجاز يلزم الحجية
لما مر في المقدمة الاولى من انه بعد صرف القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون المعين لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ كما في الحمل التعليقية اذا
قام قرينة على عدم ارادة المفهوم فعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقة فيمكن الاجمال اما على مذهب من يقول بالحقيقة في الباقي فلتعدد
مراتب الحقيقة ومنها تمام الباقي ولا معين لبعض منها واما على قول القاضي فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا ريب ان

في بيان ان لفظ العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

مراتب الخصوص متعددة ونهاية تمام الباقي فيكون مجملا وهذا اذا ارجع قول القاضي الى قول العلامة واما على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان استعمل في معنى الحقيقة الواحد لكن اللفظ قبل الاخراج كان يتعلق الحكم الواقع المطابق للاعتقاد الى الجميع وبعد قيام القرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر يحتمل تعلق الحكم الواقعي الى تمام الباقي والى البعض منه فيحصل الاجمال وهكذا على مذهبنا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا الاجمال في مرتبة الثمرة فالاحسن في مقام ابطال الثمرة ان نقول بالحجية والظهور على المجازية والحقيقة معا اما على المجازية فلما مر واما على قول العلامة فلانه بعد اخراج البعض يكون الظهور الاولي هو تعلق الحكم الواقعي الى الجميع واما بالنسبة الى الباقي فيكون نفس اللفظ باقيا بمعنى الارادة كل الباقي في الحكم المتعلق بالاعتقاد وكذا على مذهبنا ومذهب القاضي يرجع الى مذهب العلامة مع ان ظاهر كلامه على فرض الوضع الجديد بما هو الوضع لتمام الباقي نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا بقي غير محصور وذلك لان مراتب الحقيقة على المذهب الاول منها متعددة الى ان يبقى واحد وكذا على الثاني ما لم يصل الى حد الحصر لان من يمنع منها بان اللفظ ايضا هو تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يقم دليل على تعيين بعض المراتب كما انا نقول بحقيقة العام في الاستغراق والعهد فيحمل على الاستغراق الى ان يقوم قرينة على العهد فالحق الحجية على كل المذاهب للعام ولا ثمرة ومنها انه لو وجد معارض للمخصص كان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا بحقيقة العام المخصص كان مساويا للمعارض من تلك الجهة والا ترجح المعارض كذا قيل وفيه انه اذا كان دلالة المعارض مجازية وفيه اولا انا لا نسلم كون الحقيقة من المرجحات سيما ان الترجيح ليس الا التوهم في قوة دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كليته ممنوع بل قد يكون دلالة المجاز اقوى ولذا بدّ من اتباع خصوص الموارد وثانيا اسلمنا مرجحية الشيخ لكن في خصوص المقام لا يتفاوت الامر في الحقيقة والمجاز اذ العام المخصص دلالته واحدة يقول بعض انها حقيقة وبعض انها مجاز فتلك الدلالة في مرتبة واحدة من الظهور لا يتفاوت لاجل اختلاف الاقوال في كونها حقيقة ام مجازا والقول بانه ان قلنا انها حقيقة صارت الدلالة اقوى بين الفساد

المقدمة الخامسة في تأسيس الاصل فان كان النزاع صغرويا بمعنى ان يكون النزاع في ان المستعمل فيه هو الجميع فيكون حقيقة ام الباقي حتى يكون مجازا فالاصل الحقيقة بالنحو الذي اخترناه في رفع التناقض الا لا انه يعين الحقيقة من المجاز فالاصل اصالة الحقيقة انما هي مع ابن جني والاصل في ارادة الاستثناء الحقيقة وهي الاخراج الحقيقي الذي لا يبقى والا على الحق في رفع التناقض **فان قلت** العمل بالاصل ان كان من باب الوصف فالوصف هنا على ارادة العموم من العام غير حاصل لانه في قولنا اكرم العلماء الا زيدا ظواهر ثلثة **الاول** ظهور العام في معناه الحقيقي **الثاني** ظهور الا في معناها الحقيقي **الثالث** ظهور المركب في اسناد الاكرام الى جميع العلماء باسناد واقعي مطابق للاعتقاد ولا بد بعد ملاحظة الاستثناء من رفع اليد عن احد تلك الظواهر اما الاول كما عليه المشهور ولانه كما عرفت رفع اليد عن الثالث ايضا لكن ظاهر المشهور بقي بحاله لان المسند اليه هو البعض المراد من اللفظ العام مجازا والاسناد اليه مطابق للاعتقاد واما رفع اليد عن ظاهر الهيئة كما لا انا جعلنا المسند اليه ظاهرا في نظر المتكلم والمخاطب هو الجميع ومنطابقة للاعتقاد كالقضايا الكذبية لكن بقي الظاهران الاخران بحالهما اما من رفع اليد عن ارادة الاستثناء فقط كما عليه العلامة وظاهر الهيئة ايضا باق بحاله لان المسند اليه عنده هو البعض ايضا باسناد واقعي مطابق للاعتقاد فنعلم ان الصادر عن احد تلك الظواهر موجود لكن متعلق الصرف غير معلوم فيحتمل صرف العام كما يحتمل صرف الهيئة او الاداة فمن اين حصل الوصف على بقاء العام على عمومه وان كان من باب السببية المقيدة فلا وجه للحمل على الحقيقة عند الشك لانه في ذلك ترجيح الحقيقة المرجوحة في المجاز المشهور وقد مر ان الحق او وان كان من باب السببية المطلقة فيرد عليه ما اورد على السببية المقيدة بطريق اولى **قلنا** ان العمل عليه من باب الوصف والوصف حاصل على ان الموضوع هو ظاهر الهيئة كما اخترناه وذلك لان ظهور الهيئة في المعنى المذكور لا طلاق الا ان المجاز في القضايا الكذبية واما ظهور العام او الاداة فحقيقي وبعد قيام الصارف فالصارف الاضعف فظهر ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الاداة الحقيقة في الكلام بالنحو الذي اخترناه في رفع التناقض وقد يتوهم جريان اصل اخر باعتبار حكمي ان الاصل الحقيقة كما قلنا وذلك لان مجرد سماع اكرم العلماء ينصرف الذهن الى ارادة المعنى الحقيقي من العام ويتعلق التكليف به ثم بعد مضي زمان لو قال المولى الا زيدا فنشك في بقاء ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء **وفيه** ان الشك ساو لا اتحاد فيه غير معتبر هذا اذا كان النزاع صغرويا وان كان في الكبرى فتفصيله ان القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في الباقي كالحقيقة في العام يمكن ان يكون بطريق الاشتراك اللفظي فالاصل على هذا المجازية لرجحان الاشتراك المعنوي كما اخترناه في نحو اكرم العلماء الصالحين نظرا الى انه كالعهد وان العام موضوع للاستغراق ما اريد كما هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصورا ام غير محصور فان مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز والاشتراك المعنوي ولا اصل في البين ولا بد من التوقف انا عرفت تلك المقدمات **فاعلم** ان في المسئلة اقوالا انها الحقيقة من جهة الشمول والمجاز من جهة الاقتصار ولعل مدركه على الحقيقة من جهة الشمول ان بعد اخراج المستثنى يكون الدال على ارادة الباقي نفس اللفظ **وبيانه** الا في المجازية ورابعها الحقيقة في المخصص الغير المستقل دون غيره وخامسها الحقيقة في المخصص اللفظي متصلا ام منفصلا وسادسها الحقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وسابعها الحقيقة ان كان الباقي غير محصور والحق المجازية ان كان المخصص منفصلا للامر بالتبادر وان خصص بمتصل فان كان من قبيل الاستثناء والصفة او بدل البعض مع وجود ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء بعضهم فالحقيقة للاصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض واما في الصفة فلاصل الدالة مع ان التبادر خاصة لكن في بدل البعض بما ذكر المتكلم لفظ العام واراد منه خطور المعنى في ذهن المخاطب ليجيء بدل البعض ولم يرد الاسناد الظاهري اليه كما في الاستثناء على مذهبنا ولا الاسناد الواقعي الى بعضه كما هو مذهب العلامة في الاستثناء فبينه وبينها فرق وان اشترك الكل في الحقيقة وان كان بدل البعض لا يتحول بضمير كاكرم العلماء زيدا فالمتبادر منها المجاز واما الشرط والغاية فقد عرفت خروجهما عن التخصيص فلا وجه للتكلم فيهما هنا فظهر ان الحق الحقيقة في الاستثناء في مثل اكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال في الجميع وفي مثل اكرم العلماء الصالحين ايضا لكن بطريق الاستعمال في الباقي واما في المنفصل والقسم الاخر من بدل البعض فمجاز ثم القائل بالحقيقة مطلقا اما يقول بان المستعمل فيه هو الباقي ولفظ

حقيقة

في ان الحكم بكون العموم من اللفظ او من غيره يتوقف على ... بالحقيقة او المجاز

في تأسيس الاصل

في الاقوال في المسئلة

اصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص عند المشهور للعلم الاجمالي بوجوده المعتضد بقاعدة الشغل واصالة حرمة العمل بما وراء العلم والظن اتفاقا الا ما يستثنى شاذ منهم ويكفي حصول الظن بعدمه بتتبع مظانه حذرا من التكليف بالحرج نتايج

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلاقة او بطريقها او يقول الحق لا اعلم المستعمل فيه لكن اعلم الحقيقة اجمالا او يقول ان العام غير مستعمل وانما المركب حقيقة في الباقي او يقول ان العام وساير المفردات مستعملة لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع على حدة والكل باطل **اما الاول** ففيه ان المصرح به الاستعمال في الباقي والكبرى اي الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي كلتاهما مسلمتان في الصفة وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير الى المبدل والكبرى فقط ممنوعة في المنفصل والقسم الاخير من بدل البعض كل ذلك لفهم العرف **فان قلت** المتبادر من العام المخصص هو الباقي في نحو اكرم العلماء المتعقب بقوله لا تكرم زيدا **قلنا** نقطع بان التبادر من القرينة وهي المخصص لا التبادر الناشي من المخصص فيه وليس كذلك مع ان تبادر الباقي كلية في نحو الاستثناء ممنوع سلمنا ان المتبادر هو الباقي وانا لا نقطع بانه من القرينة لكن يحتمل كونه من القرينة فيسقط الاستدلال ولا يجري اصالة وضعية التبادر لان ذلك حيث شككنا في حدوث القرينة او في الالتفات اليها واما اذا قطعنا بها وشككنا مع ذلك في كون التبادر وضعيا كما هنا فلا بد من التوقف **فان قلت** ارادة الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فيستصحب **قلنا اولا** انا قاطعون بمجازية العام في الحاصل في الباقي فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب بعد الدليل الاجتهادي وسلمنا عدم القطع لكن الفرض ذلك كما هو اول البحث من النزاع هنا من القائلين بحقيقة العام في العموم فقط سلمنا لكن الاستصحاب غير جار لان الباقي في ضمن الجميع قد ذهب الى وتر قطعا والمفرد فحقيقة من الاول كانت مشكوكة واما بطلان الثاني فاولا بطلان مذهب العلامة وثانيا بعدم حصره في المنفصلات والصفة في نحو اكرم العلماء زيدا واما بطلان الثالث فبالجواب الثاني في بطلان الثاني واما الرابع فلانه غير لا الاستعمال وقد ظهر جوابه واما الخامس فبالبداهة واما السادس فبالاصل وفهم العرف فانهم لا يفهمون مدخلية جميع اجزاء الكلام في ارادة الباقي واما المفصل بين جهة التناول فحقيقة وجهة الاقتصار فمجاز ففيه انه انما يقول بوضع العام للعموم فقط او الاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجازية في جهة الاقتصار واما يقول بالوضع للعموم فقط لكن بطريق كون كل واحد من الافراد موضوعا له اللفظ بشرط الانضمام فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول واما ان يقول بذلك لكن الموضوع له كل واحد بشرط عدم الانضمام او لا بشرط شيء من الامرين فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار ايضا واما المفصل بين بقاء غير محصور وعدمه متمسكا بان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد **ففيه** انه اما يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته فان اراد الاول **ففيه اولا** ان مادة العموم خارجة عن محل الكلام وثانيا ان هذا الاتم ان اراد من العموم العموم الاجمالي او المنطقي وان اراد الاصولي **ففيه** ان الكلام ليس في بيان مصطلح الاصوليين بل بيان الحقيقة والمجاز في العام المخصص عند اهل العرف وايضا ليس معنى العموم عند الاصوليين ذلك فان معناه ما مر وان اراد العموم اللغوي **ففيه اولا** ان المعنى اللغوي هو الشمول ولذا لم يكن غير محصور وايضا معنى العموم لغة هو نفس الشمول لا اللفظ الدال عليه ولا دلالة اللفظ عليه وان اراد الثاني اي الصيغة ففيه ان معنى الصيغة هو الدلالة على الاستغراق بالنحو الذي مر والنسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه فقد يكون العام حقيقة وغير محصور نحو اكرم هؤلاء الرجال وقد يكون بالعكس نحو اكرم الناس اكرم الناس والعلماء ان كانوا غير محصورين ثم قال لا تكرم زيدا وقد يجتمعان اي الحقيقة وعدم الحصر نحو اكرم العلماء من غير مخصص وفيما ظهر بطلان ساير الاقوال بما ذكرنا **اصل** اختلفوا في حجية العام المخصص في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا على اقوال وتفصيل الكلام فيه ان المخصص اما مجمل من جميع الوجوه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقول القائل اقتلوا المشركين الا بعضهم واما مجمل من جهة ومبين من اخرى كقوله اقتل الكفار الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود ومبين من جميع الوجوه كقوله اكرم العلماء الا زيدا والذي يظهر من عباير القوم ان النزاع انما هو في المخصص بالمبين واما المخصص بالمجمل فعدم حجيته وفاقي في جهة الاجمال نعم قد يحكى عن شاذ الخلاف فيه ايضا ولا يعبأ به واما في المخصص بالمبين فعن مشهور الامامية بل ادعى بعضهم اتفاقهم على ذلك هو الحجية وقال بعض من العامة انه حجة ان كان المخصص متصلا والا فلا ومن اخر الحجية ان كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كاقتلوا المشركين بالنسبة الى الحربي بعد خروج الذمي والا فلا مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن السارق قدر النصاب اي ربع الدينار من الحرز فلو فرضنا ان سرقة سدس الدينار من الحرز اخرج عن كونه موجبا للقطع لما صح التمسك بعد بعموم الاية على لزوم القطع اذا كان المسروق ربع دينار من الحرز لكونه من الافراد النادرة والحاصل ان التشكيك وان كان غير مضر في العمومات قبل التخصيص لكنه مضر بعده بخلاف صورة التواطؤ وكون الباقي من الافراد الظاهرة ومن بعض الحجية اذا كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كاقتلوا المشركين بخلاف مثل اقيموا الصلوة قبل اخراج الحايض لاجمالها كما وكيفا ثم اذا ظهر ذلك فاعلم ان الاصل هو الحجية في محل النزاع مطلقا وان مقتضى الاصل الوقف لتوقفه لتعين الدلالات وذلك لانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على المخرج ايضا موقوفا على دلالته على الباقي فلزم الدور والا الترجيح بلا مرجح ومنع بطلان واضح ولان المتبادر منه تمام الباقي ولذلك يعد العبد عاصيا لو اهمل في اكرام كل الباقي لو قال له المولى اكرم العلماء الا زيدا او لان العلماء كانوا يحتجون بالعمومات المخصصة قديما وحديثا من غير نكير وذلك يفيد الظن بالحجية والظن كاف في مدلولات الالفاظ ولان العام قبل التخصيص كان ظاهرا في كل فرد بظهورات متعددة تتعدد حسب الافراد والمخصص خرج عن الظهور في الفرد المخرج قطعا وشككنا في بقاء ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** بعد التخصيص خرج العام من الحقيقة والمجازات متعددة احدها الباقي ولا مبين للبين فيجمل **قلنا** بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص انه لما اخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مر سلمنا لكن اقربية الباقي الى العام تعينه وتوهم ان الاقربية معارضة بكون الاقل متيقنا في الارادة مدفوع بانه لا معارضة بينهما لامكان الجمع بين ارادة الاقل وغيره فيفوق الى الاقرب بمراده وكذا الاقل داخل لانه قدر متيقن **ضابطة** اختلفوا في حجية العام وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصص وتفصيل الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في اصل جوازه وعدمه فنقول الحق عدم الجواز كما هو شأن الاصل لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل وهو بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع والعقل ونحوهما لا يدل على ازيد من ذلك ولان القطع باشتغال الذمة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يكون الا بعد الفحص لان العلم الاجمالي حاصل بتخصيص عمومات

في بيان جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

اصل في تعقب المخصص لعمومات متعددة اذا تعقب المخصص عمومات وكان استثناء والمستثنى فرداً من المستثنى منه والعمومات احكاماً مختلفة متحدة بالنوع في جميع الاخبار والانشا
كقولنا اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيداً رجع الى الكل نتائج

كثيرة وبناء العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله ولظهور اتفاق الامامية على ذلك الامن شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق الشيرازي
والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيداً الا الظن مع كون المسئلة اصولية لكن الظن الموافق للاصل حجة في الاصول ويمكن التمسك المخصم بانه اذا
شك المجتهد بعد العثور على العام في المخصص فيقول الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار الشك في الحادث فلا يتمسك
بالاصل حج وليس ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالاصل مع العلم الاجمالي لان ذلك فيما كان المعلوم بالاجمال قليلاً في كثير لا كثيراً في كثير
مثل ما نحن فيه فان العمومات وان كانت غير محصورة الا ان المخصصات ايضاً كثيرة وغير محصورة وقد يتوهم في دفع هذا الاصل انه من العمومات والعمل به قبل الفحص عن
معارضه لاثبات عدم لزوم الفحص في العمومات وفيه نظر **فان قلت** ان دينا صحيحاً الائمة كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها فلو كان كذلك
بعضهم مع بعض فتمسك احد المتخاصمين بعلم لم يقل له الاخر انه عام ولا بد من الفحص عن مخصصه فاصبر حتى نتفحص **قلنا اولاً** نمنع كون ديدنهم على ما ذكرت
وثانياً بالفرق بيننا وبينهم بقلة المعارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون لا يقال ان تقرير المعصوم اصحابهم
على العمل بها قبل الفحص عن المخصص مع احتمالهم ما عرفت كاشف عن جامع لكل اصل بل يعمل بما عنده من اصل واصلين يشهد على عدم لزوم الفحص لانا
نقول اولاً ان الاصحاب ما كانوا عالمين اجمالاً بوجود المخصصات الكثيرة فلذا قررهم الامام ع وثانياً نمنع علم الامام ع اجمالاً او تفصيلاً بوجود المخصص بين تلك
العمومات الحاصلة في تلك الاصول حتى يمنع وثالثاً نقول لعل التقرير كان لمانع ورابعاً نقول لعله ردعهم عن ذلك **فان قلت** ان طريقة اهل
العقول على العمل بالعام قبل الفحص فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء لعمل به بلا فحص الى ان يظهر له التخصيص **قلنا** ان علمهم كذلك مسلم فيما لم يعلموا اجمالاً
بوجود مخصصات كثيرة بين العمومات الصادرة من مولاهم لئن عثر عليهما من واحدة والذي يثبت به خارج عن محل الفرض لا يقال ان اية النباء تفيد التبين عن خبر
العادل بمفهومها والفحص عن المخصص تبين لانا نقول او لا نمنع دلالة الاية على حجية خبر العدل وثانياً ان المنفي بالاية هو التبين عن صدق العدل وكذبه
والذي هو لازم في خبر الفاسق بمقتضى منطوق الاية لا التبين والفحص عن المخصص فضلاً عن فهم مراد العدل من العام حملاً وظناً لاحتمال ارادة خلاف الظاهر احتمالاً
مساوياً وذلك لا ينفيه الاية وثالثاً ان العلم الاجمالي حاصل بان العدل اتوا بالمخصص كما اتوا بالعمومات فكما انه بعد العلم الاجمالي يجب اتباعهم بالعمومات التي
في الكتب المعتبرة لزم الفحص فيها والعمل عليها كذلك لزم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي ايها العدول فعدم لزوم الفحص منافٍ
مدلول الاية لا انها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل بحيث لو علم بان العدل اتى بالمخصص فلا بد من الفحص عنه مقدمة حتى يعمل به ومن هنا يظهر الجواب عن توهم منافاة
اية النفر مطلقة في حجية خبر العدل فلا يجب الفحص **المقام الثاني** القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراط الفحص الى ان يحصل له القطع بفقد
المخصص او عدم اشتراطه فيكفي الظن بعدمه والاظهر الاخير لان باب العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في غالب العمومات منسد فان كان الظن بالعدم
كافياً فهو المطلوب وان كان اللازم تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او العمل بالاحتياط فهو مستلزم للعسر والحرج المنفيين او الرجوع الى البرائة فهو خروج
عن الدين **ثم انه هل يكفي** مطلق الظن او الاقوى منه فقولان **والاظهر** ان يقال ان تحصيل الظن الاقوى ان لم يحصل له ان يؤدي الى تعطيل الاحكام بل
اقتصار هذا الموضع الى سائر المواضع فهو لازم سواء كان مع ذلك مستلزماً للعسر المنفي ام لم يكن وان ادى الى العسر المذكور من دون لزوم التعطيل في الفحص
حتى يحصل الاقوى لكنه لا يجب ان لا يصل الى شيء من لا عسر لزم تحصيل الاقوى **المقام الثالث** اعلم ان العام الذي يجب الفحص عن مخصصه متعلق بمسئلة
هي عالم البلوى يتعرض لها الفقهاء او متعلق بمسئلة لا يكون كذلك ففي الاول يكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الاربعة بل بما بقي بكفاية التهذيب لندرة خبر
مخصص في غيره مع وجود عام فيه مضافاً الى ملاحظة بعض الكتب الفقهية الاستدلالية لا ينبغي في الثاني زيادة على الاول بملاحظة الكتب الاربعة وغيرها
من الخصال والعيون والامالي وهي وسائر الكتب الفقهية للقدماء والمتأخرين ثم انه ينبغي للمجتهد في فحص مخصص العام المتعلق بمسئلة من مسائل
الطهارة مثلاً ملاحظة كل ما يظن مدخليته في هذه المسئلة من سائر ابواب الفقه وكتبه مثل ملاحظة باب لباس المصلي في كتاب الصلوة فان له ربطاً تاماً
الى احكام الطهارة ومثل الثياب كذا ملاحظة كتب الصلوة بالنسبة الى احكام الحيض والاستحاضة وكذا في سائر المسائل والابواب **ضابطة**
اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملاً كانت ام مفردة ام مركبة منهما معطوفة بالواو وغيرها وصح رجوعه الى كل واحد من تلك العمومات فلا نزاع في
كون الاخير مخصصاً وانما الخلاف في غيرها والمراد من الجمل ان يكون التعدد في العام ناشئاً عن اختلاف الاحكام مع اتحاد العمومات بالذات بمعنى انه لو قطع
النظر عن اختلاف الاحكام لاتحد العام كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم ومن المفرد هو ان يكون العمومات بانفسها متغايرة بالذات سواء كان الاحكام
ايضاً مختلفة كقوله اكرم العلماء واتق الاصدقاء واهن الجهال ام غير مختلفة كقوله اكرم العلماء والاصدقاء والجهال ومن المركب ما اشتمل على الجهتين
كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الاصدقاء والصلحاء والشعراء الا واحداً ويظهر من بعضهم ان المراد من الجمل هو ما ذكرنا ومن المفرد ان يكون
الاختلاف في العمومات بالذات لكن مع اتحاد الحكم في الجميع كالمثال الثاني من المثالين اللذين ذكرناهما في المفرد واما الاول من هذين المثالين
اعني ما اختلف فيه الاحكام كاختلاف العام فهو المركب والفرق بين القولين واضح اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان تحقيق المسئلة يقتضي رسم مقدمات
الاولى اعلم ان الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرفي العام والخاص وباعتبار الموضوع الى الشخصي
كما اذا كان الموضوع شخصاً معيناً من الالفاظ مثل ما كان على وزن فعول المعنى الفلاني وباعتبار الملاحظة الى ما كان الوضع فيه خاصاً والموضوع له
كذلك ولا ريب في وجوده كما في الاعلام الشخصية والى ما كان الوضع فيه عاماً كالموضوع له ولا شك في وجوده كما في اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والى
ما كان الوضع فيه عاماً بمعنى ان المتصور حال الملاحظة والوضع له خاصاً لكونه هو فرد ذلك العام كما في جميع المبهمات من اسماء الاشارة والموصولات وغيرها
وفي الافعال الناقصة والتامة بالنسبة الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وذلك على مذهب اكثر المتأخرين واما القدماء فجعلوها من القسم الثاني

في منع بناء العقلاء على حجية خبر العادل الا بعد

في بيان مقدار الفحص عن المخصص

والنوعي كما اذا كان الموضوع فيه نوعاً

وما ذكروا

او مختلفة بالنوع كقولنا اكرم العلماء واخلعهم كلهم كاجتوت لان يرجع الى الاجزاء ولم يكن فرد المنتزع كالفرد في هذا التفصيل كقولنا اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا يوم الجمعة او اكرم العلماء واضفهم واجعلهم مخلعين الا يوم الجمعة فالمدار في ذلك لا ريب اتحاد الحكم نوعاً واختلافها نتايج

في حجية عام المخصص بالمجمل

وانكروا وجود هذا القسم راسا والاظهر ما عليه المتاخرون والمتبادر الخصوصيات منها والاتفاق من الفريقين على انها لا تستعمل الا في الخصوصيات فلو كانت حقايق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة وهو شايع ممكن وغير واقع او نادر على الاقوال الثلثة فيه فعلى التقادير لا يصل ما عن بعض من تعد ... او لعدم وقوعه او لندرته ولان لفظ من والى وعلى لو كانت موضوعة للابتداء الكلي والانتهاء الكلي لانتقض تعريف الاسم طرداً بل لا يكون الحرف مضافاً في الخارج فلم يبق فرق بين الاسماء والحروف لترادف من ولفظ الابتداء وهكذا غيرها من الحروف مع ان اهل العربية اطبقوا على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين والقول بان مرادهم تثليث الاقسام من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جداً لان تقسيمهم انما هو من حيث الدلالة الوضعية كما يشهد عليه جعلهم المقسم الدال الكلمة واذا ثبت ذلك في الحروف ويثبت في المبهمات ونحوها مما لا يستعمل الا في الخصوصيات بالاجماع المركب ولان الفريقين معترفان بعدم صحة استعمال تلك الالفاظ في المعنى الكلي ولو كانت موضوعة له جاز استعمالها فيه **فان قلت** يمكن قلب ذلك الدليل بانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لجاز استعمالها في الكلي مجازاً لوجود علاقة الكلية والجزئية مع انه لا يجوز **قلنا** ان العلاقة وان كانت موجودة لكنها غير معتبرة في المقام لان تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات تفصيلاً لا اجمالاً ولنص اهل العربية بان كلمة في مثلاً حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع له تلك الكلمة والاستعمال هنا منحصر في الخصوصية فقولهم في للظرفية محمول على الخصوصية مضافاً الى انه لو كانت تلك الالفاظ حقيقة في الكلي لما كان لذلك القول معنى لان المعاني الجزئية كلها ح مجازات فجعل بعضها حقيقة وبعضها مجازاً ترجيح بلا مرجح **فان قلت** لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لزم تصور الامور الغير المتناهية من الواضع في زمان المتناهي وهو محال وايضاً لزم على ذلك كون تلك الالفاظ متكثرة المعنى وهم احصروا متكثر المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ خارجة عنها اجمع اما من غير المشترك فظ واما عنه فلاشتراط تعدد الوضع فيه وهو هاهنا واحد ايضاً عبارة اهل اللغة مطلقة في قولهم على للاستعلاء والى للانتهاء وهكذا **قلنا** اما الجواب عن الاول فبانه لا يتم اذا كان الواضع هو الله تعالى مع انه يكفي الملاحظة الاجمالية في الوضع وهي هنا ممكنة ايضاً لانه يجعل الكلي مرآة لملاحظة الافراد اجمالاً ثم يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلي واما عن الثاني فبان خروجها عن الحصر لا يضر بالمطلق **اقول** ولعل حصر القدماء متكثر المعنى في غير تلك الالفاظ وجعلهم اياها من متحد المعنى مبني على مذهبهم من جعل وضعها عاماً او الموضوع له كذلك وعن الثالث واضح **ثم اعلم** ان وضع المشتقات اي اسماء الصفات ليس شخصياً لان الوضع الشخصي فيها اما بطريق ملاحظة الواضع كل من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه وكذا العالم لمن قام به العلم وغيرهما من المشتقات هكذا فهو مستلزم للغوية بعد امكان الوضع النوعي واما بطريق ملاحظة كل من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر ليكون وضعه عاماً والموضوع له خاصاً وكذا مثله في كل واحد من المشتقات كل واحد بوضع مستقل ففيه المحذور السابق ايضاً مضافاً الى انه خلاف المتبادر لان المتبادر من الضارب مثلاً ليس خصوص الاشخاص واما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلاً ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدأ ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلي الاول عنواناً لملاحظة الكلي الثاني ثم وضع اللفظ للكلي الثاني اعني من قام به الضرب هكذا في كل مشتق فهو لغو من جهتين احدهما ما مضى والاخرى انه لا احتياج بعد كون الوضع شخصياً الى ملاحظة الكلي الاول هذا مضافاً الى ظهور اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعياً وبعد ما ثبت كون الوضع نوعياً **فاعلم** انه ليس الموضوع له هو الكلي المنطقي بمعنى مطلق من قام به المبدأ ليكون معنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدأ من دون دلالتها على خصوصية الضرب لان المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب لا من قام به المبدأ الكلي المحقق في ضمن الضرب بان يدل الهيئة على الكلي والمادة على تحققها في ضمن الفرد الخاص بل المتبادر ولا هو من قام به الضرب لانه لو كان الموضوع له هو الكلي لزم اللغوية اذ ثبوت مبدأ لذات لا يجوز او عدم خلوها عنه حيناً من الاحيان بديهي لا يحتاج الى الاعلام ووضع اللفظ للاخبار عنه فلا بد ان يكون الموضوع له هو الكلي الاصولي اي المصاديق المندرجة تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازائه تلك الخصوصيات اي كل لفظ خصوصية من ذلك الكلي المنطقي كالضارب لمن قام به مطلق الضرب والعالم لمن قام به مطلق العلم وهكذا فعلى هذا يصير الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً اي الخصوصيات الاضافية والحاصل ان الفاظ المشتقات غير متناهية بعضها غير محصورة وغير منضبطة بعين وضع كل بخصوصه والاحاطة على كل وضع فلابد في جانب الموضوع من ملاحظة قدر مشترك بين تلك الالفاظ اجمالاً وهذا القدر المشترك هو كل ما كان على وزن فاعل وجزئياته هو كل ما كان على وزن فاعل وهكذا الامر في جانب الموضوع له فالقدر المشترك هو كل من قام به المبدأ الخاص الذي تحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص الذي تحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص من الحال بتصور الافراد في الطرفين بطريق الاستغراق والعام الاصولي بدون تصور هذا الكلي المنطقي فيهما وجعله آلة للملاحظة فيما في وضع ضارب يكون الآلة للملاحظة هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي اعني من قام به الضرب فتغاير الآلة للملاحظة مع الموضوع له وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فما توهمه بعضهم من كون الوضع فيها عاماً كالموضوع له فاسد لان كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لا ينافي كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لا ينافي كون الموضوع له خاصاً او الوضع عاماً وقد ظهر لك هنا ان الموضوع له لا بد ان يكون هو الكلي الاصولي لا غير واذا الوضع عام والموضوع له خاص فلا بد ان يكون الموضوع له ايضاً هو الكلي الاصولي كما قررنا لم يجوز في جانبه فرض الكلي المنطقي من دون ملاحظة الكلي الاصولي كما يجوز الكلي الاصولي ايضاً وقيل بالاول معللاً اياه بان النظر كلامهم ان المستعمل هو افراد هذا الكلي المنطقي فلو كان الموضوع هو النوع اعني هيئة فاعل وكان المستعمل هو افراده لا نفسه لزم عدم كون استعمال الضارب حقيقة لان خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازاً لانه عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع لشيء في غيره لمناسبة لا استعمال غير اللفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ آخر لمناسبة بين اللفظين لكون احد اللفظين فرداً للآخر وبالجملة الخروج عن الثاني فلا [illegible]

وان كانت العمومات مفردة بان يكون التعدد في العمومات انفسها فان كان المستثنى فردا رجع الى الاخير اعتداد الحكم تتبع

في حجية عام المخصص بالمجمل

من حيث المعنى وفي هذا الاستعمال من حيث اللفظ والعلاقة الملحوظة في المجاز انما هي بين المعنيين وههنا بين اللفظين ككون احد اللفظين كليا والآخر فرداله والحاصل ان المستعمل لا وضع له اصلا حتى يكون استعماله حقيقة او مجازا او دوران وضع الكلي لامر بالاطلاق مستلزم لوضع جزئياته لذلك او ان المستعمل ايضا هو نفس الكلي لكن لما لم يمكن وجوده الا في ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمة والاظهر في التعليل ان يقال انه اذا كان المعنى المنطقي موضوعا فاما ان يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة الهيئات بمعنى ان يكون هيئة المشتق على الوجه الكلي موضوعة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص فلزم من التداخل في اللغات بمعنى كون هيئة الضارب مثلا بمعنى القاتل والشارب وغيرهما ولا ريب في بطلانه واما بطريق التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص الذي انتزعت تلك الهيئة منه فهذا يرجع الامر الى العام الاصولي ثم ان المحققين من الاصوليين ذهبوا الى ان ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها معينة للاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصا لكن اختلفوا في ان الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد او المتعدد والواحد الاظهر الاول فلا يكون مجازا في ارجاع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة والدليل عليه ان المتبادر من الاداة نحوها مطلق الاخراج وانه لا تأمل في الارجاع الى اكثر من متعدد واحد **المقدمة الثانية** في بيان صلاحية المستثنى لكونه مخرجا عن الاخير فقط او عن الجميع اعلم انه اذا كان تعدد العمومات ناشئا من تعدد الحكم فقط مع اتحاد العام بالذات كقولك اكرم العلماء واخلع عليهم واضفهم امكن حصول الصلاحية للرجوع على الاخيرة وعلى كل واحد بكون المستثنى مما كان وضعه عاما كالموصول له كقولك الا رجلا بعد المثال المذكور او كان الوضع خاصا كالموصوع له كقولك الا زيدا في المثال او كان الوضع منه عاما والموضوع له خاصا كقولك الا الذي سمك في المثال واذا كان التعدد ناشئا عن تعدد العمومات بالذات كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء واكرم العلماء واخلع الشعراء والق الظرفاء امكن فرض الصلاحية للرجوع الى الاخيرة والجميع ايضا بكل واحد من الامور الثلثة المتقدمة فيجوز في المثال الاول ان يقال الا رجلا او الا الذي دخل دارك والا زيدا اذا كان زيد جامعا للعلم والشعر والظرافة وكذا في المثال الاخير نعم في بعض الامثلة لا يمكن فرض الصلاحية الا بما كان وضعه عاما كالموصوع له او كان الموضوع له خاصا مع كون الوضع عاما لكن لا من قبيل الاشارة كقولك اذا كان زيدا اكرم بني تميم وبني اسد وبني فارس الا رجلا او الا الذي دخل داري بخلاف الا زيدا والمشار اليه من احد الطوائف لا غير هذا ما امكن فيه فرض الصلاحية لمحل النزاع واما ما لا يمكن فيه الرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد فهو كما لو علمنا بعدم وجود المستثنى الا في الجملة الاخيرة كقولك الا زيدا بعد العمومات ولم يكن مسمى بزيد الا في الاخير وكما لو كان المستثنى معنى لا يقبل الا الرجوع الى جميع ما سبق وكما لو كان المستثنى معينين جمعي وعلي ولم يكن على المعنى الجمعي قابلا للجميع وعلى المعنى العلمي الا للاخير كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا الزيدين مع تسمية بزيد في الظرفاء لا غير وتسمية بزيد واحد في كل طائفة وكما لو كان له معنيان من احدهما لا يصلح الا للاخيرة ومن الاخر يصلح لها فقط ولكل واحد ايضا كقوله الا فارسا في المثال المذكور مع وجود مسمى بفارس في الاخيرة فقط وكما لو كان له معنى قابل لاجله للرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد الا انه لو رجع الى الاخيرة فقط لزم المجاز والتخصيص في لفظ المستثنى لحكم يعود الى الجميع حذرا منه كقوله بني تميم وبني اسد وبني فارس الا العلماء وكما لو كان المستثنى علما كزيد لكن ان جعلناه مستعملا في معنى واحد رجع الى الاخير كقوله الا زيدا في المثال مع كون المسمى بزيد واحدا في كل طائفة والعجب من صاحب ... انه فرض الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما او خاصا وقد عرفت انه يمكن فرضها فيما كان الوضع ايضا خاصا كزيد ايضا فهو وجعل المشترك من موارد الصلاحية وقد عرفت خروج ما كان له معنيان عن محل الفرض في الصلاحية **المقدمة الثالثة** اعلم انه اذا تميز معنى الحقيقي من المجازي فكلما اطلق اللفظ بلا قرينة فالاصل الحقيقة لكن هل العمل بهذا الاصل من باب الوصف فلا يحملون اللفظ على المعنى الحقيقي الا اذا حصل الظن بارادته ام من باب السببية المطلقة فيحمل عليه ما لم يعثر على دليل معتبر على عدم ارادته سواء كان ارادته مظنونا ام مشكوكا ام موهوما ام من باب السببية المقيدة فيحمل عليه ما لم يظن على الخلاف سواء حصل الظن بارادته ام شك فيه او من باب جعل العبادة اصالة عدم القرينة فيدور الامر مدار جريان الاصل فان جرى علمنا بالحقيقة وان لم يجر الاصل كما لو قطعنا بحدوث امر وشككنا في كونه قرينة فلا يحمل على الحقيقة سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة ام مشكوكها ام موهومها والاظهر الاول بناء على ما عرفته ولا دليل على القول بالسببية مطلقة ام مقيدة من الكتاب والسنة وغيرهما ثم ان مقتضى الاصل في مسئلتنا هذه ان يقال بحجية كل العمومات ما عدا الاخيرة للشك في ان الهيئة التركيبية الحاصلة لاداة الاستثناء والمستثنى موضوعة للاستثناء عن الجميع والاخيرة واللغات توقيفية فلا بد من الوقف الى مجيء الدليل **فان قلت** ان ما عدا الاخيرة قبل مجيء اداة الاستثناء كان ظاهرا في العموم فيستصحب الظهور بعده او نقول ان ما عدا الاخيرة كان حجة في العموم قبل اداة الاستثناء فيستصحب بعد مجيئها او نقول ان الاصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة عما عدا الاخيرة **قلنا** ان الدليل على اعتبار الاستصحاب اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول يمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وعلى الثاني نقول ان بناءهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد العثور على المخصص القابل للرجوع الى كل واحد فبطل استصحاب الظهور والحجية معا واما الجواب عن الثالث فبان الشك انما هو في الحادث ثم اعلم ان اداة الاستثناء مما قد علم وضعها في ضمن تلك الهيئة فهي لمطلق الاخراج اي بجزئياته ولم يعلم وضع اخر هنا فالاصل **المقدمة الرابعة** في بيان الاقوال والفرق بينها ويظهر الثمرة ايضا بعد ظهورها فنقول ان من الاقوال رجوع الاستثناء الى الجميع بمعنى ان الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كل واحد من العمومات السابقة بحيث لو استعملت في الاخراج عن الاول فقط او الاخير كانت مجازا وقال الحنفية انها حقيقة في الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وقال المرتضى باشتراكها لفظا بين المعنيين وقال القاضي بالوقف فلا يعلم ما وضع له الهيئة وقال بعض المدققين ان قول السيد موافق لقول الحنفي في تمام الحكم وان كان مخالفا له في الماخذ فيحمل كل منهما الاخيرة على التخصيص وما عداها على العموم لكن ماخذ الحنفي في حمل ما عدا الاخيرة على العموم هو كون رجوع الاستثناء الى الجميع مجازا لا يصار اليه الا بدليل وهو غير موجود وماخذ السيد انه لما كان اللفظ

في كيفية [illegible] الاستثناء

في ان الحمل بالاصالة هل يكون من باب الوصف او السببية

مشتركا

او اختلفا نوعا فرد فكذلك ان اختلف الحكم والا فالى الجميع او صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع والا فالى الاخير

بيان مذهب صاحب الفصول

مشتركا بين الرجوع الى الاخير فقط والى الجميع حصل لنا الشك في تخصيص العمومات السابقة لان الاخير قدر متيقن من المعنيين المشترك فحكم من باب القدر المتيقن بان الاخير مخصص ثم يتمسك فيما عداها باصالة الحقيقة والبقاء على العموم انتهى محصلا وفيه نظر لان غاية ما يستفاد من عبارة الاصوليين في نقل مذهب السيد ره وموافقة الحنفي ايضا للامر قال بعدم الحكم بالتخصيص فيما عدا الاخير وهو اعم من الحكم بالعموم ولاجمال **فان قلت** نحن لا نتمسك في اثبات العموم فيما عدا الاخير بمجرد نفي السيد ره بعدم الحكم بالتخصيص حتى يرد علينا ما ذكرت بل نتمسك بدليل اخر وهو اصالة الرجحان اللفظ وهو اعم على معنا الحقيقي **قلنا** التمسك بهذا الاصل في المقام لا يتم لاعلى القول بالعمل به من باب السببية قد عرفت فساده فظهر ان قول السيد ره موافق لقول الحنفي في الجملة لا في تمام الحكم وقال صاحب الفصول بعدم ثبوت وضع جديد للهيئة بل اداة الاستثناء موضوعة لمجرد اثبات مطلق الاخراج منتعد له والمخصص علم اجمالا بان الاخير مخصص لكونه قدرا متيقنا واحتمل الرجوع الى الجميع ايضا مع كونه حقيقة واحتمل الاختصاص بالاخير ايضا فيكون حقيقة ايضا فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة وحصل الاجمال فيها فهذا في الحمل كالسيد ره وتوهم تمسكه باصالة الحقيقة مرا لحو بحسن وقال الفاضل القمي ره بعدما نوضع

مذهب الفاضل القمي

الجديد للهيئة التركيبية ايضا لكن الاداة موضوعة لمجرد اثبات الاخراج عن متعدد واحد سواء كان هو الاول او وسطا والاخير والاستعمال في الاخراج عن ازيد من واحد خارج عن الحقيقة فلا بد من ارجاعه الى جملة واحدة لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة الاتفاق على تخصيص الاخير ولكونه اقرب الى الاستثناء والاظهر في المسئلة التفصيل بان يقال ان المخصص اما الاستثناء او غيره فان كان الاول فاما ان يتعقب الاستثناء عموما جملية بان كان لتعلق ناشيا عن اختلاف الاحكام لا غير واما ان يتعقب عموما مفردة بالمعنى الذي مر اليه الاشارة وهو ان يكون التعدد في العموم نفسها سواء اتفق الاحكام ام اختلف فان كان متعقبا لعموما جملية فهو على اقسام اربعة لان المستثنى اما فرد من المستثنى منه ام نوع على التقديرين اما الاحكام متحدة بالنوع اي كلها اخبار ام انشاء ام غير متحدة فان كان المستثنى فردا والاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الجميع وان كان المستثنى فردا والاحكام مختلفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كانوا يتون الا زيدا رجع الى الاخير وان كان غير فرد مع اتحاد الاحكام نوعا كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا يوم الاثنين رجع الى الجميع ان اختلف الاحكام ح كقوله اكرم العلماء واضفهم واجعلهم مخلعين الا يوم الاربعاء رجع الى الاخير والحاصل ان المرجع في الرجوع الى الجميع في تلك الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا واختلافها وان كان الاستثناء متعقبا لعموما مفردة فان كان المستثنى فردا من المستثنى منه رجع الى الاخير خاصة اتحد الحكم او اختلف وان لم يكن فردا رجع الى الاخير ايضا ان اختلف الاحكام والا رجع الى الجميع وان كان المخصص غير الاستثناء وكان صفة كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الصالحين او بدل بعض كقوله بعد هذا المثال احدهم رجع التخصيص الى الاخيرة خاصة وان كان شرطا او غاية وكانت الاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء ان دخلوا دارك والى ان يفسقوا رجع الى الجميع والا رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واخلعهم اضفهم الى الليل او ان جاؤني والمدرك في التفصيل المذكور هو العرف ثم ان ما يتخيله الحنفية احد

في الثمرة في المسئلة

امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل فلا بد من تركيبه الا في القدر المتيقن وهو الاخير وغيره امر ان اريد بذلك الاصل اللفظي فيمنع كون عدم تخصيص العمومات السابقة اصلا بهذا المعنى لانه بعد عروض ذلك المخصص القابل للرجوع الى الاخير والى كل واحد حصل الشك في ارادة العموم فلا ظهور ح وان اريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصص واستصحاب حجية تلك العمومات ففيه ما مر من انه لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل وان اريد به اصالة عدم القرينة ففيه ان الشك في الحادث وان اريد به القاعدة الكلية الشرعية لانه الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع ففيه ان الاثبات بالاستثناء قبل قطع الكلام لا يصدق عليه الانكار بعد الاقرار عقلا وعرفا لان المتكلم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا بالكلام ومنها انه لو رجع الى الكل فان اضمر مع كل استثناء لزم خلاف الاصل والا لزم توارد عوامل على معمول واحد والعقل ابى عن اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد وسيبويه نص على عدم جوازه ونيه اولا انه يتم اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الاداة كما عليه جماعة من اهل العربية وثانيا ان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية بل هي من جملة المعتبرات كالعلل الشرعية فكما يجوز اجتماع المقتضيات الشرعية على امر واحد كالنوم والبول وحين اجتماعهما في المكلف مع كفاية وصول واحد فكذلك هنا واما نص سيبويه فهو معارض بحجة ره ذلك حيث قال بجواز قام زيد وقعد عمرو الظريفان مع قوله بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف مع انه معارض بنص الكسائي على جواز ذلك ويؤيده اتفاقهم على الجواز في باب التنازع مضافا الى انه لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام العرب نحو قولنا هذا حلو حامض عند اهل العرف فبعد القطع بصحته نقول ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه فلا بد من ضمير فيهما راجع الى المبتدأ فذلك الضمير اما في كل واحد منهما باعتراضه فهو فاسد لاستلزامه اجتماع الضدين في الشيء الواحد ويكون الكلام بمنزلة قولنا هذا حلو وهذا حامض ولا على هذا يكون كل منهما خبرا مستقلا وفساده واضح واما في احدهما فهو مستلزم لعدم كون ما هو خال عن الضمير خبرا للمبتدأ لان الخبر لا يصير بلا رابطة فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد يحتمله كلاهما ولا يلزم ح تضاد لان المفهوم ان هذا الموضوع ما اجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبر عنها في لغة الفارسية بترش شيرين ومنها انه لو صح رجوعه الى الجميع لرجع اليه كلية ولم يرجع اليه في الاية الشريفة وهي اية القذف فان الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد لانه حق للناس فلا يسقط بالتوبة وفيه اولا ان النقض لانه لو رجع الى الاخيرة لرجع اليها مطلقا لكنه لم يرجع اليها فقط في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فانه راجع الى الكل وثانيا ان ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع لكن استعمل في غيره لدليل خارجي الحجج المرتضى ره باموافقها امران الاول حسن الاستفهام الذي لا يكون الا مسببا عن الاجمال الموجب للاشتراك وفيه ان حسن الاستفهام يمكن ان يكون ناشيا عن الاحتمال البعيد ايضا لرفعه وتحصيل اليقين كما يمكن ان يكون ناشيا عن الاجمال فهو اعم من الاجمال مع ان حسن الاستفهام ان كان ملازما للاجمال نقول ان الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظ

ذكر ادلة الحنفية

ذلك فو

في بيان ارجاع الضمير الى بعض افراد العام

ذكر ادلة السيد المرتضى ره

والدليل في الكل العرف فخذ هذا ودع ما سواه فانه فضول **اصل** في الضمير الراجع الى بعض افراد العام اذا رجع الضمير الى بعض افراد العام خصصه على الاصح لا لان العرف يفهم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سواء كان المرجع حقيقة فيه ام مجازا فلا حاجة الى بيان ان الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه او ظاهرا فيه واذا كان مرادا منه او فيما كان المرجع ظاهرا فيه مطلقا او بشرط كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع **اصل** في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد الداعي على صدور الخطاب ما وقع حادثة او سبق سؤال وانقسم اما لا يستقل في الدلالة لغة او عرفا او يستقل مع تساوي الجواب والسؤال او كون الجواب اخص او اعم من محل السؤال في غيره او من محل السؤال فقط كما في الحكم نتيجة

لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم اناسا وحصل للمخاطب الشك في الامتثال بذي الراسين فاستفهم **الثاني** ان الاستثناء استعمل في كل من الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة ومنه انه اعم منها واما الشافعي فاقوى دليله امور **الاول** ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا اكرم زيدا ونكرم الكل وشرع حكم منزل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة يرجع اليها فكذا ما في حكمها **وفيه** ان العطف لابد فيه من جهة مناسبة وجهة منافية بين المعطوف والمعطوف عليه في الاحكام استلزام ذلك جعل العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ثم ولو سلم فلا نسلم ان ما يكون في قوة شيء لابد ان يكون ملازما لجميع ذلك الشيء **الثاني** ان رجوع الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح **وفيه اولا** ان التمسك بهذا الدليل انما يصح فيما لم يكن قد يتبين في البين وهو موجود هيهنا للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب **الثالث** ان الاستثناء بمشية الله راجع الى الجميع بالاجماع فكذا غيره من اقسام الاستثناء بجامع ان الكل استثناء غير مستقل **وفيه اولا** منع كون مشية الله استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته بل هو شرط وفي حكم الشرط وثانيا انا لو سلمنا كونها استثناء ابتداء او يقال الا ان يشاء الله قلنا ان الفارق هو الاجماع **ضابطة** اختلفوا في ان رجوع الضمير الى بعض افراد العام هل يخصصه او لا على اقوال التخصيص والعدم والوقف كما في قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اي برد الرجعيات فعلى الاول يختص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يختص وعلى الثالث يتوقف وتحقيق الكلام ان ما وضع له ضمير الغائب اما ما كان المرجع حقيقة فيه مطلقا كما ذهب اليه بعض المحققين او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهرا من المرجع سواء كان مرادا ام لا او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه مرادا منه او ما كان المرجع ظاهرا فيه سواء كان معنى حقيقيا ام لا مرادا ام لا او ما كان مرادا من المرجع مع ظهور المرجع فيه سواء كان ظاهرا ام لا وذلك لان المعنى الحقيقي ام لا وعليه افاضل العصر او ما كان مرادا من المرجع حقيقيا كان ام لا فلو كان المراد من المرجع معنا حقيقيا لفظا ومن الضمير ايضا ذلك كان الضمير حقيقة على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى الحقيقي لفظا ومن الضمير المجازي على سبيل الاستخدام كان الضمير مجازا على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير ايضا لكن بقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي كما لو قال رايت اسدا وانت رايته اليوم والفرض ان المخاطب عالم بان المرئي له الرجل الشجاع كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاخير اما في الثلاثة الاول فلان المرجع ليس المعنى الحقيقي واما على الرابع والخامس فلانتفاء الظهور في المعنى المراد ولو اراد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتصلة الموجبة لظهور المرجع فيه ومن الضمير المعنى الحقيقي كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاول ولو كان القرينة في الفرض الاخير منفصلة كان الضمير حقيقة على الاحتمالين الاولين وكذا على الرابع الا ان ما تقدم على الضمير ليس الا المعنى الحقيقي لفقد القرينة المتصلة واما على الثلاثة الاخر فمجاز ولو اراد من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة متصلة بالمرجع كان يقول رايت اسدا يرمي وهو في دارك الان كان الضمير حقيقة على الثلاثة الاخيرة مجازا على الثلاثة الاول ثم ان الاصل الاولي هو الاخير والوقفا لكن مقتضى الدليل الاخير من الاحتمالات ان ذلك اذا قلت لمخاطبك رايت اسدا امس ورايته اليوم واطلع ثالث من اهل العرف بقرينة خارجية منفصلة ان المرئي لمخاطبك هو الرجل الشجاع وان المراد بالضمير المعنى المجازي المنافي لظاهر ما تقدم لم يتهم مراده مما تقدم على الضمير في كلامك الا الرجل الشجاع ذلك يكشف عن ان بناء العرف على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير عن بناءهم على ترجيح ارتكاب التجوز في جانب المرجع على التجوز في الضمير لو دار الامر بينهما وهكذا الكلام في المسئلة المبحوث عنها فلو قال القائل العلماء جاءوني وانا استقبلهم وانت تعلم من القرينة المنفصلة ان من استقبله القائل بعض العلماء لا غير حكمت بان مراده من العلماء الجائين هو ذلك البعض الذي استقبله فيكون الضمير مخصصا للعام ولا فرق بين هذا المثال وبين الاية الشريفة فبعد علمنا بقرينة منفصلة بان المراد بالضمير هنا الرجعيات فهمنا ان المراد من العام هو الرجعيات ايضا والحاصل انا عرضنا المسئلة على اهل العرف كلما فهموا من الضمير معنى انتقلوا الى ان المراد من المرجع ليس الا ما فهم من الضمير سواء انكشف من ذلك الانتقال كون الضمير موضوعا لما يراد من المرجع ام لا وسواء سميت الضمير باعتباره حقيقة ام مجازا فلا ريب ان الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير لجواز ان يكون القرينة المنفصلة التي انتقلتم بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع صارفة للمرجع عن ظاهره ويكون انتقالكم الى ان المراد من المرجع هو ما انتقل اليه من الضمير بواسطة تلك القرينة لا لوضع الضمير **ضابطة** قد اشتهر بينهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وتفصيله ان الداعي على صدور الخطاب ما سؤال كقوله بعدما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه او وقوع حادثة كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نزلت في وليد بن عتبة حيث اخبر عن ارتداد بني المصطلق فان الاية نزلت قبل سؤال الرسول عن الله تعالى ثم القسم الاول المسبوق بالسؤال اما ان لا يستقل في الدلالة لغة بل يحتاج الى ضم السؤال كقوله فلا اذن بعد السؤال عن بيع الرطب بالتمر وفرض انه ينقص اذا جف فان هذا الجواب يجمع لغة الا بعد ضم السؤال واما لا يستقل لغة وان استقل عرفا كقول القائل لا اكل بعد قوله كل عندي فان الجواب مستقل في الدلالة لغة لا انه في العرف مقيد بالسؤال كانه قال لا اكل عندك ففي هذين القسمين يختص الجواب بمورد السؤال لعدم افادته بدونه فكانه موجود في كلام المجيب واما يستقل بالدلالة لغة وعرفا فهذه اقسام اربعة **الاول** ان يكون السؤال والجواب متطابقين كان يقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة بعد السؤال عن المجامع فيه **الثاني** ان يكون الجواب اخص كقوله الماء القليل ينفعل بالملاقات بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقات وعدمه لكن يستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة ان غير القليل ليس حكمه الانفعال الا ان يعدل المجيب الجواب العام الى الخاص فالقرينة هنا موجودة على ارادة المفهوم وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف وكقوله لا يجوز قتل الاولاد في المخمصة بعد السؤال عن قتل الاولاد وهنا ايضا يستفاد حكم غير الخاص بمفهوم الموافقة فلا يجوز قتلهم في غير المخمصة بطريق اولى وكقوله هذا الماء لا ينفعل بالملاقات بعد سؤال عن مطلق الماء وهنا لا يستفاد حكم غير الخاص من الجواب اصلا بعدما علمنا بان خصوص المشار اليه لا مدخلية له فظهر ان هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على اقسام ثلاثة **منها** ما لا يستفاد حكم غير الخاص من الجواب اصلا

ومنها

اثبت الشافعية

في تحقيق قول العرب من بعموم اللفظ لا بخصوص المحل

قوله الاخر

ان يثبت مخصصا ... والحق في القسم الاخير الذي هو محل كلامهم ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب للعرف الا ان يكون للمقام خصوصية خارجة من عادة المجتهد كما في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك **اصل** في تخصيص العام بمفهوم المخالفة اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة وجهان اوجههما ذلك للعرف كما ان العرف يخصص المنطوق الاعم بالمنطوق الاخص والمفهوم الاعم بالاخص منطوقا ومفهوما **اصل** في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بمثله وبالاجماع وبالخبر المتواتر لفظا او معنى والحق لا قول الاكثر جوازه بالواحد ... [illegible] العظيمة لولاه ولطريقة العرف ولكونه مذهب الاكثر المذكور ... مرجحا بعد الدوران فتأمل

في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد

ومنها ما يستفاد بمفهوم المخالفة ومنها ما يستفاد بمفهوم الموافقة **الثالث** ان يكون الجواب اعم من محل النزاع من غيره مثل قوله حيث سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيعمل بالحكمين معا اما الاول فواضح واما الثاني فلانه حكم مبتدأ لا معارض له **الرابع** ان يكون الجواب اعم من محل السؤال فيطلبان بذكر في الجواب حكم المسؤول عنه على وجه يندرج فيه غيره كالجواب الذي مر في السؤال عن بئر بضاعة ومثل ما رواه العامة من انه مر بشاة ميمونة ... والنزاع في القسم الاخير والمعظم على ان العبرة بعموم اللفظ ... وقوع حادثة ... وقصة شاة ميمونة ... بعض المعظم منهم العرف كما لو سئل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز اكرامهم فقال العالم يجوز اكرامه ... العلماء يجوز اكرامهم **ثم اعلم** ان الجواب عن الشيء الخاص اما مطلق فحكمه حكم المطلقات الابتدائية من التواطي والتشكيك واما عام فان كان من غير الموصول فهو كالعام الابتدائي وان كان من الموصولات ... اختصاصا بمحل السؤال ... في خصوص الموصول لا لاجل ان خصوص السبب يخصص عموم الجواب في ذلك كما لو سئل العبد مولاه وقال له جاءني زيد وعمرو فايهما اكرم فاجاب المولى من كان عالما فاكرمه فلا يفهم منه الا وجوب اكرام زيد وعمرو بشرط العلم لا اكرام كل عالم ومن هذا القبيل قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك في جواب السائل عن الروايتين المتعارضتين فلا يمكن التمسك بعموم الجواب ... الشهرة الحاصلة في الفتوى وان قلنا ان عموم الجواب لا يخصص بخصوص السؤال ... لم يخصص ... السؤال ... المطابقة حاصلة مع عموم الجواب لان ... الجواب هو حاصل والزيادة نعم نفع ... لم يخص السبب لما كان لنقل فايدة مع ان العلماء قد اعتنوا ببيان سبب الجواب العام وضبطه ونقله ... ان يكون فايدة الارادة التخصيص ... منع انحصار الفائدة في ذلك لان من الفوايد الاطلاع على شان نزول الحكم او قطع المجتهد بان هذا الفرد مقطوع به ... تحت العام بالاجتهاد ... الاطلاع على ... وغيرهما من الفوايد ... لم يكن مختصا ... تخصيص السبب ... بالاجتهاد ... عدم جواز الاخراج ... لا لاجل كون السبب بمنزلة المنطوق ... المنصوص عليه ... لزم الحنث بكل تغد على من قال والله لا اتغذ بعد قول الاخر له تغد عندي وليس كذلك ... الا يستقل الجواب عرفا فانه يحتاج الى تتمة السؤال ... عن محل النزاع ... الا تغذيت عندك **ضابطة** اتفق العلماء على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جواز تخصيصه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف **وتفصيله** ان التعارض بين العام والخاص اما بمنطوقيهما فلا خلاف في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفا واما بين مفهوميهما كقولك لا تكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان دخل دارك فلا اشكال ايضا في تقديم الاخص على المفهوم الاعم واما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله اكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان لم يدخل الدار فلا كلام في تقديم منطوق الخاص ايضا واما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص كقوله كل من دخل داري ... زيد ... وفيهما ... واما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ان دخل الدار ... هنا ايضا على تقديم المفهوم الاخص ووجوده ... الاخبار ... قوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ... منطوقه لفظا او معنى ... الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقد يحتج لتقديم مفهوم الاخص بان فيه جمعا بين الدليلين والجمع بينهما اولى من الطرح ... بالعام ... الخاص بالمرة ... العمل بالخاص ... طرح للعام في محل التعارض ... العمل بالعام ... لانه جمع بين الدليلين ... بانه لا دليل على ان الجمع بينهما ... لا يكون عليه شاهد من الشرع والعرف فان الجمع الذي لا شاهد عليه طرح للدليلين ... الحقيقة كالوجوب ... الامر على الاذن والنهي على المرجوحية ... بالكراهة فانه طرح للدليلين ... الجمع ... **ضابطة** لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر لفظا او معنى وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف واقوال ... ان خصص قبله بدليل قطعي كالاجماع **الرابع** الجواز ان خصص قبله بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا **الخامس** الوقف ونسب الى المحقق والعجب ... والمتوقفين حيث انهم يعملون بالاخبار ... مع ان جل الاخبار مخالف للكتاب ... مثل الايات المثبتة للبراءة الاصلية ... لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وخلق لكم ما في الارض جميعا ... بتلك الاخبار ... المتكثرة ... التخصيص ... بحجية خبر الواحد كان ذلك ... فيها ... في الاية الدالة على البراءة تعليقا ... المثبتة للاباحة ... تخصيص ... بالاخبار الا ان يقول بان الاية مخصصة بالمجمل للقطع ... من العموم ... على كليتها وعمومها والعام المخصص بالمجمل ... بان العمل بالخبر تخصيص له ويمكن دفعه ... بان الفرض في صورة المخالفة ... فيكون خارجا عن محل الفرض ... كيف كان ... الجواز ... للقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقا للواقع فيكون العمل بتلك لعمومها وابقائها على عمومها ... بمخالفة ... الواقع ... عام الكتاب ... جميع الموارد ... القطع بالخروج عن الدين ... احد امور اما الايجاب الكلي في العمل بالخاص المعارض ... التبعيض ... المعين من المخصصات او التبعيض بطريق التخيير فيختار العمل ... بلا سبيل الى الثاني نظرا الى انه لا مرجح شرعي ... البعض المعين **فان قلت** اعمل بما عمل به الاصحاب من الاخبار الخاصة واطرح الباقي واعمل بعموم الكتاب **قلنا** لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من عمل الاصحاب ولو من باب المرجحية **فان قلت** يدل على اعتبارها في مقام الترجيح قوله في علاج التعارض خذ بما اشتهر **قلنا** انه مورد تعارض الخبرين وهو غير ما نحن فيه **فان قلت** لا عبرة بعموم اللفظ **قلنا** نعم لكن ذلك تحصيل ... المورد لا تخصيصه ولا سبيل الى الثالث ايضا بمعنى الحكم بانه معين ... الاحتمالين الاولين فالامر دائر بين احد الامرين الاول والاخير او بين الامور

في تخصيص العام بمفهوم الموافقة

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وبالمفهوم والاجماع

في جواز العمل بعموم الكتاب

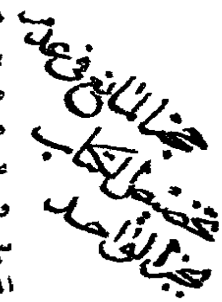
المذكورة

بين العلمين او قوى الكتب مضافا الى ما سبق من حجية الظن نتايج

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

المذكورة من دون مرجح اجتهادي بعين احدها فنقول لا بد من الاخذ بالايجاب الكلي من باب لقاعدة تحصيل القطع بالامتثال بما هو المكلف به من الاحتمالات الثلثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلثة بعد ابطال السلب الكلي فمن اخذ بالايجاب الكلي فقد اتى بالمكلف به يقينا المشتبه بين تلك الثلثة نظير القبلة المشتبهة بين الجهات مع سعة الوقت فعليه الاتيان بجميع الجهات وان ظن ان القبلة هي تلك الجهة المعينة لا عبرة بظن لم يثبت اعتباره شرعا **فان قيل** الذي تحكم به العقل هو الاخذ بشيء لم يقطع معه بمخالفة الواقع وهذا يحصل بكل من الامور الثلثة المحتملة اعني الايجاب الكلي والتبعيض التعييني والتخييري **قلنا** ان حكم العقل كما ذكرت في الامر كما قلت لكن العقل لا يحكم بذلك بل حكم ببطلان السلب الكلي واما ان اللازم بعد ذلك هو الاخذ بشيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة فلا بل هو غير مستقل كما هو محرر بحكم فقاعدة بلزوم تحصيل البرائة اليقينية وهو يحصل بالايجاب الكلي لا غير نظير القبلة المشتبهة ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من تسوية تقليد الحي والميت متمسكا بان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا والزم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر بالكلي يستلزم التخيير في افراده ووجه الضعف ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا وبعده لم يحكم بشيء فقاعدة الاشتغال تعين تقليد الحي ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي على المطلوب بوجه اخر وهو ان يقال انا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والاخبار الخاصة لا في خصوص الاخبار كما هو مقتضى التقرير الاول فنقول لا بد من تحصيل ما هو المطابق للواقع وباب العلم منسد فانحصر الامر في الايجاب الكلي بين العمومات فيلزم ترجيح المرجوح لان الظن في جانب الاخبار الخاصة لقوتها او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة فهو تسوية بين الراجح والمرجوح او التبعيض التعييني فهو باطل لانه ترجيح بلا مرجح لانه من جملة الاحتمالات لا الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة ولا مرجح اجتهادي يعين التبعيض المذكور كما مر وهكذا الكلام في التبعيض التخييري اذ لا مرجح له على الايجاب الكلي المذكور فاذا استوت الاحتمالات الثلثة الاخيرة اجتهادا اخذنا بما يحصل به القطع بالامتثال وهو الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة كما مر فظهر ان الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد للبرهان القطعي مضافا الى انه يمكن ان يدعى مع قطع النظر عن القطع بمطابقة اكثر الاخبار الخاصة للواقع انه لا ريب في التكليف اما بالعمومات او الاخبار الخاصة لكن الاخير ارجح لذهاب الاكثر مع ان طريقة اهل العرف على ذلك فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء ثم قال اعمل بخبر العدل ثم خبره على بان المولى قال لا تكرم زيدا العالم لعمل بالخبر الخاص بالعام في غير مورد الخاص هذا كله على طريقة القائلين بالاخبار من باب الوصف واما على طريقة التعبد فيتم ايضا لان الدليل على حجية الخبر انما الاجماع فظاهر لا نهاية على اعتباره في المقام وان كان هو الاجماع فهو حاصل هنا بمعنى ان الاجماع منعقد على العمل اما بالعمومات او الاخبار الخاصة ونسبة التوقف الى المحقق خطاء بل هو يقول بالمنع مطلقا وحيث يجب العمل فيتم الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة بالمقدمات السابقة **فان قلت** كيف تخصص الكتاب بخبر الواحد مع ورود الاخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب **قلنا** اولا انها منصرفة الى المخالفة الكلية التي تحصل بالتباين لا المخالفة التي نحن فيها الا ان يدعى التواطؤ ولا يبعد وثانيا ان مورد تلك الاخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه وتوهم ان العبرة بعموم اللفظ قد مر الجواب عنه وثالثا ان تلك الاخبار معارضة بعضها ببعض من الاخبار الدالة على العمل بما خالف العامة والنسبة بينهما عموم من وجه فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار على طرح ما خالف الكتاب ان لم يوافق العامة بل خالفهم فلا عبرة بتلك الاخبار لمعارضتها بمثلها ورابعا ان العمل بتلك الاخبار مستلزم لتخصيص عموم اية النبأ بغير الخبر المخالف للكتاب فالعمل بها يلازم طرحها لانها مخالفة للكتاب فيلزم من العمل بها عدم العمل بها الا ان يدعى عدم انصراف الطرح نفسها وهو غير بعيد وخامسا ان دلالة تلك الاخبار الواردة في علاج التعارض على طرح الخبر المخالف ان حصل الظن على صحته كما فيما نحن فيه ممنوع بل هي منصرفة الى صورة الظن بحقية الكتاب وعدم الظن بحقية غيره وسادسا ان تلك الاخبار ظنية ودالة على حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب قطعية فلا بد من حملها على صورة المخالفة الكلية **احتج** المجوزون بانهما دليلان فاعمالهما ولو من وجه اولى وهو لا يحصل الا بالعمل بالخاص **وفيه** اولا منع كونهما دليلين **وثانيا** ان العمل بالخاص طرح للعام لا جمع **وثالثا** انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن اولى كما هو المراد بالاولوية نعم لا بأس بالجمع لحسن التبرع **ورابعا** ان وجه الجمع غير منحصر فيما ذكروه لحصوله بحمل الامر في الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله الا ان يقال ان مرادهم الجمع الممكن عرفا او مطلقا والعرف لا يتحاشى عن هذا الجمع **حجة** المانع ان الكتاب قطعي لا يعارضه خبر الواحد لانه ظني **وفيه** ان المراد ان كان قطعية دلالة الكتاب فيقط وان كان قطعيته صدورا فمسلم لكن لا يعارضها قطعية دلالة الخاص بالاضافة الى العام فيعارضهما اقوى فيتساويان من تلك الجهة ويكون الخاص اقوى وانه لو جاز تخصيصه لجاز نسخه به بيان الملازمة قلنا ان النسخ اذا كان تخصيص العرف فهو موجود فيهما وان كان اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص فهو مشترك بينهما ايضا واما بطلان التالي فبالاتفاق وفيه منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص ومنع بطلان التالي ان ثبت ذلك لان الاجماع منع فيه قلنا انه هو الفارق الا القائل في النسخ ايضا كذلك وقد يقال ان الفارق بينهما بعد تسليم الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ **وفيه** ان التمسك بالغلبة حسن ان لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ والا فلا يعارضه الندرة وقال صاحب المعالم بعد الجواب بان الاجماع هو الفارق ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وقد يوجه الاهونية بان الاول دفع لبعض المدلول قبل العمل به والثاني رفع للمدلول المعمول عليه ومن المعلوم ان الدفع اسهل من الرفع وفيه ان الاهونية والعدم غير معقولة بالنسبة الى الشفاهة كل منهما لم تم وايضا لا محصل لهذا الكلام بعد ما ثبت ان فهم العرف على جواز النسخ وقد يوجه الاهونية بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود واما عدمه فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة والامر الواسطة بين الوجود والعدم لو فرض انتفاء علتيهما وهو غير معقول فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته سهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيه ما اوردناه على التوجيه السابق مضافا الى انه رفع القول بعد احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وقد يقال الفرق بين النسخ والتخصيص ان النسخ يراد فيه دلالة اللفظ على جميع الازمان وان لم يكن وقوع المدلول مرادا واما التخصيص فيراد منه البعض وفيه انه تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا حاصل الا ان يريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون

فمنع تخصيص الكتاب بالنبأ لا يمكن لان العمل بالاخبار من باب التعبد ايضا





التخصيص مفهوم لامكان كون المراد في الشرائع الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تأخير بيانه غير هذا الفرق مشكل **ضابطة** في بناء العام على الخاص

اعلم ان العام والخاص اما متوافقان في الحكم ايجابا او سلبا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا العالم فيجب العمل بهما بلا خلاف بين الاصحاب لعدم التنافي ح وخالف فيه شاذ من العامة ولعل نظره الى حجية مفهوم اللقب فيكون الخاص بمفهومه المخالف معارضا لمنطوق العام فيخرج عن الفرض وقد حكم واما متنافيان كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا فتحقيق هذا القسم يستدعي رسم مراحل **الاولى** اعلم ان العام والخاص المفروض تنافيهما اما ان يكونا قولين او فعلين او تقريرين او العام قولا والخاص تقريرا او العكس او العام فعلا والخاص تقريرا او العكس فهذه اقسام تسعة ثم كل منهما اما معلومي الصدور او مجهولي الصدور او العام معلوم الصدور فقط او العكس فضرب اربعة في تسعة يبلغ ستة وثلثين ثم كل منهما اما من الكتاب او من النبي ص او من الامام ع او العام من الكتاب والخاص من النبي ص او الامام ع او الخاص من الكتاب والعام من النبي ص او الامام ع او العام من النبي ص والخاص من الامام ع او العكس فهذه تسعة تضرب فيما سبق كان المجتمع ثلث مائة واربع وعشرين **ثم كل** منها اما معلوم التاريخ او مجهوله او العام معلوم فقط او العكس فهذه اربعة ينقسم الاول منها الى ثمانية لان العام والخاص في هذا القسم اما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم العام او الخاص او منفصلان وفي القسمين المفترقين عرفا الملازم لتقدم احدهما على الاخر اما بعد صدور المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او يشك فيه فهذه ثمانية من اقسام القسم الاول من تلك الاربعة والقسم الثاني منها وهو ما لو كان مجهولي التاريخ ينقسم الى اربعة لان الجهل اما من جميع الوجوه بمعنى ان السبق والاقتران مجهول وكذا السابق على فرض السبق مجهول او من بعض الوجوه كان علمنا بعدم الاقتران لكن شككنا في المتقدم او حصل العلم اجمالا بعدم تقدم الخاص شككنا في تقدم العام واقترانه او العكس فهذه اربعة عشر قسما حاصلة من جمع الثمانية للقسم الاول والاربعة للثاني والقسمين الاخيرين تضرب فيما سبق اعني ثلثمائة واربع وعشرين كما ظهر من ذلك فاعلم ان الذي يظهر من كلمات العلماء ان التعارض الحقيقي لا يتصور الا في قول خاص لرجل مع قول عام وفيه انه يمكن فرضه في القولين ايضا بان يكون الامام ع متكلما بالخاص حين تكلم الرسول بالعام وكذا بين الفعل العام والقول الخاص كان لبس الحرير في الحرب ثم قال ع في تلك الحالة لا تلبسوا الحرير في الصلوة فان تلبسه ع في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب ايضا من الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من قوله المذكور وقس **المرحلة الثانية** اعلم ان النزاع في العام والخاص المطلقين لظاهر كلماتهم في العنوانات حيث اطلقوا العام والخاص من غير تقييدهما بقولهم من وجه او مطلق فان لفظ العام والخاص بلا قيد حقيقة في المطلقين للتبادر وصحة سلبهما عن العامين من وجه ولو سلمنا كونهما حقيقة فيهما ايضا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بطريق ينبأ عدم ارادة القسم الاخر ولو تنزلنا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد فيما ادعينا بطريق يكون ارادة القسم الاخر مجملا فمن ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين كما توهمه المدقق الشيرواني وايضا ظاهر كلماتهم في بيان احكام المسئلة وادلتها حيث قالوا ان كان العام مقدما على الخاص فحكمه كذا والخاص مقدما فحكمه كذا انهم لم يريدوا الا المحض في العموم والخصوص وايضا قد صرحوا بان حمل العام على الخاص انما يكون لان الخاص مبينا لما هو المراد من العام ومعنا العمل بالعام في غير محل تعارضه مع الخاص والخاص في ذلك المورد بنفسه وذلك لا يتصور في العامين من وجه كما لا يخفى لان محل تعارضهما مادة اجتماعهما وجعل احدهما مبينا للاخر ترجيح بلا مرجح لانه يمكن جعل كل منهما مخصصا للاخر فترجيح احدهما يحتاج الى مرجح خارجي سوى العموم والخصوص ولا يمكن الجمع بين التخصيصين ايضا للزوم التناقض ايضا شيء مما استدلوا به بناء العام على الخاص ان العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة من غير عكس وذلك لا يجري في العامين من وجه وايضا من جملة ادلتهم على حمل العام على الخاص ان الخاص بالاضافة الى العام قطعي والعام ظني فلو لم يخصص العام يبطل القطعي بالظني وذلك لا ينطبق على العامين من وجه لان كليهما ظنيان واستشهد من عمم النزاع ببعض ملوحه مثل ما قاله صاحب [illegible] في حاشيته ان من الادلة على ما مر انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل ثم قال واما عدل عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض الصور وهو ما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فالدليل اخص من المدعى ولذا لم نذكره انتهى محصله ولا ريب في دلالة هذا الكلام على كون النزاع اعم لكن يمكن ان يقال انه سهو من صاحب [illegible] فلا يصير دليلا للخصم والعجب منه انه لم عدل عن هذا الدليل في الاصل لما ذكره من الوجه مع كون الدليل الذي ذكره في الاصل ايضا اخص من المدعى ومثل ما رأى من التعميم في بعض مباحث التخصيص فطرد الكلام الى هذا المبحث ايضا فانه رأى تكلمهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب في ايتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان النسبة بينهما العموم من وجه ثم توهم ان هذا البحث ايضا بحث التخصيص فلا بد من تعميم النزاع وفيه ايضا لا اشتراك لهما في ذلك وفيه انهما وان كانا معا من التخصيص لكن المقصود من التمسك بالايتين في مقام جواز تخصيص الكتاب ليس الا اثبات حجيته ان الكتاب يخصص بمثله ولو بعد ترجيح خارجي ورد على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا وكون هاتين الايتين عامين من وجه او مطلقين ليس محط نظر المتمسك اصلا الا ان مقصوده حصل بكل منهما وهذا بخلاف ما نحن فيه لان المقصود هنا بيان كيفية بناء العام من حيث انه عام على الخاص كذلك مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية وذلك لا يتصور الا في المطلقين هذا على مذاق العامة واما على طريقة الامامية فلا حكم بتخصيص احدى الايتين بالاخرى بل يعمل بهما للاجماع على اعتبار ابعد الاجلين في المتوفى عنها زوجها فيعمل بالايتين معا فالعامة رجحوا اية اولى الاحمال لاقترانها بالحكمة وخصصوا الاية الاخرى لا يقال عدم تعرضهم لحكم العامين من وجه يشهد بتعميم النزاع هنا لبعد الاهمال لانا نقول انهم ذكروا ذلك في مبحث التراجيح **المرحلة الثالثة** اعلم انا نذكر هنا من اقسام بناء العام على الخاص ما هو المهم وهو صور **الاولى** ما كان التاريخ معلوما فيه عاما وخاصا مقترنين حقيقة كصدور الخاص من معصوم حين صدور العام من اخر فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص لقوة دلالة الخاص عرفا وعن الحنفية الحكم بالتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف كالعامين من وجه فيحتاج في حمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية لا يقال قد يكون العام مخالفا للعامة فيقدم على الخاص الموافق لهم للروايات الواردة فيه فكيف اطلقت تقديم الخاص لانا نقول الكلام في العام والخاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والا فقد يترجح العام وقد يترجح الخاص ولو كان الاقتران عرفيا كان يقول اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فحكمه حكم الاول ايضا لفهم العرف وان احتمل الكلام لا مر واخرى مثل حمل لا تكرم على التهديد

في بناء العام على الخاص

في بيان معلومي التاريخ ومجهوليه

[illegible] العامين من وجه

بالكتاب

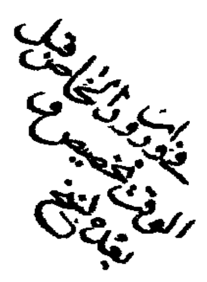
في بناء العام على الخاص

مرجحات العام

يعرفوا المقيد بانه ما يدل لا على شائع في جنسه وعرفوا ايضا بما اخرج عن شياع والنسبة بين تعريفي المقيد عموم من وجه وكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني

وابقاءها العموم بالاحتمال الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص ويجوز ان يكون بدا او حمل الامر المتعلق بالعام على الندب حمل الخاص على ظاهره من النهي
او غير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم التاريخ فيهما مع تاخر الخاص وورده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص
لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باجماع العدلية باطل والاحسن ان يقال ان يعلم بوجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم في
الزمان المتقدم لو ثبت ذلك او يعلم بعد وجوده فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعد ناسخية الخاص المذكور التاخير القبيح لان البيان قد تقدم على ما هو المفروض
ويكون ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم وح فلا اشكال في اخبارنا الواردة عن ائمتنا المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد
بخلاف ما لو قلنا بما قالوا من كون ذلك الخاص ناسخا لتطرق الاشكال في اخبار الائمة ع من انسداد بابها ووقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي
بعده ص وعلى الثاني لا يلزم الحكم ايضا بالنسخ لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول ص الى يوم القيمة فيكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول ايضا فان
قلت تحقق المبين سابقا خلاف الاصل عند الشك فيحكم بعدمه قلنا ارتفاع الاحكام الثابتة ايضا خلاف الاصل فتعارضا ويبقى الغلبة سليمة وعلى
الثالث ما اذا علم بان الامر بالعام عالم بانه يصدر الخاص من المكلف او بانه لا امر يعلم بان العمل بالخاص لا يصدر منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص يصدر
من المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم ان متعلق علمه هل هو الصدور او عدمه او يكون جاهلا من حال الامر بان فعلى الاول من تلك الاحتمالات
الخمسة اما نعلم بان الامر كان معذورا من ذكر الخاص تقية كما قد يامر المولى عبده باكرام العلماء وكان مقصوده منه زيد ولم يبين مراده لخوفه من زيد
على نفسه او على غيره فاكرم الخالف بالعام ثم بعد ذلك الى المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق التقية ثم بعده بالبيان المستقبل فلا يكون بدا ولا يكون
من عدل فلا ريب في انه لا ضرر ح في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المتعين او يثبت في كونه معذورا او عدمه فيمكن ح كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن
غلبة بقاء الاحكام يعين الحمل على العناية وجعل الخاص بيانا كالاول او نعلم بانه لم يكن معذورا في التاخير عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي
الثاني من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا قبح في التاخير وفي الثالث منها يحمل على النسخ لا اذا علمنا بالعذر في البيان او شككنا فيه كالاحتمال
الاول لاتحاد الدليل فان جعلنا دليل الاحتمال الاول تاما يجري هنا ايضا انتهى وفي الرابع لا يخلو اما ان يكون الامر عالما بعدم صدور الخاص من احد فلا محذور
في الحكم بالبيان لا النسخ وان يكون عالما بصدوره عنهم اجمع فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع قبحه واما ان يكون عالما بصدوره عن بعض من
المكلفين وعدم صدوره عن بعض اخر فلا محذور في الحكم بالبيان ايضا لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم العاملين بالخاص كذا يحتمل ان
يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير العاملين به فتعارض الاحتمالان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان وفي الخامس يحكم بالبيان
لغلبة بقاء الاحكام هذا كله ولكن الحق في الفرض المذكور ما نقلناه عن الجمهور اعني الحكم بناسخية الخاص لو ورد بعد العمل بالعام وان التفصيل الذي ذكرنا
لا يورد عليهم لحده ولانه من لو لاحظ كلامهم ان في صورة العلم بوجود المبين مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف بالكسر كما يشهد عليه
تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا ينزل كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تع وكلام الرسول لا الائمة ع لعدم تصور
النسخ الحقيقي في كلامهم فالاشكال الوارد في اخبار الائمة ع من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بان تاخير البيان لعله لتقية
او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة ع وكلامهم ع خارج عن محل الكلام و
الحاصل ان محل نزاعهم كلام الله وكلام الرسول ص مع عدم العلم بالمبين فح اما يقطع بعدم المبين مع العام لا لمانع او يشك فيه فعلى الاول لا بد من الحكم
بالنسخ حذرا من تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فقد ظهر انتفاؤه في محل الكلام واما احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلف العمل
بتمام العام الى اخر الوقت ثم اتى بالبيان فلا يلزم كونه نسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة فمدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المامور به واحدا او ما مع تعدده
وعمومه فلا لان الغالب وقوع الفعل المامور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف ما غالبا جاهلا بالامر كما اذا كان الامر نبيا او عالما بعلمه مع جهل
متعلق الحكم كما اذا كان الامر هو الله تع وفيهما يلزم تاخير البيان القبيح عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل عن
احد الى اخر الوقت الذي اتى فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص لكنه نادر جدا **وفي الثاني** يحكم بالناسخية بعد تعارض اصالة عدم النسخ
مع اصالة عدم وجود المبين مع العام لان الفرض الشك في المبين حين العام والغلبة المخصصة المعاضدة لها تعين الناسخية في محل النزاع وان كان
التخصيص بالنوع اغلب فالاظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام مطلقا ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم ثم الثمرة بين الحكم بالناسخية في تلك الصورة
وبين القول بالتخصيص تظهر فيما كان العام قطعيا من جهة الصدور والخاص ظنيا فان جعلناه مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطعي بالظني
وان جعلناه ناسخا طرحناه لعدم جواز نسخ القطعي بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد ظهر من جميع
ما مر حكم تاخر الخاص عن العام بتمام شقوقه لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص من حيث هو مقدم عليهما لكن قبل الوقت مخصص
وبعده نسخ ولو علمنا ان زمان العمل بالعام يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخير الخاص عنه لكن لا نعلم انه هل صدر بعد حضور العمل بالعام او قبله
حكمنا بانه صدر بعد حضور وقت العمل بالعام لاصالة تاخر الحادث فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء
الاحكام سليمة عن المعارض ومقتضاها الحكم بالتخصيص ولو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل زمان
العمل بالعام او بعده فهيهنا ايضا نحكم بالتخصيص لان اصالة تاخر زمان العمل ولاصالة عدم النسخ ولغلبة التخصيص ولو علمنا بتاخر الخاص عن العام اجمالا ولكن
لم نعلم شيئا من زمان العمل بالعام ولا زمان صدور الخاص احتمل تقدم كل على الاخر علمنا بالتخصيص ايضا لاصالة تاخر زمان صدور الخاص
عن زمان العمل لكن يعارضه ان زمان العمل ايضا حادث والاصل تاخره عن صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاكم

في بيان ان وقوع النسخ بعد العام بيان او النسخ



ان لاعلمنا

ولو عرف المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه لكان اقرب **اصل** في شرايط حمل المطلق على المقيد العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي او تركيبي
تتيح

فيما لو جهل التاريخ

لو علمنا اجمالا بتاخر الخاص كما على التخصيص ظاهر وفي جميع الصور المذكورة **الصورة الثانية** لو علم التاريخ فيهما مع تقدم الخاص بقسميه وقد تخصيص
العام الناسخ بالخاص المتقدم وقيل بناسخية العام المتاخر للخاص والاظهر الاول لرجحان التخصيص لغلبته بقاء الاحكام ويدل عليه ايضا ما نقلناه
عن حاشيته وقد يستدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورد قبل العلم قبل العمل به ونسخه ان كان وروده وقت
العمل بالخاص **و** فيه انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن **واحتج** المخالف بوجوه اقويها ان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا
انهم حكموا في صورة التقارن الفرض بيناء العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا من بعض الحنفية حيث جعل العام الناسخ ناسخا والبيان يعقوب
على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه هنا ايضا ان المقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين واما وصف البيان فمتاخر وتوهم ان
وصف البيان يخرج معارضا للعام فاسد لان تحقق البيان يتوقف على عدم تقدمها يحتاج اليه طبعا كذا ذكره بعض **الصورة الثالثة** اذا جهل
التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وبناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وقد عرفت ان الحكم في الجميع العمل بالخاص
والبرهان عليه غلبة التخصيص فيظن ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدم الخاص على العام
فيتوقف في هذا القسم لدورانه بين الامرين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام
فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا او افرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة يبنى على الخاص ويجعل بمنزلة ما هو اقل افرادا لبناء العرف عليه ولعل السر كون
ما هو اقل افرادا اظهر دلالة في محل التعارض ولعل مستند العلماء عليه في ابواب الفقه هو ذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلق
فيجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا تبقى جميع ما حفظته الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا للاخر فردا او اكثر
لا بحيث يعتمد عليه فلا يفهم عرفا فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا
وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالوقف **الفصل الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **ضابطة** عرف المطلق بعضهم بانه ما دل
على معنى من حيث هي لا يقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المراة
واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدال على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل لا امراة وقيل الثاني
اسد على في الحرف بغلبته ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه المشهور بانه ما دل على شايع محتمل لافراد كثيرة مندرجة في جنسه
اي ما دل على شايع في جنسه محتمل الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لا بكلها بل بعضها فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل
نحو رجل فانه يدل على حصة من الانسان محتملة للوجود في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة
غير المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم فيسبني كمثل الحمار يحمل اسفارا اذ الكاشف للجملة صفة الحمار والنسبة بين المعنيين تباين كلي واما المقيد فعرفه
الاكثر بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعدم التعريف بما مر لاجل الاحتراز عن المهملات فيشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شياع
ما يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها
جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين التعريفين للمقيد عموم من وجه
يتصادقان على هذا الرجل ويصدق الاول على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة
مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف للطريقة الاولى ان اريد بها ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد
بها مصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريقة الثانية وذلك لانا نرى كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذا مقيد فيحمل الاول
على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون والمعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول والثاني فاسد
بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد
وايضا فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه نعم من اراد
تعلق الاحكام بالافراد ظاهر الاكتفاء بالتعريف الثاني **ضابطة** العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس لفظ
المطلق بحيث يكون الصادق به الذي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحت اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية
بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجة عن مدلول المطلق لا من مصاديقه ولا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد
مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق
بالنسبة الى افراده ونوعيه والعموم المستفاد من الهيئة التركيبية الى الزمان والمكان ونحوهما والثاني اعم مطلقا من الاول لصدقهما على المثال المذكور وصدق
الثاني فقط على قولنا العلماء يجب احترامهم فيستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان لا
يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجل بيانه كما في قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود التنصيص في اكل
امساك الكلاب المعلمة من حيث انها صارت مسكة له فيستفاد من عموم لفظه جواز اكل كل عضو من كل حيوان اكلته حتى موضع عض الكلب للعموم المستفاد من
المتعلق ولا يصح التمسك باطلاق الاية على طهارة موضع العض لشهادة السياق بان الغرض ليس بيان الطهارة والنجاسة بل الحلية من حيث امساك الكلب ومن شرطه
ايضا تواطؤ المطلق بالنسبة الى افراده والا انصرف الاطلاق الى الفرد الظاهر من ثم حمل المطلقات الامرة بغسل الثوب او البدن او غيرهما على الغسل بالماء المطلق ولذا
كان الغسل لم يعرف عرفا من الغسل بالمطلق والمضاف وذلك لظهور الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ولم يجد مخالفا من الاصحاب في هذا الشرط

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق

في شرايط حمل المطلق مطلقا على العموم

والاصحاب من شرط حمل على النواطى وعدم الورود موجبا حكما فلو لم يكن متواطيا انصرف الى الفرد الشايع فى كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظى الموجب للحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه القدر المتيقن او لاجل كونه الشهرة قرينة مفهمة او التفصيل بين المطلق الاجمالى فالرابع ومبين العدم فالاخير وجوه اوجهها الاخير للعرف

نتايج

فى شرائط حمل المطلق على العموم

الا السيد كما تمسك باطلاق الامر بالغسل على جواز التطهير بالمضاف فافقا بلا تبعه وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل منصرف الى ما يغسل به فى العادة ولا يعرف فى العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز الغسل بماء الكبريت والنفط مما لم تجر العادة بالغسل به فلما اجمعنا ذلك علم ان المراد من الغسل فى الخبر ما يتناوله اللفظ من غير تخصيص انتهى محصلا **و فيه اولا** انه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا به ما لجواب ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء بطريق التقييد فحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة فى المطلق والحاصل ان غرض السيد ان كان انكار وجود التشكيك فى المطلقات او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو مسلم او وجود التشكيك المضر المخرج للفظ عن ظهوره فى العموم بالنسبة الى جميع افراده وان كان انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده فى العرف العام لانهم لا يعتبرونه فهو كما ترى

انكاره

وان كان اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو موقوف على وجود دليل عليه وليس موجودا الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر فى مثال الغسل كاشف عن ذلك اى عن عدم اعتبار التشكيك عند الشارع وفيه انه ان كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك فى هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالمطلوب وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره فى شىء من المطلقات فهو ممنوع وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره فى مطلق مشكك ادخل فرد نادر منه فى الحكم فيسرى الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطبيعة السارية من اطلاقه ممنوع ايضا لان الاجماع او غيره من الدليل الخارجى انما ادخل النادر فى الحكم لا ان الارادة من اللفظ حتى يسرى الحكم الى جميع الافراد **و بالجملة** من عدا المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد **و بالجملة** من عدا المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد الشايع واما هو فقد يظهر منه الانكار فى الجملة اما فى جميع المطلقات او خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كالغسل واما من سوى فلم يختلفوا فى الحكم على الفرد الشايع **ضابطة** اختلف المعتبرون للتشكيك فى وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولانه يرى فى صورة وقوع مطلق مشكك فى كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع وان قدم اللغة حمل على الكلى

وجه الحمل على الفرد الشايع فى صورة التشكيك واختلافهم فى ذلك

من حيث هو وقيل انه لاجل حصول الاشتراك التعيينى بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا بين الكلى والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول التوقف ان لم نجعل الشهرة قرينة معينة فى المشترك وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا والشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلثة فى المجاز المشهور من تقديمه كهذا القايل او تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع قدر متيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلى من حيث هو وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتتبع بعد التتبع يرى ان اللفظ كثيرا ما استعمل فى الكلى ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع فعند عدم القرينة يشك فى ان المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع ايضا من باب اطلاق الكلى على الفرد ام اراد الكلى من حيث هو ولكن لما كان الفرد الشايع يقينيا فمن باب المقام حكمنا بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو لاجل اداء وعلى هذا القول فقاعدة لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول الذى يحمل على الفرد الشايع فقاعدة من باب الاصل ان يبنى مرة على لزوم الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال كما لو كان متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا مع وقت الوقت الى اخره فلو اكتفى باتيان النادر لكان مخالفا للتكليف الظاهرى ومعاقبا عليه ان كان المطلوب فى الواقع الكلى من حيث هو لانه ترك المطلوب الظاهرى حقيقة والواقعى حكما ومرة على لزوم الاتيان بالنادر كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقى القدر بالنسبة الى النادر والوقت باق فمقتضى الاستصحاب اى استصحاب الامر المردد بين الامرين اى التكليف اجمالا لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبنى على نفى التكليف راسا كما لو لم يتمكن من اول الوقت الى آخره الا من الفرد النادر فينفى التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب باللفظ الفرد الشايع فظهر ان لازم من يعمل بالشايع فقاعدة ان يبنى مرة على اصالة الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لاجل استعمال اللفظ فى الكلى كناية لكن الشهرة قرينة صارفة ومفهمة لارادة الفرد الشايع بحيث صار الافراد النادرة مبتذلة لعدم الالتفات الى النسبة وهذا ايضا يشارك سابقه فى ان المستعمل فيه هو الكلى حقيقة مثل اعتق رقبة مؤمنة ويجا لقولنا الحمل على الفرد الشايع انما هو لاجل الامن بالاصل او الاجود التفصيل بان يقال ان كان التشكيك بدويا كما لا شك بالنسبة الى الاسبين فالحق مع المرتضى فى عدم اعتبار التشكيك والحمل على الكلى الساري فى النادر والشايع وان كان مضرا موجبا للاجمال فالحق مع القول الرابع بالتفصيل الذى مر وان كان مبين العدم فالحق مع القول الخامس لشاهد على ذلك كله فهم العرف واما الاقوال المذكورة فكلها باطلة اما فى المرتضى فقد مر وبطلان النقل فلا صالة عدم النقل ولانه لعدم صحة السلب عن النادرة ولان غير المرتضى ره متفقون هنا على الحمل على العرف العام ولو كان هنا نقل لاجروا فيه مسئلة التعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله مضافا الى ان لازم النقل عدم الاجمال وذلك لا يتم فى المشكك بالتشكيك الاجمالى وكذا لا يتم فى المشكك بالتشكيك البدوى لظهور كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان التشكيك مسببا عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجرى فى رد الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك فلاصالة عدمه ولصحة السلب عن خصوص الفرد الشايع ويجرى هنا ما ذكرنا فى النقل ايضا ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية وهذا ايضا يجرى فى رد النقل ولانه لو كان مشتركا لتبادر المعنيان واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع فى المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة المرجوحة او الوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشايع عدا المرتضى ره ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لما شمل النادر عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا رايت كل اسد يرمى الحيوان المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم فى التشكيك البدوى ولا فى مبين العدم لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك فى دخول النادر فى الاول وخروجه فى الثانى واما الخامس فلعدم صحته فى التشكيك البدوى ولا فى المضر الاجمالى **فان قلت** ان قولك فى التفصيل بانه ان كان المطلق مبين العدم

فى الرد على المرتضى

بل لاستعمال اللفظ فى الكلى وانصرافه الى الفرد الشايع

بالفرد

بالنسبة الى الفرد النادر كان الحمل على الفرد الشايع من باب ما يقوله صاحب القول الخامس حيث منع من اطلاق الكلي وارادة معناه الحقيقي وفهم الفرد الخارج من باب الظن ومدلولين كقولنا رقبة مؤمنة بنا في من هبك من ان المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا ومن باب
ومدلولا ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة فكيف تقول ان المطلق ح حقيقة **قلنا** ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد
ولا المجاز فلا تنافي ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق انه لا ريب انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرا في الافراد الشايعة ولم يكن له فرد نادر
بالفرض لكان ح اطلاق لفظ الاكل وارادة معناه اللغوي صحيحا ويكون المراد ايضا هو الافراد الشايعة لفرض عدم وجود فرد سواها فيكون لفظ الاكل
حقيقة في معناه الاصلي ولم يستعمل في خصوص الفرد ولم يكن تقييدا لعدم وجود فرد سوى الشايع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا لبقاء المطلق
على اطلاقه وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المبين العدم لكن المتكلم يفهم العرف بدعوى اختصاص الكلي في الفرد الشايع وبعد النادر كالعدم ويستعمل اللفظ
في المعنى الكلي اللغوي ويريد به من حيث هو فيكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر رادعا فكما انه لا تقييد هناك فكذا هنا الا ترى انه في قولنا زيد اسد مثلا
من الاسد الحيوان المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا لا ما يقوله المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة ويكون
من افراد الاسد ادعاء وما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد وفي زيد اسد في جهة زيادة الفرد الحيوان المفترس تفاوت
تلك الجهة غير مضرة وايضا الاستاذ في زيد اسد مجازا نعم فيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاسناد فيقول لكل عنك حقيقة من جميع الجهات انما التعارف في الافراد الشايعة غير
قرينة على عدم كون النادر فردا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشايع ولا مجاز فيه وما اخرج الفرد النادر ليس لفظا وبالجملة لو كان
الادعاء هنا في الارادة لكان من حيث هو لنا في ارادة الكلي من حيث هو في زيد اسد مع انه لا ينافي واختلافه مع ما نحن فيه في جهة الزيادة والنقيصة غير
مضر لذلك هنا ولكن هذا الجواب يتم فيما اذا كان التشكيك ناشيا عن غلبة الوجود فيجعل النادر كالعدم واما اذا نشأ عن غلبة الاستعمال ونشأ والشايع والنادر
وجودا وكان النادر واستعمالا اغلب فردا فلا ادعاء لا معنى لجعل الفرد مع عدمه كالعدم فلا فرد فيه ولا ابراد فيه باق الان نعم اذا كان التشكيك ناشيا عن غلبة الاستعمال
الى ان صار مبينا للعدم لم ينفك عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج الى الجواب **واعلم انه** يظهر من بعض التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح واختار المجازية مطلقا في باب حمل المطلق على المقيد الا في نحو جائني رجل فلهذا اختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن مطلقا فاورد بان
الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور وبين ان الشهرة فيما نحن فيه ما بلغت حدا تنصرف اللفظ عن ارادة النادر بحيث يتعذر الحمل عليه
فيصير الحمل من باب الاجمال لا التيقن ويكون المجاز الراجح مقدما على الحقيقة فلا يناسب ذلك اختياره التيقن هنا والتوقف في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة
المرجوحة واما ما بلغت الى ذلك الحد ولكن وصلت الى مرتبة المجاز المشهور وبان صارت الشهرة سببا للتوقف السامع عند سماع اللفظ ولا يناسب ذلك بان
الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور واما لم يصل الى مرتبة المجاز المشهور ايضا فلا تعمل باصالة الحقيقة لانه يصير من باب المجاز المرجوح لغيره المساوية للحقيقة
واما تقول اما شكك في انه بلغ مرتبة المجاز المشهور فكيف تشك كذلك فلا معنى للحمل من باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات ويمكن ان يجيب عنه
الابراد بان لا اشكال في المطلقات المشككة دائرة بين حقيقتين احدهما حمل المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشايعة والآخر حمله عليه بطريق
ادعاء الحصر كما مر وعلى الاول يصح الاتيان بالشايع والنادر معا وعلى الآخر لا يصح الا بالشايع فلا ادري ان التعارف وصلت الى حد يصير سببا لادعاء الحصر ام لا
وعلى التقديرين المطلق مستعمل في معناه الحقيقي ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن الامتثال بالشايع وكفاية النادر مشكوك فيحمل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز
ولا ابراد شيء من الابرادات نعم لو كان النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما اشرنا ولا يمكن الجواب بمثل ما اجبنا من ركاب النقل في ذلك القسم
اذ المفروض انه يجعل مطلقا من باب القدر المتيقن لا مفصلا ويمكن له الجواب بوجه آخر وهو ان يقول ان اعلم انه لم يصل الشهرة هنا الى حد المجاز المشهور ولكن الامر دائر بين
الحقيقة والمجاز المرجوح كما قلنا في الابراد لكن ورود الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على قسمين احدهما ذو وانه بين التقييد والحقيقة والآخر بين المجاز
المباين والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد ما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير واما في الاول فالامر فيه
غير واضح بعد شيوعه في الجملة فلا يعلم انه حصل التقييد ام لا فالقدر المتيقن الاخذ بالشايع ثم ان هذا الابراد يرد علينا ايضا فيما حملنا فيه المطلق على الشايع من
باب التيقن لانه ان لم يصل الشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا تعمل باصالة الحقيقة في المطلقات المشككة بطريق الاجمال التي نقول فيها بتيقن
الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير الحمل اجتهاديا لا من باب التيقن والجواب عنه ما قد انه يظهر من بعض جعل حمل المطلق على الشايع من باب العهد الخارجي وفيه
اولا انه يتم في مثل الرجل لا في النكرات اذ لا يتصور العهد الخارجي فيها **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين لا كل جميع المطلقات
ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الافراد المأنوسة الحاضرة في الذهن **وفيه** ايضا ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام
اعم منه ومن النكرات كما مر مع انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة وهي اعم من المتواطي والمشكك فالمطلق المعرف بالعهد الذي هو مساو للنكرة اعم من المتواطي والمشكك
فالعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف يجعل الحمل على الشايع للعهد الذهني فتدبر ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايع يظهر فيما ورد
دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى الحمل على الشايع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل وعلى النقل والاشتراك والمجاز المشهور وجعل الشهرة قرينة
مفهمة كالقول الخامس حصل التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجح وفيما لو اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشايع فعلى قول من حمل من باب التيقن يحكم بفسقه
واما على ذلك القول فلا يحكم بفسقه بعد ثبوت عدالته سابقا لانه بعد الاتيان بالنادر يشك في مخالفة المأمور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث
هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة بخلاف سائر الاقوال لعدم الشك في المأمور به الواقعي
وانه الشايع لا غير فتدبر وفيما لو سأل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك عما وقع كان يقول وقع الانسان في البئر فاجاب المعصوم بانه ينزح سبعون

فيما حمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن مطلقا وفيه نظر

رفع حمل المطلق على الفرد الشايع هو على باب العهد الخارجي

اصل في ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ومع التعارض ففي تقديم ايهما وجهان والمرجع العرف وهل التشكيك من موانع ظهور اللفظ في الجميع او عدمه جزء المقتضي او شرطه احتمالات اقربها الاول كما ان الاصل مع العرف فمتى شك في التواطؤ والتشكيك فالاصل التواطؤ تنبيه

في ان التشكيك قد يحصل بغلبة الوجود

ولو ترك الاستفصال عن الفرد الشايع والنادر فعلى قول من يجعل من باب اليقين ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايع لان اللفظ يحمل على الشايع اجتهادا ولا يحتمل عند السامع ارادة الكل من حيث هو فيحمل الجواب عليه من باب اليقين فيحتمل عند المسؤول ارادة الكلي من حيث هو في الواقع في الخارج الفرد النادر فلا بد من الاستفصال وحيث ترك علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حذرا من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب للسؤال وقد مر التفصيل في ذلك في بحث ترك الاستفصال فراجعه ولاحظ الشرط في الحمل على العموم **ضابطة** وقد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يحصل من غلبة الوجود فاعلم انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين بان كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا وما هو اغلب استعمالا اقل وجودا ففي تقديم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان استفادة ثبوت حصة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالقيام او عدمية كالموت ان كانت من غير لفظ المطلق بل من الخارج من الامارات كاستفادة موت الانسان في البلد من الآثار الخارجية من غير دخل لغلبة اللفظ المطلق فيحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد في العرف كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان ذا راس واحد وذا راسين والاكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بموت انسان من البلد حملناه على الاغلب وجودا واما اذا حصل الاستفادة من لفظ المطلق كما اخبرنا احد بان انسانا من هذه البلد مات فالمتبادر ما هو اغلب استعمالا لان النسبة بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما تعارض الظن الشخصي المسبب من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المسبب عن غلبة الوجود ولا يبعد ايضا رجحان جانب الوجود واذا كان المطلق متعلقا للطلب كقوله اكرم انسانا او ادهنا كلا تكرم الانسان لم يبعد رجحان طرف الاستعمال والجملة المرجع هو العرف وظني ان جانب الاستعمال اقوى عند العرف فاذا حصل الاستفادة من اللفظ يقدم في المقام اشكال لان احدهما انه ما الوجه في اختلاف العلماء في تعارض العرف واللغة فقيل فيه بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم هنا على حمل المطلق على الشايع عدا ما عرفت من السيد مع انه لا فارق بين المسئلتين حتى يختلف في احدهما ويتفق على الاخرى فان ما يمكن ان يوجه تقديم العرف من الاستقراء ويمكن ان يوجه هنا ايضا فيمكن تقديم التشكيك اي الحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا تقديم التواطؤ باصالة تاخر الحادث اي التشكيك ويحمل كلام الشارع على التواطؤ لتاخر التشكيك بالاصل كما قيل بتقديم اللغة هناك لذلك وثانيهما انه كيف يحمل المطلق على الكلي مع انه لعل العرف المسبب عن غلبة الاستعمال مسبوق بمراتب التشكيك المستلزم لاحتمال الارادة الشارع المعنى التشكيكي وتحقيق الكلام انك عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا ريب في وجود القسم الاول ولكنه اثم كل من القسمين من التشكيك اما مقطوع الوجود في زمن المعصوم او مقطوع العدم او مشكوك ولا ريب في ان المطلق في القسم الاول ينصرف الى الشايع اذا وقع في كلام المعصوم وفي الثاني لا ينصرف وفي الثالث اشكال والاظهر فيه انه ان كان التشكيك لغلبة الوجود فيلحق في الحكم بما اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم اذ اغلب التشكيكات الناشئة من غلبة الوجود كانت موجودة في ازمنتهم ايضا فيلحق المشكوك بالاغلب اقول **فان قلت** ان تلك الغلبة معارضة باصالة تاخر الحادث قلنا ان الغلبة لكون ظنها شخصيا تقدم على اصالة تاخر الحادث مع تامل في جريان اصالة تاخر الحادث لاحتمال كون الشك في الحادث وان كان المشكوك فيه التشكيك ناشيا من غلبة الاستعمال فلا يجري فيه الاستقراء المذكور في القسم الاول اذ هذا القسم من التشكيك بعضه قليل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذ لو حصل العلم بوقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرء فيه غالبا وهو هنا في غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايع غير صحيح واصالة تاخر الحادث فيه سليمة عن المعارض بل الغالب في هذا القسم استعمال اللفظ في الكلي واستفادة الفرد من القرائن الخارجية **فان قلت** فما الحق في القسم الاول بانصراف المطلق الى الشايع **قلنا** اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لانه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت السر في وفاقهم هنا وخلافهم في تعارض العرف واللغة لان خلافهم ثمة في موارد اقوالهم ليس الا في المنقولات العرفية الناشئة عن غلبة الاستعمال في المعنى العرفي ولما لم يكن مناط تقديمها على حقايق اللغة الا الاستقراء المختلف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدموا اللغة لكون اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف بينهم واما وفاقهم هنا فلان محل كلامهم هنا المطلق الذي صار مشككا لغلبة الوجود وكان الاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم فصار مفتاح المسئلة وفاقية **ضابطة** هل وجود التشكيك في المطلق من موانع ظهور اللفظ في الجميع بان كان اللفظ تاما لاقتضاء الحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك جزء المقتضي او شرطه بان يكون المقتضي اللفظ مع عدم عروض التشكيك لا اللفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك في التواطؤ والتشكيك قلنا الاصل التواطؤ لان الشك في عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثاني لا لان الامر بالعكس لان الشك في وجود المقتضي والاول الظهر اما اولا فلان الاصل لانه اذا كان عدم عروض ذلك العارض جزءا من المقتضي او شرطا له لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ والاصل عدمه وفيه ان هذا الاصل وان جرى لكن لا دليل على اعتباره لعدم انصراف اخبار الاستصحاب اليه بعد ثبوت كون بناء العقلاء عليه فتامل واما ثانيا فلبناء العرف عليه لان بناءهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزءا للمقتضي او شرطا له ولذا يفهم الناس ايضا بيانا سديدا في قولنا اسد يرمي ولولا ذلك لما فهم الناقص واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا وذاك لكنا نقتضي عدم شيء آخر في وضع اللفظ ولا الشرائط المستقل في الاقتضاء واما رابعا فلانه لم يعهد من لغتين يكون واضعهما واضعا للفظ مع ملاحظة عدم القرينة جزءا او شرطا وما قيل في الامر من دلالته على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالي نحو غلبة لسقوط ظهوره بما شك في التواطؤ والتشكيك حكم بالتواطؤ لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع ولاصالة عدم وجود الغلبة واصالة عدم الالتفات لها على فرض وجودها ولان بناء العرف على حمل اللفظ على معناه ما لم يظهر القرينة المانعة ويحصل منه الظن بان بناءهم في المطلقات ايضا على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء في خصوص الالفاظ المطلقة يدل على ذلك فان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فيحملونها على الكلي من غير فحص لا يقال ان الاستقراء المذكور يقتضي ما ذكرت

فكن

في ان التشكيك بانواعه غير مانع ...

اصل في حمل المطلق على المقيد اذا ورد مطلق ومقيد فلا من حيث اتحاد متعلق الحكم منهما واختلافه واتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي ومناط الاختلاف وكون الحكم فيهما ايجابا ام ندبا او غيرهما من الاحكام التكليفية او الوضعية والعلم بتاريخ الصدور والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمعيار في الجميع من حمل المطلق على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر ما لم يرد دليل على خلاف ذلك فيما يحمل عليه فيجب ما قلنا الا ما شذ تبع

تكن الاستقراء الاخر وهو غلبة كون المطلقات مشككات يقتضي الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك في الجملة لا من اي جهة حتى من الجهة المتنازع فيها كالانسان اذا شككنا في ان طبيعة تشكيكه بالنسبة الى المسلم والكافر فانه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة التي وقع فيها الشك والنزاع بل نحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة ونعلم بالنسبة الى محل الشك **فان قلت** الاصل عدم حدوث التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدم عروض التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** ان هذا الشك في الحادث فلا يجري فيه الاصل فكيف نقول الاصل عدم وجود التشكيك والغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة او كثيرة والاصل في الشك في الحادث ولا ريب انه ما من مطلق الا وعرض التشكيك من جهات تتعدد **ضابطة** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم منهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واخلع رقبة هاشمية وعلى التقديرين الموجب للحكم اما متحد بحيث نا هرت فاعتق رقبة مؤمنة او حين ظاهرت او متعدد بحيث بل يصح صلوتك ان اقتديت بعمرو وصح صلوة جمعتك فعلى التقادير الاربعة اما هما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه اربعة تضرب في السابقة فيجتمع ستة عشر وعلى التقادير اما الحكم في الطرفين الايجاب او الاستحباب سواء كان كلاهما ايجابا او استحبابا او في احدهما ايجابا وفي الاخر استحبابا او ليس الحكم في الطرفين الايجاب والاستحباب سواء لم يكن شيء من الطرفين ايجابا او استحبابا او كان احد الطرفين ايجابا او استحبابا دون الاخر تضرب في السابقة كان المجتمع اربعة وستين وعلى التقادير اما هما معلوما التاريخ او مجهولان او تاريخ احدهما معلوم والاخر مجهول تضرب فيما مضى حصل مائتان وستة وخمسون قسما والمعرفة باحكام تلك الاقسام يقتضي رسم مقامات **الاول** فيما كان متعلق الحكم منهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد لا بيانا ولا نسخا بل يعمل بهما وان كان سبب الحكم منهما متحدا خلافا للشافعية فزعموا وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب كحمل اليد في التيمم على الاخر الى المرفق لتقييدها في اية الوضوء باتحاد الموجب هو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولفهم العرف فلو قال المولى لعبده ان جاءك الكر فاكرم عالما ثم قال ان جاءك من تسمه فاخلع عالما هاشميا لا يفهم تقييد الاول بالثاني مع انا لو فرضنا لزوم التقييد عند اتحاد السبب فلا نسلم في خصوص الاية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمم مع فقدانه فاختلف السبب ثم ان ما ذكرناه من عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل والا وجب الحمل كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرة حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يبقى العبد هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها الا انا نقول بمعنى حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يبقى العبد هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها الا انا نقول بمعنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك اثباتا او نفيا **الثاني** ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي الاخر القتل فلا يحمل المطلق على المقيد لانه لو قال يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا يقتضي احدهما تقييد الاخر خلافا للشافعية **الثالث** ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب كاباحة او كراهة او حرمة او صحة او فساد او طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان كقوله البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح او منفيان كقوله لا يصح الصلوة في الحمام لا يصح الصلوة النافلة في الحمام او المطلق منفي والمقيد مثبت كقوله ان اقتديت بزيد يصح صلوتك وان اقتديت بزيد لا يصح صلوتك الجمعة او العكس كقوله ان اقتديت بزيد لم يصح صلوتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منتف وفي الثاني كذلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم فيفهم التناقض او قال لا يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم **الرابع** ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب او الاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان يكون الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب وما ضاهاها مما يشتق من الاستحباب او غير ذلك كقوله زد الحسين وزد الحسين مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس خال عن الحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلي بل يفهم من الاستحباب عرفا سريانه في افراد الماهية اجمع ولم يتراء في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي باتيان فرد واحد فعليه لو اتى بالزيارة ولو في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذ نعم ثبت من الخارج اتحاد التكليف كان ثبت بدليل خارج ان استحباب الزيارة انما هو مع الوضوء فيفهم التناقض ويحمل المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بعكس ذلك كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فالحمل مما لا يبعد في انظار العرف ثم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف وان الواجب اما المطلق باطلاقه او المقيد بخصوصه ففي المقام لدفع التناقض وجوه **الاول** ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل الامر في المقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل افراد الواجب المخير والتخيير عقلي بينه وبين سائر افراد المطلق **الثاني** ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني **الثالث** ان يكون الواجب المقيد ولكن يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاوجه الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات نجد ان ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان ما اخترناه هنا موقوف على مقدمات **الاول** اختيار التجوز في المطلق لا المقيد واطرحنا المطلق من حيث هو مطلق **الثاني** اختيار التجوز في المطلق ايضا بعد التقييد اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد **الثالث** القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم

الا اذا ورد المقيد بعد مضي زمان حضور العمل بالمطلق **اصل في تعريف المجمل** المجمل اصطلاحا ما احتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا
... يكون مفردا او مركبا او تقريرا او فعلا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي الفعل وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المعلل او مركبا بسبب اجمال المعنى التركيبي من المفردات
... والنسبة بين المجمل المفرد والمركب عموم من وجه ... والمجمل الذاتي ... في بيان مقام الاحكام وجهان

ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المطلق الكلي ومن المؤمنة ايضا ارادة معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية الوصفية العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهمة
للمراد المعين في نفس الامر فهنا امران احدهما لفظ رقبة والاخر الهيئة العارضة المحققة اعني الاتصاف الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلول احدهما
نفس ماهية الرقبة التي هي مدلول الدال الاول والاخر خصوص الرقبة المؤمنة المدلول للدال الثاني كما في قولك الطائر الولود للخفاش فكما يفهم من لفظ الطائر
شيء ومن الولود شيء ومن الاتصاف شيء اخر فكذا هنا وقد حققنا في الحقيقة هنا بعض التفصيل في المبحث عكس ما اختاره سلطان العلماء
ومرجع مذهب السلطان الى ان لفظ المطلق مستعمل في الصورتين الا في معناه الحقيقي وهو الكلي وانما استفيد القيد من الخارج ومرجع مذهب الفاضل
المذكور الى ان لفظ المطلق بعدما صار مقيدا كان مستعملا في خصوص المقيد في الصورتين ونحن وافقنا كلا منهما في صورة وحكمنا بالمجازية في احدى الصورتين
دون الاخرى لكن الاصل مطرح مع السلطان لكون مخالفتنا معه في الصورة الاولى انما كان للدليل وهو فهم العرف ولا ينافي اصالة الحقيقة لان العمل
بهذا الاصل انما هو مع انتفاء الوصف وبعد فهم العرف الخلاف لا يبقى وضعه واما الفاضل الاخر فكلامه في الصورتين مخالف فيهما مخالف للاصل الذي
اعني اصالة الحقيقة والاصل الثانوي اعني فهم العرف ايضا ثم ان مما تمسك به في حمل المطلق على المقيد بانه جمع بين الدليلين بخلاف ما لو عملنا بالمطلق
فان اللازم منه طرح المقيد فقد عرفناه في مبحث العام والخاص واما التمسك باصالة الاشتغال نظرا الى ان العمل بالمقيد يحصل معه القطع بالامتثال
لانه ان كان المطلوب في الواقع فعلها به وان كان هو المطلق فعل ايضا لانه في ضمن ذلك الفرد بخلاف ما لو اتينا بالفرد الاخر من المطلق فلا يحصل القطع
بالامتثال لاحتمال كون المطلوب هو المقيد فقد عرفناه في بيان تحقيق حمل المطلق على الفرد الشائع من باب المقدمة المنتقى وقد عرفنا ان اصل الاشتغال الاصل
الا في بعض الصور وفي غيرها لا بد من العمل بالاستصحاب واصل البراءة وان كان الحكم في كل من المطلق والمقيد الوجوب وكانا منفيين كقوله لا يجب عليك عتق
الرقبة ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لاجل عدم التناقض لعرفه وان كانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو اعتق رقبة ولا
يجب عليك عتق الكافرة ولو وجوبا تخييريا عقليا او شرعيا فلا مفر من الحمل للتناقض وان كان الحكم في المطلق والمقيد الاستحباب وكانا منفيين كقوله
لا يستحب عتق الرقبة ولا يستحب عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لانه لا تناقض وان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقوله يستحب عتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة
كافرة فالحمل متعين وكذا في عكسه كذا اذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتا وفي المقيد الاستحباب وكان منفيا كقوله اعتق رقبة ولا يستحب عتق
رقبة كافرة وكذا العكس كقوله لا يستحب عتق رقبة مؤمنة واذا عرفت تلك الاقسام عرفت طريق الاقسام باحكامها بجعل المعيار التناقض وفهم العرف
ثم انا انما حملنا المطلق على المقيد حيث لم يلزم نسخ الا اذا ورد المقيد بعد حضور زمان العمل بالمطلق وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان بناء
الحمل على عدم حجية مفهوم الصفة وهو بناء في بنائهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالقيد الذي هو الصفة ولا يلزم حجية مفهومها كقوله اعتق رقبة
مؤمنة فلا يرد هذا الايراد فتأمل وقد مر الجواب عن ذلك مفصلا في بحث مفهوم الصفة فلا احتياج الى الاعادة في الافادة **الثاني** لا اشكال في حمل
المطلق المتواطي على المقيد كقوله ايتني بانسان ايتني بانسان طويل وكذا لا اشكال في حمل المشكك بالتشكيك البدوي على المقيد وان كان التقييد بالفرد
الغير الظاهر كقوله ايتني بالماء الغير الصافي وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكك بالتشكيك الموجب للاجمال على المقيد وان كان التقييد بالفرد الخفي كقوله ايتني
بانسان ايتني بانسان ذي راسين مثلا واما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين لعدم ارادة الفرد الغير الظاهر فهل يحمل على المقيد بذلك الفرد
الغير الظاهر ايضا اذا كان المقيد متقدما والمطلق متأخرا كقوله كل الطعام عند نفيذ الاصبع ثم قال كل الطعام قبل مضي زمان العمل بالمقيد الظاهر من
العرف الحمل ايضا **الثالث** انه ربما اشترط في بيان بعض اقسام المطلق والمقيد هنا وهو المنفيان والمختلفان مع ان الذي كان فيه المطلق مثبتا والمقيد منفيا
كما اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة قد مر بيانه في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات حكم ثمرة دلالة النهي على الفساد هنا فلا يلزم
حمل المطلق على المقيد بل كل واحد عين الاخر وما من لم يحكم ثمرة بالدلالة على الفساد فلا يلزم عليه لغوية تعدد العنوان الا ان قوله في كل من المقامين
منافية للاخر دعوى الدلالة على الفساد الا مع عدم الحمل والقسمان الاخران قد مر بيانهما في بحث ورود عام وخاص متنافيي الظاهر فان البحث فيه مغن
عن البحث هنا فالوجه في عدم العنوان هنا في غير المتنافيين من هذين القسمين واما هما فلانهما من قبيل العام والخاص المتوافقين في الحكم وقد تبين في بحث العام
والخاص حكمهما وانه لا تعارض ولا حمل فظهر انه لا حاجة في هذا البحث الا الى بيان القسم الاول الا ان نقول بانه ايضا مستغن عنه اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الكلام
في الاشكال الاول قد مضى مفصلا في بحث دلالة النهي على الفساد واما الاشكال الثاني الوارد في المتنافيين فيمكن التفصي عنه بامكان كون المقصود الذاتي
من عقد هذا الباب بيان حكم المثبتين لبيان الاولوية دعوى الوفاق على الحمل وكان ذكر ما عداهما من باب الاستطراد ولكن يعتذر
ان الاحظ احتمال المطلق والمقيد ما وجدنا الا انهم قسموا اولا المطلق والمقيد على الاقسام ثم بينوا احكامها من غير ان يظهر من كلامهم كون بعض منها مقصودا بالذات
دون البعض ... **اصل في تعريف المجمل** لغة المجموع من اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا عبارة عما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو
قد يكون مفردا كما اذا صلى المعصوم صلوة ولم يظهر ان قرينة السنة فيها كانت على وجه الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما لو صلى صلوتين باذان واحد
ولم يظهر ان ترك الاذان في الثانية كان من باب الرخصة او العزيمة وقد يكون تقريرا كما لو فعل بحضرته فعل وسكت عنه ولم يظهر ان السكوت كان لتقية
ام للرخصة وقد يكون قولا ان الظاهر ذلك **فاعلم** ان السيد عميد الدين عرف المجمل الا صد الاصح انه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى
مع احتمال الارادة غيره مع احتمال الاسناد وتبعه بعض المتاخرين وهو غير منعكس لعدم شموله الا القول المجمل ثم القول المجمل اما مفرد او مركب فالاول ما كان
للاجمال العارض له باعتبار تركيبه مع غيره كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون او الصوري بسبب الاعلال كالمختار ولولا الاعلال لانتفى منه الاجمال
ويسمى الاول بالاجمال العارض للكلمة بالاعتبار الثالث بالاعلال وكما فيما كان وضعه عاما والموضوع له خاصا كالضمير الغائب في قولنا ضرب زيد عمرو

حتى نبه

اصل في حمل المجمل على المبين اذا ورد مجمل ومبين في المجمل مع اختلاف محلهما او حكمهما او سببهما واذا اختلف المحل والسبب متعلق الحكم

حمل المجمل على المبين كل ذلك للتعريف فيه

في حمل المجمل على المبين والتحقيق فيه

مضروبة اذ كل من زيد وعمرو المتعدد من معنى حقيقي للضمير فيحمل الاجمال المتعلق الزوج مع ان المبين في الاجمال هنا ناش عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول
لعنا لاشتراك اللفظ وان تعدد بالوضع ايضا بخلاف ذلك كما في الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده فقط كقوله تعم ان تذبحوا بقرة كما في
المجازات المتعددة المتساوية مع فقد القرينة المعينة لبعضها مع صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان للمفروض منه الاجمال هو التركيب فذلك اما ان يكون
الاجمال في المركب من حيث التركيب عن اجمال في المفردات كما في قوله تعم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو والنكاح
بل المجموع المركب يحتمل ارادة الزوج مرجع كل الضمير الى الزوجة والولي مع عود كلمة الى الزوج واما ان يكون الاجمال في المركب مستقلا عن المفردات كان يكون مرجع
الضمير متعددا كالمثال الذي مر ومنه ما روي عن بعض حيث سئل عن ابي بكر وعلي ع ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ص فقيل له من الاقرب فقال من بنته في بيته
ومنها من عقيل انه قال الا ان معوية بن ابي سفيان امرني ان العن عليا الا فالعنوه او يكون الموصوف متعددا مع صلاحية الصفة لكل منها ... مع ارادة الاحتمال
لارادة المبادرة في الطلب مطلقا بان يجعل جزءا بعد جزء ولكن لا يخفى ضعف القول بالاجمال هنا او يكون العام مختصا بالمجمل كقوله تعم واحلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لتردد الاحصان المعتبر في الحل بين التحفظ والتزويج ثم المجمل المفرد اعم من وجه من المجمل المركب
لتصادقهما في نحو ضرب زيد عمرا فضربته وصدق الاول فقط على نحو ما في ليس ونحوهما من الاسماء المعدودة التي ثبت صحة استعمالها منفردة بلا ضم تركيب
وصدق الاخير فقط في ان المعوض ضابطه لو ورد مجمل ومبين هل يحمل الاول على الثاني ام لا التحقيق هنا انهما اما مختلفان محلا نحو اعط زيدا عمرا
ذهبا او متحدان محلا نحو اعط زيدا عينا اعط زيدا ذهبا وعلى التقديرين اما متحدان في متعلق الحكم والسبب نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا
او اعط ذهبا او ليسا كذلك وعلى التقادير اما مثبتان او منفيان او مختلفان وتحقق الاقسام ان في المختلفين منهما محلا لا حمل فيه وان اتحدا حكما
سواء كانا مثبتين نحو اعط زيدا عينا اعط عمرا ذهبا او منفيين نحو لا تعط زيدا عينا ولا تعط عمرا ذهبا او مختلفين نحو لا تعط زيدا عينا واعط بكرا
ذهبا او العكس وكذا لا حمل اذا اتحد المجمل والمبين محلا لكن اختلفا سببا او حكما نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا وان اطرت مثلا فاعط زيدا
ذهبا ونحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فخذ من زيد فضة ونحو ان جاء ولدي فاعط زيدا عينا وان شفي مريضي فخذ منه فضة
والوجه في عدم الحمل عدم مساعدة فهم العرف وان اتحد في المحل والسبب متعلق الحكم فالحمل لازم وان اختلفا اثباتا ونفيا ما لم يجئ دليل خارجي على التعدد في
التكليف لفهم العرف نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا ذهبا ونحو ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيدا ذهبا بحكم العرف
بان المراد من العين المامور به هو المبين ونحو ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا ذهبا بحكم العرف بان المراد
من المجمل المنهي عنه ما سوى الذهب لئلا يلزم الحكم بالمتناقضين ونحو ان جاءك زيد فلا تعطه عينا ان جاءك زيد فلا تعطه ذهبا بحكم العرف بان المراد
بالمجمل هو المبين من غير ان يدل الكلام الاول على عدم جواز العطاء بغير الذهب مما يدل عليه العين من المعاني والا لزم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
ولا منافي في ذلك لافادة النكرة في سياق النفي العموم لتعين جميع افرادها هنا المعنى ثم اعلم ان معظم الفقهاء اوجبوا اتمام الصلوة على المقيم مترددا ثلثين يوما
في السفر من باب حمل المجمل على المبين مستدلين بما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه شهر وجب عليه اتمام الصلوة على المبين اعني ما دل على
ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه اتمام الصلوة على المبين اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما
وجب عليه اتمامها وفيه نظر اذ الروايتان كلتاهما مبينتان لا اجمال فيهما بل هما من باب النص والظاهر لاستعمال المراد من الشهر بطريق الوضع بحسب مقامات استعماله
مثلا لو قيل من سكن دارى شهرا فله درهم وانفق ابتداء السكون اول الشهر حكم العرف باستحقاق الدرهم بمجرد رؤية الهلال وان قل من ثلثين وكذا لو قيل
من سكن داري سنة فله درهم وانفق ابتداء السكون في عاشر رجب حكم العرف بالاستحقاق في عاشر رجب الاتي وان كانت الشهور الماضية هلالية
واما لو قيل من حفظ داري شهرا فله درهم وانفق ابتداء السكون وسط الشهر فلا يحكم العرف بالاستحقاق الا بعد مضي ثلثين يوما والحاصل ان هذا اللفظ
في كل مقام استعمل يستفيد منه المراد بحسب المقام في افهام العرف فحمل الشهر هنا على الثلثين من باب الظاهر والنص وليس هنا مجمل ومبين
حتى يحمل احدهما على الاخر فتدبر جدا ضابطه المجمل اما ذاتي واما عرضي فالمراد بالاول ان يكون الاجمال من المكلف كان يقول انى اريد
قرينة بينهم لمخاطب المراد وبالثاني ما نشاء الاجمال فيه عن الحوادث بعد نصب المتكلم القرينة للمخاطب كنسيان المخاطب القرينة او عدم علم
غير المخاطب بالقرينة كسامع علم المخاطب كالمجملات الواردة في كلمات الشارع بالنسبة لنا فانها كانت مبينة للمخاطبين وطرء الاجمال لنا
بالحوادث ثم انقسم الثاني اما الاجمال فيه عرضي ... فالاول ما كان الاجمال فيه في مراد الامر بحيث لو علم المراد لم يكن اجمال
في المصداق كاشتباه التكليف يوم الجمعة بصلوة الظهر وصلوة الجمعة فان الاشتباه فيه انما هو في مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص فلو علمنا
المكلف به لاتضح ولم يبق لنا مصداق وكذا الجمعة فالاشتباه في مصداق تماثل في ان ايهما مراد والثاني ما كان الاجمال فيه في المصداق مع العلم
بالمراد كما لو نهي عن التصرف في مال الغير واشتبه مال الغير بما له فالمراد عند المكلف بين لا اجمال فيه وانما الاجمال في مصداق مال الغير فيحتمل كل من
المشتبهين ان يكون مال الغير ... فيما فات عنه من الصلوة فالمعلوم انه الظاهر العصر لم يعلم بهما المكلف به وهو لزوم قضاء ما فات
معلوم ولكن الاشتباه في المصداق لعدم خصوص ما فات وكمن اشتبهت زوجته بالاجنبية فيحل له امرأته وحرمة الاجنبية وبذلك المصداق
ثم الاجمال العرضي المصداقي اما ان يكون الاشتباه فيه بين الامور المحصورة او بين الامور الغير المحصورة والاول ثلثة اقسام اما الاشتباه الحرام بغير الواجب
كاشتباه المباح بالمغصوب واما من اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه المنذور وطيه من الزوجات بغيرها واما من اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه
اليوم الاخر من رمضان بالفطر واعلم ان الكلام في احكام هذه الاقسام من الاجمال الذاتي سيجيء انشاء الله في مباحث البراءة واما الكلام في الاجمال الذاتي

في المجمل

في الاجمال الذاتي والعرضي

واذا كان اللفظ معنيان احدهما مجمل والاخر مبين ولا قرينة ففي حمله على الاخير للغلبة وجهان تأمل

في ذكر اقسام الاجمال وبيانها

فاعلم ان المراد بعدم قبح الاجمال من المتكلم اما لتكلم بكلام مجمل او مبين باعتقاد مع الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده مع الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفي القرينة على المخاطب فاعتقد الاجمال **اما الاول** فالكلام فيه اولا في صحة التكليف به **وثانيا** في وقوعه شرعا **اما الاول** فنقول ان الداعي لصدور مثل هذا الكلام اما الخوف من الفتنة واما فساد النطق ومخرج المتكلم واما التوطين للامتثال واما لان الامر قد يتعلق بالمامور به من باب الاتفاق فهو الامر بسبب القرينة على المراد عند الحاجة واما لا لداع الا العبث وتشهي النفس اما الاولان فلا يقبح في حقه تعالى وحق نبيه وكذا الثالث اذ المطلوب اما العقاب على ترك المامور به فيكون التكليف ابتلائيا اساسا او حصول التوطين لثواب عليه فيكون ابتلائيا مشوبا او لعقاب على ترك التوطين والاول يطل للقبح عرفا في العقاب على ترك المامور به فلو امر بانشاء عين بلا قرينة على المراد وترك العبد اتيانه بالمامور به متعذرا بانا لم ادر المامور به لما ذمه العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد وذمه لو امكن الاتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين مع العلم بالمامور به الظاهر او بارادة الامر ايقاع الفعل والحال انه غالم بانه لم يرد به لما ذكر من قبح ارادة الفعل ومنه يظهر ضعف الثالث واما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض انه اتى بالقرينة عند الحاجة ولم يات المكلف من باب العبث والاتفاق وكذا الخامس لانه قبيح عن الشارع ونوابه فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وعن نبيه بل صدور الخطاب به قبيح نعم يصح صدوره من الائمة للتقية او لفوات الحاجة او حصول التفريق **واما القسم الثاني** فصدوره عن الحكيم غير متصور ويتصور صدورها عن النبي الا ان التكليف به قبيح عرفا **واما الثالث من الاقسام** فهو صدوره عن الله تعالى ونبيه الا ان التكليف قبيح واما الائمة فيصح في حقهم المصلحة والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكر قبح التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي ثم عدا والعجب بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا الا ان يكون مقصوده في المسئلة الاخيرة عدم جواز تاخير البيان عن زمان الحاجة اذا كانت المجملات غير محصورة وفي المسئلة الاولى الجواز عند الحصر عرفا وامكان الاتيان بالجميع الا ان كلامه في مسئلة جواز التاخير مطلق **ثم ان** التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوزه كالمجمل العرضي منقسم الى ما اشتبه الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وعكسه وما اشتبه الامر بين الواجب والحرام وفي الاول اما يدور الامر فيه بين المتباينين واما بين الاقل والاكثر كان يقطع بارادة احد المعنيين من لفظ العين في قوله ائتني بعين وشك في ارادة المعنى الاخر مثلا او يدور الامر بين ارادة معنى من اللفظ فيكون التكليف فيه اقل ومعنى يكون التكليف فيه اكثر كالعقال تصدق بعين او بقيمتها ولم يعلم ان المراد العين وقيمتها او الذهب وقيمته حتى يكون اكثر من الاول فما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر فيه سيتضح في هذين القسمين فالقسم الاول يعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلثة اقسام اما دار الامر فيه بين المتباينين او بين الاقل والاكثر بقسميه المذكورين فان دار الامر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع كما في المجمل العرضي ايضا كذلك وان كان من قبيل الاقل والاكثر في كان من القسم الاول منهما فاللازم الاتيان بالقدر المتيقن ونفي المشكوك بالاصل الاجتهادي اعني ظهور اللفظ في معنى واحد مضافا الى اصل البرائة وان كان من القسم الثاني فاللازم الاحتياط لحصول القطع بالامتثال واما باقي الاقسام فيظهر حكمها مما سيجيء في احكام المجمل العرضي في مباحث اصالة البرائة ثم **ضابطة** اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين والى الاخر مجمل فهل اللفظ محمول على المجمل من المعنيين او المبين منهما مقتضى الاصل الحمل على المبين فان الظاهر من كلام الحكيم البيان والاغلب كلما قاله الشارع البيان والظن في المقام معتبر مثال ذلك قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فالاحصان له معنيان الترويج والتعفف والحمل على الاول مبين وعلى الاخير مجمل لاجمال التعفف **ضابطة** اختلفوا في اجمال اية السرقة وبيانها من جهة المقتضي للاجمال باعتبار لفظ اليد لاطلاقه على كل العضو المخصوص من المنكب الى الاصابع وعلى كل جزء منه من المرفق والزند والاشاجع الانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي فطرء الاجمال وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح وذهب العلامة الى عدم الاجمال راسا والاظهر ان لفظ القطع لتبادر الابانة منه عند عدم القرينة ولصحة سلب القطع المجرد عن القرينة عن الجرح وكذا لفظ اليد لانه ان احتمل الاشتراك اللفظي بين الكل وكل جزء من العضو المخصوص او الاشتراك المعنوي بينها او كونه موضوعا للكل ولكل بعض بالوضع العام مع خصوصية الموضوع له كالمبهمات او حقيقة في كل العضو ومجاز في الابعاض الا ان الاخير متعين لوجهين الاول عدم تبادر ما سوى كل العضو المخصوص من لفظ اليد اذا جرد عن الوقوع في التركيب كما لو سمعت قائلا للفظ مجرد او عن مورد الجملة والثاني عدم صحة سلبه لبعض عن كل العضو ثم ان الاشتراك اللفظي مع مخالفته للاصل مستلزم لوضع على حدة لكل جزء بخصوصه لانه معنى من المعاني وذلك ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد فكيف يضع لكل جزء بوضع على حدة ثم مع ان من علائم الاشتراك حسن الاستفهام عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك كما لو قال انتزعت فصح ان يقول المخاطب معنى تريد وايته عين تريد وهو هنا غير حسن فانه لو قيل قطع اليد اليمنى لزيد فلا يقال اي يد من اليد قطعت ويرد على الاشتراك المعنوي من عدم حسن الاستفهام عن خصوص فرد يراد كما لو قيل جاءني رجل فيحسن ان يقال اي رجل جاءك بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يده اليمنى فلا يقال عرفا اي يد اليمنى ثم ان هذه العلامة لا توجد في كل مشترك معنوي كما في لفظ الماء فانه مشترك معنوي ومع ذلك لو شرب من النهر شيئا من الماء لا يصح عرفا ان يقال اي ماء شربته ولعل لفظ اليد من هذا الباب والتحقيق ان لفظ اليد اذا طلق منفردا فهو حقيقة في كل العضو المخصوص لا غير واذا انضم الى غيره فصار في التركيب صح قطع يده او دخلنا في الماء ونحو ذلك فلو وضع عرفي اخر انه حقيقة عرفية فيما يتناوله كل العضو وكل بعض فيكون مشتركا معنويا حين التركيب لعدم صحة سلب قطع اليد عن قطع جزء من ذلك العضو وان كان قليلا ومع ذلك نحكم باجمال الاية الشريفة بالاجماع على انه تعالى ما فوض تعيين اليد المأمور بقطعها الى العباد بل المراد منه معين من الكل والبعض المعين منه ولم نعلم بذلك المعين حصل الاجمال فيه من تلك الجهة **ضابطة** اختلفوا في مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي من الماهيات المخترعة شرعا او كان من المعاني اللغوية وكان له معنى واحد فلا اجمال وان تعدد مجازه فهو مجمل واوسطها لا اقوال لعدم الاجمال مطلقا والتحقيق ان نفي المنفي بلا ما على لا لافعال او عين من الاعيان وعلى الاول اما ان يكون نفي حقيقته

ذلك

في الكلام في الاجمال الذاتي

في عدم جواز التكليف بالمجمل الذاتي

في حمل اللفظ على احد معنييه اذا كان احدهما مجملا والاخر مبينا

في تحقيق ما في لفظ اليد

في علاج الاجمال في مثل لا صلوة الا بطهور

اصل في تعريف المبيّن المبين ما اتضح دلالته سواء كان مبيناً بنفسه او مبيناً بامر خارج قولاً او فعلاً او تركاً او تقريراً نتايج

ذلك الفعل ممكناً على كل مذهب كقولك الميت لا اكل له ولا شرب فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكناً على مذهب دون آخر واما ان لا يكون ممكناً على شيء من المذاهب
نحو لا عمل الا بنية فهذان القسمان يتصور فيهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا اما في الاول منهما كقوله لا صلوة الا بطهور فعلى مذهب الصحيحي لان نفي الماهية ممكن
على ذلك المذهب واما على الاعمي فلانه لا بد له من ارتكاب مجاز لعدم امكان نفي الحقيقة فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفاً
واعتباراً اما القرب العرفي فلان المتبادر من تلك التراكيب نفي الصحة واما الاعتباري فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الآثار
فانتفى الاجمال لوجود اقرب المجازات ح واما في الثاني فلا اجمال ايضاً على مذهب الاعمي لما ذكر في الاول وكذا على مذهب الصحيحي لانه هنا كالاعمي اما ان كان
من الاعيان الخارجية فالحق فيه ان يحمل على نفي الصحة **ضابطة** نفى الجمهور الاجمال في مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحوهما مما تعلق الحكم فيه بالعين
خلافاً للكرخي والبصري والاظهر عدم الاجمال والتحقيق ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقوله مثلاً الكلب نجس الماء طاهر وقد يتعلق
بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي هي من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي هو حال من احوال الشمس التي هي عين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق
بفعل ظاهري للمكلف كوجوب الصلوة وقد يتعلق بالفعل الباطني له كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية عن الصلوة العارضة على حالة المكلف
التي هي كونه محدثاً اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف ولا يحمل الحرمة على الامهات حقيقة لان الاعيان غير مقدورة
للعبد فلا بد من التجوز هنا وله وجوه لاحتمال ان يكون الفعل المقدر الضرب او القتل او الوطي وغيرها لكن وجدنا ان ما يغلب الانتفاع في جانب النسوان انما
هو جهة الاستمتاع والوطي فتعين كون المقدر هو الوطي فهو اقرب المجازات بعد نفي الحقيقة وهكذا نقول في تعلق التحريم بالميتة فان المقدر فيه يحتمل
ان يكون بيعاً او شرباً او اكلاً الا ان الاخير ظاهر بفهم العرف والحاصل انه بعد ملاحظة العرف في امثال تلك العبارات يرتفع الاجمال وهل هي صارت حقايق
عرفية في ذلك ام هي مجازات بعد تعذر الحقيقة الحق الاخير اذ بمجرد السماع يسبق الذهن الى معانيها الاصلية ثم بملاحظة عدم الامكان ينصرف عنها الى
ما هو المتعارف بحسب المقامات من الاكل والوطي وغيرهما فالى الصّاعد المتعلق **ضابطة** المبين هو ما اتضح دلالته وهو قد يكون قولاً او فعلاً او
تركاً او تقريراً وهو اما ذاتي او عرضي **والاول** هو المبين بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم **والثاني** ما كان بيانه لاجل امر خارج كقوله تعالى ان
تذبحوا بقرة المبين بقوله صفراء فاقع لونها وهل هو حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او حقيقة في الثاني ويكون اطلاقه على الاول تسامحاً من باب ضيق
فم الركية الحق الاول لتبادر ما يتضح دلالته من لفظ المبين عند الاطلاق وعدم صحة سلب المبين عن المبين بالذات واما المبيّن بالكسر فهو ما به
يحصل البيان وقد يطلق على نفس البيان وكلامنا فيه بالمعنى الاخير فالبيان اما قولي كقوله تعالى صفراء فاقع المبين لقوله تعالى ان تذبحوا بقرة على اظهر القولين وقوله
فيما سقت السماء العشر المبين للزكوة المأمور بها واما تركي كما لو ركع المعصوم في الثانية بلا قنوت بياناً لعدم الوجوب واما تقريري كالو فعل امر بحضرته فقرره بياناً
لجوازه واما فعلي فنحو الرسول كصلوته بياناً لاجمال الصلوة وحجه بياناً لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقيل لا يجوز وقوع الفعل بياناً لان الاطول من
القول فلو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله **وفيه** انه اطولية الفعل مطلقاً فان ما في الركعتين من الافعال والهيئات لو بين بالقول ربما كان اطول
من الفعل بمراتب مع ان تأخير البيان على فرض اطولية الفعل ممنوع اذ تأخيره ان لا يشرع في البيان عقيب الامكان واما مع الاشتغال بالبيان في اول زمان الامكان
فلا يصدق عليه التأخير في البيان وان كان بطريق اطول ولا يعد تأخيراً عرفاً فلو قال للعبد ادخل البصرة فمشى العبد في الحال ومضى من سيره عشرة ايام حتى دخلها
فلا يعد ذلك تأخيراً بل مبادراً ممتثلاً فوراً ومما يشهد على صحة الفعل مبيناً قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه دليل على كون فعله بياناً للصلوة وتوهم كون
ذلك القول منصباً بياناً فاسد لعدم دلالته على كيفية الصلوة اصلاً وكذا قوله خذوا عني مناسككم دال على كون حجه بياناً **فان قلت** الخبران من الآحاد
والعمل بهما في الموضوع الضرّ لا يجوز في المقام منه اذ البحث عن صدور الفعل البياني عن الرسول وعدمه **قلنا** على جواز العمل فيهما بالظن حتى فيهما عن منه ممنوع
اذ لولا الجواز هنا لزم عدم جواز العمل بها مطلقاً اذ العمل بخبر الواحد في نفس الحكم الشرعي ليس الا لحصول الظن من قول زرارة بان تلك الرواية صدرت عن المعصوم كما هو
دليلكم على جواز العمل بالظن بخبر الواحد بصدق الرواية فهو بعينه دليلنا على جواز العمل في صدور الفعل البياني عن المعصوم **ضابطة** الحق عدم جواز تأخير البيان عن
وقت الحاجة وعليه الطباق الا من جوز التكليف بما لا يطاق ووجه عدم الجواز لزوم التكليف بما لا يطاق اذ المكلف مكلف باتيان المراد مع عدم علمه
به وحكي عن بعض الجواز لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه والجواب ان ثم للترتيب الزماني على سبيل المهلة وحيث لا دلالة في الآية على ان البيان لا يصدر الا عند الحاجة فلا بد
ان يكون قوله ان ثم ان علينا بيانه مبيناً على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة **وفيه** اولاً منع دلالة الرواية اذ معناها انه كلما تعلق مشيتنا بالاسماع وجب
اسكانه ولا كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مما تعلق به مشيتهم اول الدعوى وادعاء اقتران كل سؤال بالحاجة اول المدعى بل بين البطلان **وثانياً** منع اعتبار
الرواية في مقابل العقل القاطع نعم يرد على العلماء ان استدلالهم على عدم الجواز بلزوم التكليف بما لا يطاق اخص من المدعى اذ هنا صور عديدة فان المكلف
بالمجمل الغير المتعقب بالقرينة وقت الحاجة اما لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة او يمكن الاتيان بالجميع او بالبعض المعين فقط او لا يمكن الاتيان
بمجموعها من حيث المجموع اما لاجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما او لما الاحتمالات والدليل المذكور لا يجري الا في الصور الاولى دون باقي الصور
ايضاً بان طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت الحاجة سفه عند العقلاء ومما سبق ذكره في المقام ان العلماء قالوا في بحث بناء العام على الخاص ان الخاص ان كان
الوارد بعد العام اما ورد قبل حضور زمن العمل بالعام فهو مخصص ومبين للعام واما ورد بعد حضور زمن العمل بالعام فهو ناسخ للعام اذ لو كان مخصصاً لزم تأخير البيان
عن وقت الحاجة **وفيه** نظر اذ مجرد ورود الخاص بعد زمان العمل بالعام لا يلازم النسخ على الاطلاق لامكان صدور ورود الخاص بعد تمام العمل بالعام فلا معنى
للنسخ **والتفصيل** ان العام الوارد قبل الخاص اما يسقط التكليف بالاتيان به بمرة واحدة لا بل يكون تكرر ياً ولكل منهما صور ثلثة اما الاول فلا
المولى لو قال اكرم العلماء يوم الجمعة فالخاص كقوله لا تكرم زيداً الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام ~~ـ~~ واما وروده في يوم الجمعة ـ يكفي

فاقول لا يظهر الحق فيه بعد التأمل قليلاً

تحقيق في نفي الاجمال في الآية

بحث المبين لغة وعرفاً

مسئلة في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة قبله العمل على البعض

حكم بعض ابطال العموم

وتوهم عدم جواز وقوع الفصل بيانا لوجه يعني على تفصيل عليك ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الى وقت الحاجة مطلقا كما هو المشهور لاستلزام الاطلاقا ام فيما عدا النسخ او فيما عدا المجمل قوال
على الاصح المشهور وفي جوازه عن وقت الخطاب

ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

كما لو ورد العام ولم يرد بعد انقضاء زمان العمل بالعام بتمامه حصل العمل عليه كان ورود الخاص يوم السبت واما لو ورد يوم الجمعة لكن بعد تمام العمل بالعام ايضا فالنسخ لا معنى له في شيء من تلك الصور الثلثة **اما الاولى** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بمضي زمان العمل لا بالناسخ فان النسخ رفع ما لولاه لثبت **واما الثانية** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ **واما الثالثة** فلان الحكم بكون الخاص ناسخا هنا يستلزم ارتكاب القبيح بما ينافي الغرض من الحكيم فلنات بمثال وهو انه لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ولم يدخل الجمعة ولم يرتكب العبد العمل بذلك العام حتى مضى زمان يمكن فيه العمل بالعام يوم الجمعة ثم ورد الخاص ظهر لنا اليوم فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا سترة فيه وظهر بعد ذلك الكشف ايضا كون الاكرام مطلوبا الى الظهر في ذلك اليوم فجعل العمل بالعام موسعا من اول اليوم الى الغروب مناف لغرضه فكما لا يكون الخاص في تلك الصورة بيانا فكذا لا يكون ناسخا بل هو تكليف اخر واما الثاني كان يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكون الاكرام متكررا بالجمعات فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اما يرد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل فالحكم بالنسخ للعام في الصورتين الاولتين وجيه لانه رفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الاتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر المنافي للغرض كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام ما مر فان هذا الاعتراض يرد عليهم في مبحث النسخ ايضا اذ هم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل سواء كان العمل تكرر بالام جزم فتدبر ولا تغفل **ضابطة** هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا فقيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد بالامتناع فيما له ظاهر كالعام وبالجواز في غيره والمراد هو كالمجمل وحقق القاضي عبد الجبار تاخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال وتحقيق الحق في مقامات **الاول** في بيان جوازه عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز فان من لم ينكر اذا شك في امكان شيء وامتناعه فالاصل الامكان **الثاني** في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه اي صحة استعمال اللفظ مع تاخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية توقيفية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل مع الخصم ايضا لان الاصل عدم الوقوع **الرابع** في جوازه شرعا والاصل ايضا عدمه **فان قلت** انك عرفت بان الاصل الاصيل مع الخصم فما سوق المقام لا ندل ولا يثبت انه على الحق في اصل الجهاد فيه منها ان التكليف بشيء مع عدم البيان حين التكليف تكليف بما لا يطاق فالتاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التاخير مستلزم لسفاهة الطالب الطلب مع مجهولية المطلوب للمطلوب منه لا يصدر الا من السفهاء ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل القبيح لان المخاطب فهم ما هو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التاخير خلاف بناء العقلاء فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التاخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره عن الحكيم سفه وعبث وقبيح **قلنا** اما الثلثة الاول فباطلة لانه يلزم ما ذكر لو تاخر البيان عن الحاجة ايضا واما الاخيران فمدفوعان بانا نرى العقلاء مبناهم على تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة كثيرا للدواعي ولا تحصى الا ترى ان المولى ربما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء ولا يأتي باستثناء زيد في ذلك المحضر صلاحا او خوفا من الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه لو قال اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب فهم المخاطب الوجوب فصار انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم يبلغ ما انزل اليه من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهو مختص بالحاضرين فلا يمكن التمسك به اذ لا ريب في وجود القرينة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد من الخطاب مجملا لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك الحالة قرينة صارفة **قلنا** انه شك في الحادث فيجري الاصل **فان قلت** الاصل عدم التفات المتكلم الى الحالة اذ لو كانت صارفة لا لتفت الى الحالة **قلنا** القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم ان متعلق الحالة المؤكدة ام الصارفة ام غيرهما فالشك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم تعدد الالتفات اذ لو كانت صارفة لابد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي والاصل عدمه لاصالة اتحاد الالتفات فيكون الملتفت اليه هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو الظاهر **قلنا** سلمنا جريان الاصل لكن لا يعتبر في مثل المقام **فان قلت** الاجماع قائم على عدم اعتبار القرائن الحالية المجملة **قلنا** ان القدر المسلم من الاجماع انما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما غيرها فلا كالخطاب المتعلق بالمسائل الاصولية كما فيما نحن فيه فتم وثانيا ان الاية الشريفة مورودها خاص لورودها في شأن علي عليه السلام للاخبار الكثيرة والتعدي عن هذا المورد محتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ انواعا منها الابلاغ حين الخطاب والابلاغ حين الحاجة وهو ايضا تبليغ حقيقة وربما فيما اخر البيان عن وقت الخطاب كان مأمورا بالتبليغ بغير هذا النحو اذا اخر البيان نقول ان تكليفه انما هو الابلاغ بهذا النحو لا غير للايات والاخبار الدالة على انه صلعم لا يصدر عنه شيء الا وانه كان مأمورا

بعون الله سبحانه وتعالى قد وقع

الاتمام هذه النسخة الشريفة في خمسة عشر

من شهر صفر في سنة الف

وثلاث من ومائتين وسبعين

من هجرة النبوية والمرجو من الناظرين في المطالعة لهذا النسخة الدعاء للكاتب بالعفو وانا العبد محمد الخوانساري

في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة

في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

أصل في الإجماع

الإجماع يطلق على العزم مجازاً وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحاً إلى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني في عصر من الأعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولاً أو فعلاً أو تركاً أو تقريراً أو الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الأقوال المجتمعة أو الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الأقوال الصادرة عن المجمعين أو الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم تفصيلاً قولياً أو صدوره قول وعند الشيخ رحمه الله بعد موافقة القدماء في طريقتهم أنه إذا اجتمعت الطائفة على أمر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بحسبه ونسبه وعدم العلم ...

الفصل الخامس في الإجماع

الإجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا أجمع زيد على كذا أي عزم عليه وقد يطلق على الاتفاق كقولنا أجمع القوم على شيء أي اتفقوا عليه وهل لفظ الإجماع مشترك معنوي بين المعنيين أم لفظي أم حقيقة ومجاز مقتضى القاعدة عدم الأول للقطع بعدم وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فانحصر في الاحتمالين الأخيرين ولكن الأول منهما أيضاً باطل والأخير متعين لتبادر الاتفاق من لفظ الإجماع مجرداً عن القرينة ولصحة سلبه عن العزم ثم إنه نقل في اصطلاح الأصوليين عن الاتفاق المطلق إلى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين أو اتفاق المقلدين للاعتداد بموافقتهم ومخالفتهم **وفيه** أن هذا بناء منهم على تمسكهم بالآية الشريفة أي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين إذ يصدق على اتفاق المقلدين أنه سبيل المؤمنين وبالرواية أي قوله لا تجتمع أمتي على الخطأ إذ لا خفاء في صدق الأمة على المقلد وحينئذ يخرج بقولنا من هذه الأمة اتفاق مثل اليهود والنصارى على أمر بعد ... الأدلة الآتية لا اتفاق غير هذه الأمة كالآية والرواية المذكورتين وخرج بقولنا على أمر ديني اتفاقهم على أمر عقلي كاتفاقهم على أن السقمونيا مسهل للصفراء مثلاً وعلى هذا بناء هذا التمسك بقوله لا تجتمع أمتي على الخطأ إلا أن يمنع انصراف الرواية إلى غير الأحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الأعصار لئلا يلزم عدم تحقق الإجماع إلا باتفاق جميع علماء الأمة من لدن بعثته إلى يوم القيمة فإنه باطل بالاتفاق ولكن الحق أن هذا القيد توضيحي لانصراف التعريف إلى ما هو المفهوم من هذا القيد ثم إن الإجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد الصرف كالأسباب الشرعية من اليد والفراش وغيرهما حتى يتبع وإن حصل الظن على الخلاف أو من باب الكشف قال الشيخ في حجية الإجماع مقتضى بعض أدلتهم كالآيات المذكورة **الأول** ومقتضى بعض آخر كالروايات المذكورة الأخير ثم إن الإجماع له طرق ثلاثة طريق القدماء وأخرى الشيخ وأخرى المتأخرين فالإجماع عند القدماء يحتمل أن يكون أحد أمور أربعة **الأول** الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو تركاً مثال الأول ولكن علم إجمالاً بدخول المعصوم في المجلس لفتوى الحاضرين بجماعة من المؤمنين ثم دخل في ذلك المجلس وسئل الحاضرين عن نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة فأجاب كل من الحاضرين قال نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين وقوله بنجاسة الماء القليل بالملاقاة ومثال الثاني كما لو شك في حرمة شرب التتن فدخل المجلس المذكور ... كلا يشرب التتن ومثال الثالث كما لو فعل فعلاً بحضرة أهل ذلك المجلس ... مع اطلاعهم ومثال الرابع ما لو شك في وجوب القنوت ورأى كل أهل المجلس ترك القنوت في صلاة الظهر مثلاً ثم إنه يعتبر في هذه الطريقة وجود مجهول النسب ... فلا يجوز تحصيل المعصوم ... ولو واحداً حيث يحتمل كون المعصوم أحد المجهولين ولو انحصر مجهول النسب في المجلس وعلم وجود المعصوم في واحد منهم لتحصيل المعصوم تفصيلاً وخرج عن موضوع الإجماع ولو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوماً ... الجواب لأنهما فقد حصل الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم ... ما ذكرنا يعتبر في تلك الطريقة أمران الأول ... وجود مجهول النسب ... ما ذكرنا من كون غير المعصوم الذي يعرف شخصه ... صورة المعصوم معلوماً بالتفصيل **الثاني** الإجماع قد يتحقق من اتفاق شخصين مجهولين نسباً بعد العلم الإجمالي بكون أحدهما معصوماً **الثاني** الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الأقوال المجتمعة كما لو حضر عند الشخص طوامير متعددة ووجد فيها كثيرة مكتوب في كلها نجاسة القليل بالملاقاة وقد حصل العلم إجمالاً بأن أحد الأقوال المكتوبة من المعصوم ... الشريف ويعتبر فيه أيضاً كون شخص من الطوامير ... صاحبه مجهول النسب لما ذكر والنسبة بين هذا والأول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولاً كما مر وصدق الأول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فعلاً أو تقريراً وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوامير الكاشف عن دخول قول المعصوم في الأقوال المذكورة فيها والثاني يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة بل لا يبعد تحققه قبل ... **الثالث** الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الأقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق جماعة معلومين تفصيلاً ... بصدور قول من المعصوم على طبق أقوالهما والنسبة بينه وبين الأول عموم من وجه ... الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولاً وصدق الأول فقط على الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الأقوال المجمعين المعلومين تفصيلاً ... يمكن تحققه في زمن الغيبة ... **وأما الثاني** فهو أخص مطلقاً من الثالث كما لا يخفى الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الأعم ولو كان ... كالأول والثاني وقولياً كالثالث ... ثم إن طريقة العامة أخص مطلقاً من طريقة القدماء نظراً إلى ظاهر تعريفهم إن الإجماع عند الاتفاق الحاصل من جميع ... هذه الأمة والإمام من جملتهم فيكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل إجماع عند العامة إجماع عند القدماء بناء على تعريفهم وأما بالنظر إلى ... فالنسبة عموم من وجه لتصادقهما على الإجماع الضروري كوجوب الصلاة والحج والزكوة والصوم ويصدق طريقة القدماء فقط على الإجماع الكاشف ... وصدق الإجماع على طريقتهم فقط على إجماع سقيفة بني ساعدة على رأيهم الفاسد وظهر من ذلك أن نزاعنا معهم قد يكون صغروياً وقد يكون كبروياً أما الأول فكإجماع سقيفة بني ساعدة لأنا نمنع تحقق الإجماع على طريقتهم وأما الثاني فلأنا نقول معترضاً عليهم أي شيء دليل على حجية الاتفاق من حيث هو الاتفاق وسيجيء إبطال أدلتهم ... هذا تمام الكلام بالنسبة إلى طريقة القدماء والعامة **وأما طريقة الشيخ** فاعلم أن الشيخ بعد موافقة القدماء في طريقتهم قال هنا مسلك آخر تقريره أنه إذا اجتمعت الطائفة على أمر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بحسبه ونسبه وعدم العلم بوفاق المعصوم ... فذلك الإجماع حجة متمسكاً بالأخبار وبقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرها ثم فلا يلزم عنده أن يكون كاشفاً بنفسه بل يكون عنده الإجماع كاشفاً ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل إجماع عندهم إجماع عند الشيخ ولا عكس أي الإجماع اللطفي إجماع عند الشيخ فقط لا عند القدماء ... وأما الإجماع عند المتأخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضاء المعصوم رضاً حقيقياً وهو أخص مطلقاً ... الاحتمال الرابع عند القدماء ... من وجه ... الاحتمال الأول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم ... لا مع العلم بعدم صدق القول ... وصدق ... الاحتمال الأول على اتفاق جماعة كاشف عن رضاء المعصوم الذي تحقق في أمثال زماننا ... وصدق الاحتمال الأول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم لا مع ... صدر رضاء لتقية وكذا النسبة بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين الطريقة

في بيان تحقيق الإجماع ... في بيان تحقيق ... عند القدماء ... الإجماع عند المتأخرين

ضوح كاشف بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف

وفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع وحجيته للاخبار وقاعدة اللطف لا لذاته وعند المتأخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا والتشرّف بين هذه الطرق وبينها وبين طريقة العامة ... ثم الاجماع اما محصّل او منقول بالقطع والظن ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم لا ريب في امكان طريقة المتأخرين فيكون هذا ووقوعه وحجيته ودليل الشيخ لا ينهض برأيه كادلة العامة وشكوك القاشي والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ محمل على مصطلح القوم وفي جواز تعارض الاجماعين المحققين بطلان كلام الاطلاق على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه نتايج

الشيخ كالمنية بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصّل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علم الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء من حصل له ذلك فهو اجماع محصّل بالقياس اليه ويطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والاخير اما قطعي كما لو نقل بطريق التواتر او الواحد المحفوف او ظني كما لو نقل بالاحاد والاول يسمى محققا ايضا وينقسم تارة الى بسيط ومركب ... ثم تفصيلها وينقسم تارة الى ضروري ونظري والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول اتفاق كل من تدين بدين محمد على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلوة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني من الاول هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة مثلا اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف بين العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عدا الاخباريين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف فيما هو في الحجية هل هو من باب الكشف والوصف او التعبد الاسم الذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة اللطف والاخبار ونحوهما من الامور الخارجة وذهب الشيخ بعد ما وافق الاصحاب في ذلك الى ان ظهر بينهم قول مع عدم العلم بالسند وحكم ظهوره بخلاف قول المعصوم فهو ايضا حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخبارنا الاجماع عند الخاصة ليس حجة الا من باب الكشف بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما انعقد عليه الاجماع كاعتبار قول العدلين فان هذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعض متمسكاتهم مشعرا بحجيته عندهم من باب الكشف كالشيخ السابق فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطأ وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف ايضا لكان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالروايات والا فكونهم غالطين بين من باب التعبد هو الظاهر منهم وقد تمسكوا على مختارهم بالايات والاخبار والعقل فمن الايات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا **وجه الدلالة** كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه واما الجواب عنه فيتكلم فيه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المنضم والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء اما ان يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول باو او بالواو وعلى الاول لا اشكال في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم وعلى الثاني يكون كل واحد المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فحيثما تحقق احد الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله درهم فلو لم يتحققا او تحقق احدهما دون الاخر فعند انتفاء الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير فاتباع غير سبيل المؤمنين مع عدم مشاقة الرسول غير كاف في حصول التوعيد فلا ... للشك في استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن من اين لك حصول العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرته من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في التوعيد مستلزم لكون عطف هذا على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة اعني الاستقلال في الوعيد لا يستلزم نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هي لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الاية الشريفة منطوقها ناطق بان التوعيد مترتب عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما معا وقد يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد لحصول ترك المجموع من حيث هو مع انه مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تأويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او اسم الاستدلال او في جانب المفهوم بارتكاب التقييد فاطلاق حجية ... حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فدار الامر بين التجوز في المنطوق والتقييد في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التأويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور دالة على عدم حجية الاجماع اذ المقام انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب وان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم اتباع غير سبيلهم للعقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الاية فالاية عليهم لا لهم وهو المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مضاف وهو حقيقة في الجنس لا العموم الاستغراقي سبيل المطلقات وهي تنصرف الى فرد الظاهر وهو هنا الايمان وخامسا ان السبيل المفرد المضاف متواطي في افراده ولكن هذا الكلام الطلاق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب علم بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول او علم انه لا يستلزم لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الاولى منها وما عداه من الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا ان المؤمنين جمع معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل كل مؤمن فعليه العقاب ولا شك ان المعصوم من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم فلا يتم دليل على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وعلى ان الجمع المحلى وان افاد الاستغراق وضعا الا ان خروج بعض افراده ... عن اللام عند العرف العام غير مضر فتدبر وسابعا ان كلما قيد المعطوف عليه يثبت قيد المعطوف بلا ... بحكم العرف فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع نبذ الاكرام ... المعطوف والمعطوف عليه هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب

المعطوف

واذا اتفقت الامة على قولين مثلاً في مسئلة او مسئلتين بينهما قدر جامع لم لا نفي جواز الخرق باقوال تابعة

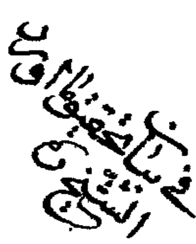
المعطوف ايضا فكانه قال ومن تتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اى من بعد ظهور حجية سبيلهم وانت خبير بان محل النزاع محل الشك فى ان العبد
المعتبر فى المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك فى جانب المعطوف لا يضر فى جانب الخصم وثامنا ان قوله ومن يتبع الخ يدل بمفهومه على النهى عن اتباع غير
سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم الا انه اذا كان من لا يتبع سبيل المؤمنين فقد ترك واتبع المقام الثانى فنقول سلمنا دلالة الآية ظنية الدلالة وان كانت قطعية
السند والمسئلة اصولية والظن فيها غير معتبر اذ العمل بالظن لكتابى انما من باب الوضع او الاسم لا سبيل الى الاول لعدم دلالة الدليل الدال على حجية الظن
على حجيته فى الاصول بل فى الفرعيات ولا الى الثانى لان الدليل الدال على حجية الكتاب فى المسئلة الاصولية اما الكتاب والاخبار او الاجماع اما الاخبار ففيها
انه لو وجد خبر دال على حجية الكتاب فغايته دلالتها على الحجية فى الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب دور اذ حجية ادلة القائلين بحجية
الاخبار من حيث الظنون الخاصة انما هو آية النفر والنبأ واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دور وكذا الاجماع ومن الآيات قوله تعالى فى سورة البقرة وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط الامر اعدله فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا اذ الاعدل من جميع الامم المعصوم واذا ثبت العصمة كان قولهم
وفعلهم حجة **وفيه اولا** ان مورد الآية امة النبى للاخبار فان قلنا الائمة هم الخطاب كانوا معصومين فلا يتوجه الاحتمال **قلنا** اولا ان الخطاب انما هو
كم ويكفى فى صدقه وجود الامير والحسنين ع **وثانيا** ان امتنا احياء عند ربهم يرزقون حياتهم ومماتهم سواء **فان قلت** يمكن منع اعتبار الاخبار الدالة على ان المراد من
الآية الائمة بزعم الخصم **قلنا** سلمنا ولكن الخطاب شفاهى وهو يستلزم من حيث الوضع حضور المخاطب فى المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين اى طائفة من الطوائف
فلعله الشيعة وعلى التقدير ينفى الاحتمال **وثانيا** ان الآية مجملة لانها لو بقيت على ظاهرها لزم الكذب نظرا الى ان المعترض ان كل الامة معصوم وليس فلا بد
اما من التاويل فى الخطاب او فى قوله وسطا ولا ترجيح لاحد الامرين واذا جاء الاحتمال طرء الاجمال وسقط الاستدلال **وثالثا** لو سلمنا ان المراد من الخطاب
المجموع من حيث المجموع فنقول ان من جملة المجموع المعصوم ولا ريب فى حجية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع
ورابعا ان الآية ظنية والمسئلة اصولية ومن الآيات قوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله فانها دالة على لزوم الرد عند الاتفاق فيكون حجة فيه
اولا اعتبار الدليل من المدعى اذ فى العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد ما يكفيه من الدليل العقلى
او النقلى فلم يثبت المدعى وثانيا ان الآية مورده خاص لتبادر التنازع فى المرافعات منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما يستفيد ان المجتهد الغير المجتهد
الغير المتنازعين لا يجب عليهم الرد بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم **ورابعا** ان الآية ظنية
والمسئلة اصولية واما الاخبار التى تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتى على الخطاب **وفيه اولا** ان المسئلة لها من الضرورة ولا وجه للتمسك بها اذ بعد القول
بالنص لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لامكان الاجتهاد واصابة الواقع وان لم يؤد الاجتهاد الى المجمع عليه ولكن لا انصاف ان لنا ان نقول الحق كما اكون قائلا
بالنص كما اقول بان الخطأ المذكور فى مقابلة الصواب الذى لا يراد به الا ما انزل على النبى ص فالمراد بالمجمع عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافاة
القول بالنص وبين التمسك بتلك الرواية **وثانيا** ان الخطاء اسم جنس بان يخطأ احدنا مرة والآخر فى اخرى وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون فى جنس
الخطأ وان كان خطاء كل غير خطاء الآخر واما شخصيا بان يخطأ الكل فى امر واحد والمتبادر من لفظ الخطاء هو الاول نظرا الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام
الموضوع للجنس فمعنى الرواية نفى اجتماع الامة على جنس الخطاء فيلزم على الخصم احد الامرين اما القول بكون الكل معصوما او يكون احد منهم معصوما والاول
بديهى البطلان فتعين الثانى فالرواية دالة على ما افتى الشيعة من ان الحجة من باب الكشف عدم خلو الزمان من المعصوم الا ان مدعى الخصم ان المتبادر من الخطاء
مفردا هو ما ذكر الا ان فى حالة التركيب يظهر منه الخطاء الشخصى **وثالثا** ان الاجماع اما اراد به وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع كل من المجمعين
على مذهب الآخر واما اتفاق وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع وبعده والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فان
المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعده فالمعترض ان امتى لا يجتمع على الخطاء بالاجماع الاول فلا يرتبط الى المدعى لان اجماعاتنا كلها اتفاقيات ونحن
اثبات حجيتها فانه ربما يتفقون على فتوى الشىء مع عدم اطلاع بعض على الآخر ابدا فكيف فى تحصيل الاجماع بعد الاطلاع ولكن لا انصاف ان الاجماع الارادى
يتبادر من لفظة الاجماع فى الاثبات واما فى النفى فالمتبادر نفى الاجتماع مطلقا ارادياً او اتفاقيا والاجتماع فى الرواية انما هو حيز النفى لا الاثبات **ورابعا**
ان الامة اسم جمع وهو عند الاضافة يفيد العموم ووقوعه فى حيز النفى كوقوع كل انسان لا الرفع الايجاب الكلى فكذلك هنا فالمتبادر من قوله لا يجتمع امتى على
الاتفاق الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هو فيكون هذا القول دالا ان كان واحد منهم معصوما او مصونا من الخطاء فهذه الرواية تدل على حقية مذهب الشيعة من وجود
المعصوم فى كل عصر **فان قلت** لو كان كذلك لم يلزم الاختصاص عدم الاجتماع على الخطاء بهذه الامة فان فى كل الامم السابقة كان معصوما وما كان الاجماع من كل
من الامم السابقة على الخطاء ايضا ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة **قلنا** ما عدا ليمتى افرمو معا وعليه على الخطاء فى العصر السابق لا ينافى اجتماعهم على
الخطاء وان كان فى زماننا ومن البديهيات ان بينا وبين نبينا مجتمعين على الخطاء لعدم اقرارهم بالنبى ص ولكن ان نبينا ص لا يجتمع على الخطاء الى يوم القيمة
وسادسا ان الرواية من الآحاد مع عدم صحة سندها وقد فهم مما ذكر عدم كون هذه الرواية ونظائرها كقوله ع لم يكن الله ليجمع امتى على الخطاء وقوله كونوا
مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذى هو القدر المتيقن من مدلولاتها على المطلوب واما
الادلة العقلية فاقويها ان العلماء قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من المجمعين الكثير بن قد اخبروا باخبار قطعى بتخطئة من خالف
الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع وهو القطع بتخطئة مخالف الاجماع بمجرد الظن
فلا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم فى ذلك فيكون مقتضاه هو تخطئة مخالف الاجماع حقا فيكون ما عليه الاجماع حقا فهذا
الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها كون الخبر به امرا شرعيا محسوسا

في بيان النقوض الواردة على حجية الاجماع
في اخبار في حجية الاجماع
في بيان الادلة العقلية على حجية الاجماع

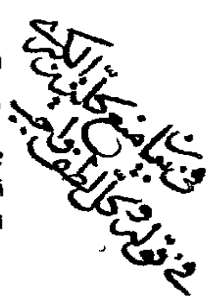
والنسبة بينه وبين القول بعدم الفصل عموم من وجه



قابل للخطاء غالبا فاجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع اعم من ان يكون من جهة كاشفية الاجماع او التعبد المحض وبما قررنا اندفع
النقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم العادي بحجيته والنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وذلك لان اجماع الفلاسفة عن نظر
عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني واضح لا يشتبه على اهل التميز فانتفى منه الشرط الثالث واجماع اليهود
ناش عن اخذ الاوائل لعدم تحقيقهم فانتفى الشرط الثاني وبالجملة ما ذكرنا انما يرد نقضا لو تحقق الشرط والقيود المذكورة وكذا لا يرد الايراد باثبات الاجماع بالاجماع
لان وجود هذا الاجماع الخاص وجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق
الاجماع فالحق في الجواب ان المستدل ان اراد اثبات حجية الاجماع الذي يخطأ مخالفه بالمعنى الخاص اي الكاشف عن راي المعصوم فمنع الصغرى بل المراد ان اتفاق
الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا الكبرى دليله انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا الكبرى لكن هو قضاء العادة
بخطاء المخالف ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا ينفعه وان اراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع فالصغرى ان اراد
الاجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية لانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف بل نمنع حكم
العادة عليه اذ كثيرا ما او فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف يكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لا اجماع حتى العادة وان اريد
من الاجماع المذكور اجماع العامة فالصغرى مسلم ولكن يمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح في الصغرى لان النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون
لحجية الاجماع وهم من العامة وان اراد منه الاجماع في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المقصود حجية الاجماع في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المقصود حجية الاجماع
في الجملة واما بيان ما اختاره الشيخ من المسلك المختص به فيستدعي بسطا في المقام فنقول اختلف عبارات العلماء في نقل مختاره اختلافا ناشيا عن اختلاف عبارته
المذكورة في العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فالذي نقل اولا انه اذا اتفق الامامية على قول ولم نجد اية ولا سنة مقطوعا بهما سواء كان القطع مسببا عن تواتر
اللفظ او كان بانضمام احتفافهما بقرينة دالة على صدورهما لا على صحته ولا على فساده ولم يعرف له مخالف اصلا ولم يعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فحكم ان هذا
القول قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او بمعجزه حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق الواقعي بشرط ان يكون معه معجزة يدل
على صدقه اداء لحق اللطف الواجب على الحكيم ونقل عنه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول في المسألة والنادر على خلافه وكانت المسألة مما لا يجري فيه التخيير الاستمراري
كالوجوب والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب او السنة المقطوع بها في جانب القول النادر يحكم بان ذلك قول الامام وبان المعظم على خلاف الحق وكذا
الحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه يكفي في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الاية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر فيحكم
بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق والقاء الخلاف الى المعظم او ارسال بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يوصل الحق
اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فوجب اتباع المعظم قطعا ونقل عنه ثالثا انه اذا اختلفت الامامية على قولين وكانت المسألة مما يجري فيه التخيير الاستمراري كما لو
بعض يقول بركعتين عينا في ظهر الجمعة والاخر بوجوب اربع ركعات عينا فيه او فرض ان البعض قد ذهب الى وجوب الاستنجاء بالاحجار عينا والاخر بالماء
كذلك فان وجد دليل من اية او سنة مقطوع بها في احد الطرفين يحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الاخر على خلاف الحق ولا ينافي كونهم على
خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر انفا فان لم يوجد دليل في البين على احد الطرفين يحكم للطائفة اللاحقة بالتخيير لا تقاتهم على الحيرة التي ليس مقتضى
اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعي الا هذا لكون هذه القاعدة كاشفة عن الواقع **فان قلت** فعلى ما ذكرت من كون الحكم الواقعي هو التخيير بالنسبة
الى اللاحقين لكونهم متحيرين والحكم الواقعي للمتحير ليس الا التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين السابقتين لان كلا
منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف قلت مقتضى قاعدة اللطف ليس الا كون عمل كل واحد من الطائفتين
على طبق الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين متحقق لان من اتى بالركعتين يوم الجمعة معتقدا بوجوبها العيني فليس عمله الا كعمل من اتى بها على
سبيل التخيير وان كان اعتقاده خلاف الواقع واعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على طبقه مما لا يضر بقاعدة اللطف فتدبر ثم انه نقل عنه رابعا على انه لو وجد
قول من واحد من الامامية ولم نجد له دليلا ولم نعرف له مخالفا ايضا ولا موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف فهذا بيان



المقامات الاربع ولنا على الشيخ كلام في كل من تلك المقامات فنقول في المقام الاول انك قد عرفت ان حاصل كلامه انه لو لم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام
لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف وحينئذ ان هذا اللطف وكل لطف واجب على الحكيم وفيه اولا منع الصغرى
وثانيا منع الكبرى اما الاول فلان اللطف عنده اما عبارة عن اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى كل فرد من افراد العباد سواء طابق المصلحة ام لا او عبارة عن اظهار ما اقتضى
المصلحة سواء طابق الواقع ام لا او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع وان لم يطابق المصلحة او عبارة عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع من حيث
بشرط المصلحة مع القول بعدم انفكاك المصلحة او القول بامكان الانفكاك لا سبيل الى الاول لمنع كون اللطف كذلك اذ ان لك باثباته لم يقل به احد والنقض
بالاحكام الموافقة للتقية كوضوء علي بن يقطين حيث امره المعصوم بطريق العامة لمصلحة فيلزم عليك ان تقول بارتكاب الامام خلاف اللطف والنقض بوجود



الاختلافات الكثيرة بين المجتهدين اذ لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وابطل لا الى الثاني لانا وان سلمنا ان اللطف هو ذلك
الا انه لا ينفع الخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين غير المصلحة في حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف ذلك وعليه
بالاثبات ولا الى الرابع لانا انما نقول بعدم انفكاك المصلحة في زمن كان منضبطا اليك بالدليل او نقول بجواز الانفكاك في زمان لم لا يجوز ان يكون هذا الزمان
الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما منع الكبرى فبما ان اللطف على الشارع اما واجب هو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية النظرية
المحتاجة الى الاجتهاد واما مستقرة [illegible] والاظهار فيما يستقل به العقل [illegible] العقل مستقلا [illegible] اللطف على [illegible] بالكفاية العقل بالاولى [illegible]

المطلق

ثم لو لم يحصل على احد الطرفين دليل اجتهادي قطعيا ام ظنيا او وفقا هو فيخير كما عن الشيخ او طرح القولين قولان ثالثهما عن بعض الاصحاب تامل

الى مطلق وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع بل ارتكب لدفع المانع كبعث الانبياء فان بعثهم لطف وانما هو لدفع الموانع وقد سمعنا ان جبرئيل قتل مراتب وبعث
ابهم والى مشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع كظهور مولانا القائم عجل الله فرجه واذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم
كبرى الخصم بكليتها اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى عصر المجتهدين واجبا مشروطا فسلمنا الصغرى والكبرى ولكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين
لزم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لزم اخذ اللاحقين بحكم المجمعين لا يصح الا بعد اظهاره كونه حقا وسبيل الاظهار اما وجود دليل خاص على كون
المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول خلاف المفروض والثاني مفقود والثالث لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق
لا بد ان يكون ظاهرا في السببية عن خفيه عند الانظار وانت خبير بان احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله مناطا لاظهاره
فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف فان جعل الامر هذا الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لم يكن
حجة لزم عدم حجية التقرير فانه لا شك ان عدم اطلاع المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة **وان قلنا** بان عدم ردعه بعد الاطلاع تقرير منه عليه
فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية التقرير مشروطا بالقطع باطلاع المعصوم ويكون التقرير مسببا عن رضائه بالواقع والاول مسلم والثاني
ثم لاحتمال كون التقرير لاجل مانع **فان قلت** ما ذكرت يقتضي عدم جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم فلم لم يتحقق لو لم يكن
تقريره المعصوم لاجل المانع فكيف يمكن فقده للتخلف ودليل على لزوم وجوده **قلنا** وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق
لطف او واجب مشروط بفقدان المانع وعرفنا قطعيا بان عدم الظهور في هذا الزمان لمانع **فان قلت** فاي فائدة في وجود حجة عند
ظهوره في هذا الزمان **قلنا** اصل وجوده كاف في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والنباتات واستحصال
المعادن وامثالها كما هو مفاد الروايات هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ متمسكا بقاعدة اللطف **واما الكلام** بالقياس الى ما استدل
عليه من الاخبار التي ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على
الناس امورهم ففيه اولا ان الروايات باطلاقها التركيبية تدل على وجوب الرد والاتمام سواء احتمل وجود المانع منهما ام لا لكن الظاهر من الاخبار
واما عند وجود المانع فالروايات بالنسبة اليه مشككة بالتشكيك المضر بالاجماع **وثانيا** سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي من
الاخبار لا يجوز التمسك بها في المسألة الاصولية غايتها افادتها الظن بحصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك
بالاخبار في الحكم الفرعي من حيث الوصف فيخرج عن محل النزاع **وثالثا** لا شك في ان المؤمنين لا يجمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل
شرعي فالزيادة والنقصان لا يحصل الا لاجل ذلك الدليل الشرعي البالغ اليهم من المعصوم فالباعث على النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله
ممن وقعنا الخلاف بينكم الخ **ورابعا** ان الروايات لا تشمل حكم تبدل المؤمنين حكما بآخر كما لو قال احدهم بوجوب شيء والآخر بحرمته لا يصدق
على هذين القولين شيء من الزيادة والنقصان نعم مورد الروايات ما لو قال احد بان الصلاة لا سجود فيها والآخر قال بوجوبه فيها فالروايات تنصرف الى ذلك
وخامسا ان الروايات لا تفيد دلالتها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فلضرورة ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم
يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والنقصان الآخر فبنقصانه لم يصدق زاد
المؤمنون او نقصوا لا مرجح محلى باللام يفيد العموم ولا يصدق على المنصف لا يبقى دليل على حجية هذا الاجماع وقوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا
ريب فيه نظرا الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب اخذ كل مجمع
عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرها لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غيرها وثانيا انها اخبار احاد خارجة عن محل البحث في المقام وثالثا انها تدل على عدم
حجية هذا الاجماع اذ بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى
المقام الاول واما كلامنا عليه في الثاني من المقامات فيرد عليه في هذا المقام ما ورد في المقام السابق مضافا الى القول بحجية الشهرة حيث
قال لو لم يكن في جانب النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان مع النادر قول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى
المعظم بنفسه او بسببه مع المعجزة والبرهان وانت خبير بان هذا ليس الا القول بحجية الشهرة بل يكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم ذهب
على عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ في مقابلهم قول نادر فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فذهاب الشيخ
الى حجيته يرد عليه لا يبقى للشيخ القول بانه لو سنة مقطوع بها وهي قوله كان زاد فيوجد بالنادر لموافقته للسنة المقطوعة قلنا كيف صار هذه
الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار واما كلامنا عليه في المقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما مجرد الاعتقاد والعمل معا
مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل له وان خالفه الاعتقاد وعلى التقديرين يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان كل من قال بلزوم الاستنجاء بالاحجار لزوما عينيا حكم بسقوط التكليف عند فقد الاحجار وان وجد الماء لعدم مطهرية الماء
فيدخل في العبادات تلك الحالة فوقع من حيث العمل ايضا في الضلالة كما كان من حيث الاعتقاد كذلك وهذا عين خلاف اللطف وكذا القول
بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار واما اللاحقين الغير المجمعين فمنع جريهم اذ اظهار الحق الواقعي بالنسبة اليهم متحقق بلسان الشرع والعقل اما الاول
فلحكم العقول العاقلة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشتبه الواجب بغير الحرام وكان المشتبه محصورا فعليهم التطهير بالماء والاحجار معا واما الثاني
فلقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وذمة اللاحقين صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقعي ولا يرتفع ذلك اليقين الا بالاتيان
بالمحتملات كما ذكرنا واما كلامنا على الشيخ في المقام الرابع فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلاثة واما تحقيق ما هو المختار

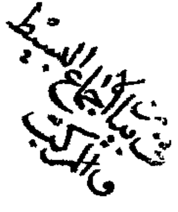
عند القدماء فليستند بسطا وهو انك عرفت امكان كون الاجماع عندهم احد الاربعة المفصلة والتحقيق انه لا يصح كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان
الاحتمال الاول لا يمكن الا في زمن المعصوم وكذا لا يمكن الثاني الا في قرب زمان الغيبة لا في مثل تلك الازمنة وبعد ما كان شان هذين الاحتمالين ذلك فلا
يحمل الاجماعات المدعاة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس على شيء منهما لان تلك الاجماعات في كتبهم المعمول على المحصل او المنقول والمتواتر
فان اريد بقولهم اجماعا المحصل مع الاحتمال الاول فلا معنى له اذ حصول شيء فرع امكان تحققه في ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان اول الاحتمالات والاحتمال
الثاني كالاول في البطلان اذ كل واحد من القدماء يدعي اجماعات كثيرة فكيف يمكن حملها على الثاني الذي وقوعه في الغيبة غاية الندرة وان اريد بقولهم اجماعا المنقول
مع الادلة فهذين الاحتمالين فلا وجه له ايضا اذ كثرة النقل فرع كثرة المنقولات وقد عرفت ان المنقول في غاية الندرة ومعدود وكذا لا يصح حملها على الشهرة اذ التعبير
عنها بلفظ الاجماع تدليس منهم بعد عدم القول بحجية الشهرة مع صراحة عباراتهم في الاجماع المحقق فلا بد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين المستقيم
الاحتمالات **فان قلت** لا يجوز الحمل على الثالث كالاول لما يستفاد منهم من اشتراط مجهولية النسب في المجمعين على طريقة القدماء مع انه قد سبق ان تحقق الاجماع
على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى وجود المجهول قلنا الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع لا لعدم السوابق الثلث فتدبر واما بيان طريقة المتاخرين في الاجماع فاعلم
انه عندهم عبارة عن اتفاق طائفة من الخواص على مسئلة من المسائل الشرعية بحيث يصير نفس ذلك الاتفاق كاشفا عن رضاء المعصوم في نفس الامر والواقع
فربما يحصل من اتفاق اثنين وربما لم يحصل من مائتين والمحصل له هو الحدس ولا يشترط فيه المجهول ولا يضر خروج المعلوم مثلا اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من خواصهم
وعوامهم ليس قولهم في الفروع ولا علم لهم الا على طبق رأي ابي حنيفة ودخلنا مدرسة فيها جماعة حنفيون طالبون للعلم ثم سألنا واحدا منهم عن مسئلة فاجاب بجواب
من دون نسبته الى ابي حنيفة ثم سألنا الاخر عن تلك المسئلة فاجاب هكذا الى العشرة او زيد او انقص فيحصل لنا القطع بالوجدان بان هذا رأي ابي حنيفة غاية ترى ما
الباب انه قد يحصل من عشرة وقد لا يحصل من عشرين وبالجملة اتفاق جميع اهل الرجل واتباعه مقلدين على امر يكشف قطعا عن رأي ذلك الرجل وتحقق هذا
في امثال زماننا شاهد عن بين فلو علمنا علما على معتقد زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي ونحوهم من الاجلاء لقطعنا مثلا بان هذا رأي نبيهم ثم ان في المقام بعضا من
الشكوك والشبهات يتعلق بعضها بنفي امكان الاجماع وبعضها بعدم امكان الاطلاع عليه وبعضها بعدم حجيته فلا باس بايرادها وحلها فان ههنا محلها فمن
الشكوك في المقام الاول انك ان كنت عالما بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به فكيف يمكنك العلم به بواسطة الاتفاق مع انه مستلزم
للدور اذ العلم بمعتقد الامام فرع العلم به كل واحد من المفتين ومنها فرع العلم بان الامام رأيه كذا لكونه من جملتهم والجواب ولا بالنقض بان هذه الشبهة واردة على الشكل
الاول وعن بخصوصه الاجماع فان من يدعي ان كل متغير حادث اما ان يعلم بان العالم حادث ام لا فان علم فلا يحتاج الى كلية الكبرى فيلزم الدور فما هو جوابك فهو
جوابنا وثانيا بالحل الذي ذكروه في دفع هذا الاشكال عن الشكل الاول وحاصله ان العلم الاجمالي بكلية الكبرى حاصل من دون العلم بتفاصيل الافراد ومن ترتب
القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة فالعلم بقول المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالا ولا علم بخصوص قول الشخص الخاص وانما العلم بخصوصيته حاصل من العلم الاجمالي
السابق والعلم بالضرورة بالنبي بشاركهما المجتهد والمقلد من النسوان والصبيان من هذا الباب ضرورة انك تعلم ان امة النبي مطبقون على ان صلوة الظهر اربع ركعات
وان جميع الشيعة متفقون على حلية المتعة مع انك لم تر في اشخاصهم مفصلا اقوالهم فضلا عن ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان حصول العلم بالاجماع
لا على عدم امكان نفس الاجماع ومنها ان اتفاق المجمعين اما مستند الى دليل شرعي ام لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعا وعلى الاول المستند اما قطعي او ظني لا سبيل الى الاخير
اذ العادة قاضية بامتناع اجتماع كثير على مدلول امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والطباع ولا الى الاول لان العادة قاضية بانه لو كان مستندهم قطعيا لكان منقولا
والخبر الظني لو نقل لاغنى عن الاجماع وعند تامل استحالة الاجتماع على الامر الظني سيما اذا كان في غاية الظهور الجلاء مع كونه حجة معتبرة ومنع قضاء العادة بنقل القطعي
بعد تحقق ما هو اقوى منه اعني الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع لكمال الفائدة في تعدد الادلة وتفاوت مراتب القطع واما ما تمسكوا به في المقام الثاني فمنها ان العلماء
منتشرون في مشارق الارض ومغاربها ولا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن معرفة اقوالهم والجواب انه شبهة في مقابلة البداهة اذ مما لا شك فيه انك تعلم ان مذهب جميع
علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكوة والصوم والصلوة ورمضان وان مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ارائهم مع ان من تتبع البداهة كما في تلك
المسئلة تتبع مرتبة النظر فكيف لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام **فان قلت** ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات او مذهبا **قلنا** اي ضرورة
دعت الى نجاسة الفكر من الجلاب بالقلم داس بره من البول فيه مع انا نعلم ان اطباق العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصل الينا في ذلك على
خبر وايضا ترى انهم مطبقون على ان اكل مقدار عشر مثقال من الخبز يفسد الصوم مع ان الدليل اللفظي على افساد الاكل للصوم لا ينصرف الا الى المعتاد من الاكل والمتعارف
وايضا تراهم متمسكون في نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه وارواثها لا يؤكل لحمه وشم بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا ولا التزاميا
لذلك الخبر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وكذا غير الملاعبات الماكولة والمشروبة وغيرهما والبول غير الروث وليس كل ذلك الا للاجماع على العلم
في ذلك الحكم النجاسة والقول بفهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وعنا فلم لا يفهم من امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك
دون اعضاء مثلا الى ان هذه الشبهة انما ترد لو اعتبرنا في الاجماع اتفاق الكل كالعامة واما الخاصة من القدماء والشيعة المتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا
به في المقام الثالث فمنها قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منها ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة
وفيه ان كون الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعوا في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منها ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومنها ما تمسك به بعض المعاصرين من الخاصة وهو امور منها انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذلك على
المجموع وهذا من الشبهة الموردة على التواتر والجواب بالفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها الكثرة الاجماعات اختلافه ردة فيه

في بيان تحقيق طريقة المتاخرين في الاجماع

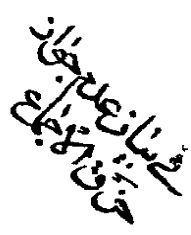
في بيان ما تمسك به بعض المعاصرين من الخاصة

لزوم مضرة وجود المخالف بتحقق الاجماع **وفيه اولاً** ان الاختلاف انما يضر اذ المعتبر في الاجماع اتفاق الكل فيتوجه على العلامة مع ان بعضهم لا يطلق الاول
الثاني وعلى من تبعه **وثانياً** بان هذا لا يشمل المحكي دعوى عليه لانه كون اكثر الاجماعات خلافيات فرع تحقق الاجماع كما لا يخفى فيتوجه ان اراد ان وجود المخالف يمنع
الاطلاع على الاجماع ففيه ما قلنا او لا في النقد الاول وان اراد ان وجود المخالف بنفسه في حجيته فلا يحتاج دفعه الى بيان ما عرفت ان وجود المخالف لا يضر على الطريقة
الاخرى وان الاصحاب مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع انه عمل به ابن الجنيد ثم ان هيهنا فائدة لا وهي هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين المحققين
الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول فلانه من الممكن اطلاع طالب الحق على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في اشخاص المجمعين
وارسال العنزه ثم فاجاب بنعم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسال عنهم عين ما سال اولاً فاجاب بكل بما تعارض الجواب السابق تعارضاً صحيحاً صريحاً فلا بد
من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام على محل صحيح كالتقية ونحوها فهل يؤخذ بالاول والثاني الحق الاخذ بالثاني لانه في المرتبة الثانية ليس ما يوف
الابرولن كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم بالاجماع على طريقة المتاخرين الحدس الذي يجوز فيه الخطاء فبعد حصول الحدس الثاني النعاض
الحدس الاول يحكم بالخطاء في الحدس الاول فيتبع الحدس الثاني لانه مكلف بما ادى اليه اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن
والوقوف على ما لم يقف عليه اولاً وهذا لا يضر بحجيته كيف والبناء في فهم الكتاب والسنة واستنباط وجوه دلالتها على ذلك فكيف لا يضر اختلاف الفهم في جهتها هنا
ويضر هنا واما على طريقة الشيخ فان فرض وقوعه قبل زمان العمل فالجواز متجه واما بعده فلا لانه ينافي قاعدة اللطف لما عرفت ان مقتضاها تجويز وقوع العمل على طبق الحق
الواقع فبعد حضور زمان العمل لا بد من كون اجماعهم على الحق الواقع واما طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من
بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشعر به الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء فحكمه حكم اجماع الشيخ من المتفضل
الثاني اعلم ان الشهيد بعد تصريحه ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من زمان الشيخ
الى زماننا قال لا سيما اذا كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء محل الخلاف فينبغي الاعتذار من جانبهم في تلك الاجماعات الكثيرة بحملها على الشهرة بناء على تسميتهم
المشهور اجماعاً او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع مثلاً لو قال احد العلماء لا يجب صلوة الجمعة عيناً
وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول المخالف به بان مراده على الوجوب التخييري مع دعوى الاجماع على نفي وجوبها عيناً او بارادتهم الاجماع على روايته فيها
في كتبهم منسوبة الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولاً ان لفظ الاجماع ظاهر في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاق
اللفظ مع ارادة خلاف ظاهره من غير قرينة وهو قبيح **وثانياً** ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة فيعمل به العامل باجماع المنقول
مع ان اكثر العلماء العاملين به لم يعملوا بالشهرة فاوقعوا الشهرة منهم من دون قرينة تدليس والتباس بهم حاشاهم عن ذلك **وثالثاً** ربما يعلم بادعاء الاجماع
والمشهور على الخلاف فكيف يحمل ادعائه الاجماع على الشهرة **ورابعاً** اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويريدون الشهرة التي ليسوا
عاملين بها **وخامساً** ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف
ولو اعتباراً وفاق الكل ويرد على الثاني منها ما ورد على الاول اولاً وثانياً ويرد عليه ثالثاً ان عدم الظفر بالعامل بمجرده لا يفيد الحدس بل عدم الحدس وثالثاً يرد عليه ما ورد
على الاول خامساً ويرد على الثالث منها اولاً ان ذلك التاويل لا يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء والمخالف يحرمه وثانياً يرد عليه ما ورد
على الاول خامساً ويرد على الرابع منها اولاً وثانياً ما ورد على الاول اولاً وثانياً وثالثاً ما ورد على الاول خامساً ورابعاً ان كثيراً من المواضع المدعى فيها الاجماع
فاقد للرواية وقد يجتنب بان تلك الاجماعات يحمل على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولاً وثانياً ما ورد على الاول اولاً وخامساً وثالثاً ان المشهور من
القدماء المدعين للاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه ورابعاً ما ورد على الاول ثانياً لبناء الاكثر على عدم اعتباره وقد يجتنب بحمل تلك الاجماعات
على الاجماعات المنقولة ويرد عليه اولاً وثانياً ما ورد على الاول اولاً وخامساً وثالثاً ما ورد على الاول ثانياً ثم انه يظهر من صاحب الذكرى ان الاجماع عند
القدماء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل ذلك الزعم حكم بان الاجماعات المنقولة في كلامهم
وظهر من زمان الشيخ الى زماننا مبني على ادعائها على العقلاء فحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد ره حيث قال فكل اجماع يذكر في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستنداً الى نقل متواتر او احاد حيث قرر بالقرائن القطعية فلا بد ان اراده ما ذكره الشهيد من الشهرة ويظهر من بعض المتاخرين ايضاً
او قد حملنا على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة ويرد عليه ان كان بناء على الحمل على الشهرة فقط ما ورد على الاحتمال الاول من الايرادات الخمسة وان كان
بناء على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد مضافاً الى المحمل الثالث انه مرّ انها في مذهب فكيف يحمل عليه فانه يقول بعدم امكان الاطلاع على
الاجماع وهذا الاحتمال صريح في امكان الاطلاع عليه فلا فرق بين حمل كلامه ايضاً على الغفلة وبين حمل كلمات كل تلك الاجماعات على الغفلة ولعل الاول
ارجح الثالث ان كلما ادعي في هذه المسئلة حكماً كذا اجماعاً او ولاجماع او بالاجماع او ان هذه المسئلة اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف
عن المعصوم اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق العدم عند من عدى الشيخ من المتاخرين
من القدماء والمتاخرين اذ النسبة بين الاتفاق والاجماع عموم من وجه يصدق الاجماع بدون الاتفاق وعلى اتفاق جمع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما
لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ورضاء المعصوم والاجماع في الاتفاق الكاشف يمكن العمل بالاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وفي حكم لفظ
الاتفاق قولهم المسئلة كذا بلا خلاف او لا خلاف فيه واما عند الشيخ فكل اتفاق محمول على الاجماع المصطلح عنده بل الاتفاق اخص من اجماعه مطلقاً لما مر من انه
يعتبر الاعتناء بقول النادر في بعض المقامات وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغويين والنحويين واهل البيان ونحوهم على الاجماع المصطلح ام لا ان الاجماع المصطلح بعينه
فيه امور من جملتها كون المجمع عليه حكماً دينياً والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شان المجمعين عند المفقوه بينهم لا بعد

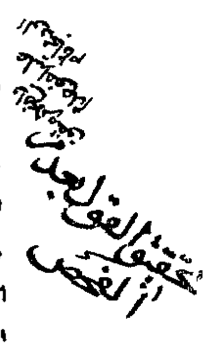
البلوغ من المعصوم وشأن هؤلاء فيما قالوه الاخذ من طريقة العرف والعادة ومن هنا ظهر ان اجماع اهل السنة على امر ولو كان دينيا كاجماعهم مثلا على وجوب
عصمة الامام لا يحصل على المصطلح ايضا لان فيما قالوا الاعتماد على العقل الناقص من غير ملاحظة شيء اخر نعم يعتبر الاجماعات المدعاة من عبائر الفقهاء في مقام الترجيحات
ومراتب الظنون وكذا الاجماع قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او اجمعت الشيعة على رواياته فان ذلك على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات من الموضوعات
الصرفة



ضابطة الاجماع اما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول واحد كالاجماع على وجوب غسل الثوب عن الروث واما لا يكون كذلك بل هو مركب واما مركب وهو
الاتفاق الكاشف لنا شيء عن القولين فصاعدا النافي للقول الثالث في مسئلة او مسئلتين يوجد بينهما قدر جامع كليا او مسئلتين لا يوجد
بينهما قدر مشترك اصلا الكلام الان في الاخير وقد عرفت انه على اقسام ثلثة فمن امثلة **القسم الاول** مختصا القول بين الاصحاب في وجوب السجدة لقراءة
العزيمة في الصلوة وحرمتها فالقول بالاستحباب او الكراهة موجب للحكم الزائد الاخر وخرق للاجماع المركب ومنها قول بعض باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر
الجمعة وقول اخر بحرمته فالقول بوجوب احدهما لقول خارج عنهما خارق للاجماع المركب ومنها ان المشتري الواطي للامة الواجد فيها عيبا ممنوع من الرد على قول
ويجوز له الرد مع الارش على قول اخر فالقول بالرد مجانا احداث ثالث خارج عنهما خارق للاجماع المركب ومن امثلة **القسم الثاني** منها ان بعض الاصحاب
قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا وقال اخرون بعدم وجوبه كذلك فالقول بوجوبه في دبر الرجل دون المراة خرق للاجماع المركب من غير احداث
حكم ثالث خارج عن الاولين كما كان كذلك في الامثلة السابقة بل الثالث هنا مندرج في الاولين واختيار لاحد القولين في بعض الافراد والقول
الاخر في الاخر بخلاف القسم الاول ومنها ان للاصحاب في انفساخ النكاح لكل واحد من العيوب قولين اخر لبعض منهم بعدمه في كل العيوب فاختيار الفسخ
في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب كما يقرب من المثال ويسمى هذا القسم قولا بالفصل ايضا ولا يخفى عليك فرق الجامع وهو الذي بين العيب
في المثالين ومن امثلة **القسم الثالث** قول بعضهم بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم بقتله به وبصحة بيع الغائب
فالقول بالقتل وعدم صحة بيع الغائب او العكس خرق للاجماع المركب وقول بالفصل ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلوة الجمعة عينا
وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة تخييرا فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني قول بالفصل وخرق للاجماع المركب ثم انه قد يجتمع خرق
الاجماع المركب مع القول بالفصل كمسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وقد يوجد الاول فقط كمسئلة الجهر في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كالقول المقابل
للاجماعين البسيطين كما لو اجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول واجمعوا على وجوب غسله من الروث فالقول بوجوب غسله من احدهما دون الاخر
قول بالتفصيل وهو ظاهر ليس اجماعا مركبا لان المناط في الاجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع المركب هو
القول المقابل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسئلة او مسئلتين ومناط القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد
متحد الحكم او مختلفة الحكم فيصير كل منهما اعم من الاخر من وجه



اذا عرفت ذلك فاعلم ان خرق الاجماع المركب عند الاصحاب لا يجوز اما عند غير الشيخ فلان
الخرق بعد حصول العلم بدخول قول المعصوم في احد القولين خروج عن قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الضلالة
وهو مناف للطف لا يقال هذا انما يدل على بطلانه لا بالنسبة الى القسم الاول لا القسمين الاخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عداه من العدلية اما بطريق الشيخ
فلانا لو فرضنا اختيار التفصيل في منع التحريم لا يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين الكليين مخالف للاخر ويكفيه ذلك الخلاف في اظهار الحق واما
بطريق من عداه من الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلزم القطع بالمخالفة كذا لا يلزم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار التفصيل
يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في صورة القطع بالموافقة اللازم له فيمنع عدم جواز خرق
الاجماع المركب في تلك الصور مع ان الاصل الجواز لانا نقول بان بناء العقلاء في تلك الصور على لزوم الاجتناب عن المخالفة اليقينية ويختارون ما يحتمل الموافقة
والمخالفة في جنب احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احد ان سلوك هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق الاخر
ملازم اما للضرر فقط او للنفع فقط لاختار الاخير فتدبر ثم انه قد يظهر ثمرة عدم جواز الخرق في مثل ما اذا اثبتنا نجاسة القليل بملاقاة العذرة
بنص وغيره متمسك في القول بسائر النجاسات بالاجماع المركب فان القائلين بالنجاسة والطهارة لا يفرقون بين المواد واما عند العامة فرقا



منهم وافقونا في عدم الجواز وبعضهم منهم كالاجلى نمطا وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل الاول
اذا وطي المشتري البكر ثم وجدها معيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد بالارش فالقول بانه يرد مجانا ثالث وللثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب فقيل يفسخ بالكل
وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا التفصيل جيد اذ الادلة
التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل لما عرفت دلالة الدليل العقلي اي الاجماع على القطع بمخالفته
المخالف للاجماع فلان المسئلة مختلف فيها فاين الاتفاق على نفي جواز الخرق واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين ولعل الرواية لظهورها في جميع الامة
ضابطة القول بعدم الفصل بين المسئلتين لا يخلو من احوال ثلث اما ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه او اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الاحكام
الاجتهادية التي يتعين فيها حكم بحيث انعقد عليه اجماع بسيط او مركب كما لو لم نعلم حكم تذكية السوقية فثبت تذكية الذبيحة منهما من اجل ما دل على جواز تذكية
السباع فحكم بجواز التذكية في الباقي بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم نعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فرق من الاصحاب بين المسئلتين
بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما في معنى اتفاقهم على عدم الفصل كما انا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لانه مسكر فنحكم بحرمة سائر المسكرات لاتحاد الطريق فيه
وفهم العرف عموم العلة فنحكم بحرمة الخمر والبهائم عنها من المسكرات ومن لم يحرمها لم يحرمها مطلقا لاتحاد الطريق فلا فصل كالصوم الاولى ومثاله ايضا
من ورث العمة وورث الخالة ومن منع لعدمهما منع الاخر لاتحاد الطريق ومثل زوج وابوين وامراة وابوين فرجل للام ثلث اصل التركة كابن عباس

بين.

ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد اختلافهما على احد القولين بناء على طريقة القدماء والمتاخرين والعامة وفي جواز العكس نظر بل وجهان اظهرهما ذلك سيما اذا جوزنا اتفاق العصر بعد انقراض المختلفين ثانيا

فيما لو اختلف الامة على قولين

بين المتعاقبين ومن جعله ثلثا البنات في كلّ الابن سهمين فما له في الزوج مثل ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم اتحاد الطرفين
من قوم جواز الفصل منهما لعلّة كما حكاه بعض الاصحاب حيث قال الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه ومثله هو
حسن خلافا لصاحب المعالم حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والحق بانه على ما ذهبنا عدم الجواز اذ الامام مع احدى الطائفتين ولا ذهم وجوب المتابعة
وبيانه انما يتم اذا علم عدم خروج الامام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قيل من ان بناء الكلام على وجود قول الامام في القولين في جميع
الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل عنه ما فيه **فنا بطلة** اذ الخلف الامة على قولين وقطعنا بانتفاء الثالث فاما ان يدل على احدهما دليل اجتهادي قطعي
او ظني او فقاهتي فيؤخذ به كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمتها ان قام دليل اجتهادي على احدهما وكما في مسئلة الفسخ بالعيب فان الدليل الفقاهتي دال على عدم الجواز لان
النكاح قد ثبت والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل والاخير قول بالتخيير اختاره الشيخ وقول بطرح القولين والرجوع الى مقتضى الاصل ونسب ذلك
الى بعض الاصحاب وربما توهم كون هذا النزاع منافيا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع المركب عند الاصحاب طرا كما عليه صاحب المعالم حيث قال في جواز الخرق
وعدمه والحجة على اصولنا المنع مطلقا لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فالحق مع الحد منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك
بطريق اولى وهكذا القول فيما اذا انتهى فبذلك علم اطباق الاصحاب على عدم جواز خرق الاجماع المركب كذا ربما يكون هذا العنوان للمعالم وتكون الحيثيان هذه المسئلة
عين المسئلة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب ويمكن دفع المنافاة الثانية بانه في مسئلة الخرق في مقام الاطلاق ولا اهمال ان هو انه هل يجوز احداث
الثالث ام لا وفي تلك المسئلة في مقام انه لو حصل التعارض بين القولين وقطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن هناك دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير
كما نسب الى الشيخ او الرجوع الى الاصل في مقام العمل فكلامهم هناك في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقام بيان كيفية العمل فالبحث السابق منه قد
ليدل على عدم جواز احداث القول الثالث مقابل القولين اعم من ان يكون الحكم في مقام العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل ومما ذكرنا اندفع منافيته لزوم التنافي
بين البحثين ولكن القول بالتخيير المذكور في البحث السابق منافيا لما يظهر من الاصحاب في بحث تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير وان امكن الاحتياط فبذلك يعلم ان
على التخيير له وجه للتخيير بل يرد على صاحب المعالم المنافية بانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق اولى بالنسبة الى الثانية مع انهما باطلان في الواقع وله وجه للاولوية
بعد القطع بان احد القولين للامام وان كلا من الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن الحق اندفاع المنافاة المذكورة لان المراد ان الطائفة الثانية لما
كان قولهم باطلا في الواقع فنظر من غير ظاهر بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الامام قائلا به فيحكم ببطلانه وحقيقة احد القولين فالطائفة الثالثة يعلم بطلان
قولهم ظاهرا بعد ثبوت الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين بخلاف الثانية فانهم لا يعلمون بطلان قولهم في ظاهر النظر بحيث كانت الطائفة الثانية
باطلة فالثالثة بطريق اولى لبطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكرنا علم ان بعضهم استدل على القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل بان التخيير لا دليل
عليه لانه ان اراد القائل به انه واجب مستقلا **وفيه** انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما انتفاء الاول فظ واما انتفاء
الثاني فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار واما في تعارض القولين فلا وكذا الاجماع لما ترى من الاختلاف الاصوليين
في المسئلة واما العقل فلا يدل على الوجوب الاستقلالي للتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام وحتى
فيما اذا دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة لو ورد على موضوع واحد كما في السجدة فان مجرد العلم الاجمالي بقوله لا يوجب لزوم الاخذ به وكونه مكلفا به فيما دار الامر
بين المحذورين نعم ان علم تفصيلا او اجمالا وامكن الاحتياط تم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا مع انه يلزم التكليف بما لا يطاق اذ مقتضى القول بوجوب الاخذ
بالقول الواقعي للامام ترتب العقاب على تركه والحال انه التخيير لا يلزم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من القولين فلا بد
ان يكون معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق ولذا انه مقدمة لترك المخالفة القطعية لما عليه الامام **وفيه** ان الدليل على تجويز المخالفة القطعية فيما
قولناه اجمالا واذا دار الامر بين المحذورين كما في مسئلة وجوب السجدة غير موجود **فان قلت** من ملاحظة القولين يقطع بانتفاء البرائة الاصلية **قلنا** ان اريد
انتفاء البرائة بالنسبة الى المشافهين فهو مسلم ولا ينفعه وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلا يجوز كون الحكم الظاهر في حقنا البرائة الاصلية وعلى المدعي لعدم
الجواز الاثبات وان اريد ان بناء العقلاء على التخيير هنا ففيه منع بل هم ربما يحكمون بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال وربما بالتخيير فلا وجه لاطلاق القول بانهم
يبنون على التخيير والتحقيق انه ان كان احد القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيب وعدمه وجواز العزل عند وطي الدبر وعدمه والا فينبغي التفصيل
بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد عملا كما يتفق ذلك في ابواب المعاملات مثل ان ذهب جمع منهم الى ان التركة نصيب الاخ من الاب فان كان دون الام نصيب
الاخت من الابوين وعلم انتفاء الثالث من البين وان احدهما قول الامام بلا مبين فيجب عليه الافتاء بل وجوازه غير معلوم وحيث لم يعلم وجوبه ولا جوازه يحكم بالحرمة
لان الاصل في الفتوى الحرمة لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا دلالة حرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقي المشكوك **فان قلت** عدم الافتاء ملزوم للعسر
والحرج المنفيين **قلنا** لا نم ذلك نظرا الى ندرة امثال تلك المعاملات فتدبر وان كان احدهما متعلقا بعمله فاما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر
في الجمعة عينا واخرون بوجوب صلوة الجمعة كذلك وقطع بانتفاء الثالث وبان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع اذ ذلك من قبيل الاجمال العرضي المؤكد
والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف ولا يمكن الاحتياط كما في مسئلة وجوب التشهد وحرمته عند قرائة العزيمة في الصلوة فانهم
فيه قولين بالحرمة والوجوب فالحكم فيه هو التخيير البدوي لان ظاهر الاصحاب الاتفاق على التخيير في المسئلة فان القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير معلوم وان
نسب الى بعض الاصحاب وملاحظة هذا الاطباق الظاهر يورث الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض بعني فيما اذا دار الامر بين المحذورين مع العلم بان احد القولين
للامام ثم وايضا لاشك في كون احدهما حكم الحاضرين والمظنون اشتراك الغائبين معهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء في
الباب فهذا الظن في الحقيقة ظن بالمسئلة الفرعية وهو فيها حجة كما قرر في محله ثم بطلان التمسك بهذا الظن منافيا الى ان الحكم بالتخيير موافق للاحتياط من جهة ان

في استيناف القول بطرح القولين

بالتخيير وربما يحكمون ثم

في بيان جواز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف

والاجماع السكوتي ليس اجماعا نتايج

الرجوع الى الاصل لطرح لقول الامام قطعا لاجل انه التخيير فانه يقطع فيه بالمخالفة والموافقة وعليه بناء العقلاء ايضا فيما نحن فيه **ضابطة** لا ريب في جواز

الاتفاق لفريقين بعد الاختلاف على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان انعقاد مجلس من جماعة من العلماء وقطعنا بكون الامام فيهم

اجمالا افتى بعضهم بنجاسة القليل بالملاقات واخر بعدمها ثم بعد ساعة اتفقوا على النجاسة بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقات والعصير

ثم بعد ساعة اتفقوا على النجاسة بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقات فيمكن كون الامام من الطائفة الذي قالوا اولا بالانفعال ومن الطائفة

الثانية ايضا بان كان القول بعدم الانفعال او لا تقية وكذا لا ريب في جواز ذلك عقلا على طريقة المتاخرين لامكان الحدس او لا من اختلاف الاصحاب وانقسامهم

على قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول واحد وحصل الحدس ثانيا بانه قول الامام معينا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والوجه واضح

وهل يمكن بناء على طريقة الشيخ ام لا حكى صاحب المعالم عن المحقق انه حكى عن الشيخ انه قال ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف اذ ذلك يدل على ان القول الاخر

باطل وقد قلنا انهم مخيرون واعترض عليه المحقق بانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الوفاق بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الخلاف

واستحسنه صاحب المعالم بعد نقل الاعتراض عنه وبقول لعل المحقق حمل التخيير في كلام الشيخ على الابتدائي الذي يؤخذ في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض عليه بابداء

الاحتمال في كونه مشروطا بعدم الاتفاق وعلى هذا الاحتمال كيف يصح منع امكان الوفاق بعد الاتفاق ولكن الحق ان مراده التخيير الاستمراري بمعنى ان الحكم الواقعي

لئلا يلزم خلاف اللطف الذي عليه بناء الاستدلال الى الطائفة اللاحقة كما نقلناه عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الاخر في الواقع وهذا انما

للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية احد القولين بعينه فالجواز ممتنع ثم يرد على هذا المعنى ان الحكم بعدم جواز الاجماع بعد الاختلاف بناء على

التخيير الاستمراري لا يتم قبل زمان حضور وقت العمل لجواز كون احد القولين باطلا ولذا اتفقوا على الاخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف ايضا نعم

لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل اذ الوفاق كاشف عن بطلان احد القولين فيلزم خلاف اللطف الا ان يقال ان مراد الشيخ ليس التخيير مطلقا حتى قبل

حضور وقت العمل بل مراده بعده مع عدم اظهار الامام الحق الواقعي فحكم على امتناع الوفاق بعد الاتفاق في محله ولكن يرد على الشيخ اعتراض اخر على قاعدة اللطف

في الحكم بحقية المتفق عليه فيما اذا صار رئيسا لامامية على قولين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب واخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا سنة

مقطوع بها يدل على حقية احدهما فلو كان الحكم بالنسبة الى اللاحقين احد الامرين بالتخيير الابتدائي لزم بقاؤهم على التخيير وانقطاع الثمرة وهو مناف لقاعدة اللطف

فان قلت انهم مخيرون في الاعتقاد لا في العمل لامكان الاخذ من باب التخيير الابتدائي باحدهما **قلنا** وان كانوا غير مخيرين في مقام العمل الظاهري واما في العمل الواقعي

فهم مخيرون وهم في العمل الغير الامكاني كون متعلقا للعمل الواقعي هو الذي ترك المكلف اختياره ومقتضى قاعدة اللطف عنده مطابقة اعتقادهم للواقع وعلمهم

لا وجه هنا لبيان ذلك ولذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي فيما اذا اختلفت الامة على قولين والمسئلة مما يجري فيها التخيير الاستمراري كوجوب الظهر والجمعة مع عدم

اظهار الامام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرنا لما وجب عليه الحكم بالتخيير في تعلق الامر لكفاية الحكم بالتخيير الابتدائي لانتفاء التحير بذلك في العمل الظاهري **ضابطة**

الاجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلع عليه الباقون فسكتوا وهو ليس بحجة عندنا وعند محققي العامة اما عندنا فلما عرفت ان الاجماع

المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر ان السكوت اعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر والتجديد واحتمال التقية في الانكار واما عندنا

فلما عرفت من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت اعم منه ولذهابهم الى التصويب لكل مجتهد **تنبيه** هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب بان

يقول الاول بقول الثاني وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلا وان فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه اما على طريقة القدماء فيمكن حصول الاطلاع

على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين بحيث سال الشامل المجمعين المشتملين على المعصوم اجمالا عن حكم ماء القليل بالملاقات فقال

بعضهم بالانفعال والباقون بالعدم ثم سال عنهم في زمان اخر فعاكس الشطران مع العلم الاجمالي بكون المعصوم في جملتهم في الزمانين والقول

بامتناعه متمسكا بامتناع رجوع المعصوم عن قوله غايته في السقوط اذ نحن فرضنا جواز ذلك عقلا بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا بعد ودليله

يحمل احد قوليه على التقية ونحوها من المصالح وظني انك بعد الاعتراف بامكان تحقق التعارض بين الاجماعين المحققين على طريقة القدماء

كما مر الاشارة اليه لا ترتاب فيما ادعيناه واما على طريقة المتاخرين فجوازه اظهر من اجل احتمال بقاء الامام على قوله في الزمانين **مسائل الاولى** في حجية

الشهرة والكلام فيها يقع في مقامات **الاول** في الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيفة ويسمى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى وهي مطابقة واستنادية

والمراد بالاول ان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستندوا في فتواهم اليها كما لو وجدنا المشهور افتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا

واشتد من دون تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدنا رواية ضعيفة مطابقة له وبالثاني فتوى المعظم بحكم متمسكا منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا

بالاحتياط متمسكا برواية ضعيفة وهي دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوها من الروايات القاصرة سندا **اذا عرفت هذا** فاعلم انه لا كلام في ان المحققين

ذهبوا الى حجية الرواية المنضمة الى الشهرة في الفتوى خلافا لشرذمة توهما بان كلا منهما منفردا ليس بحجة وانضمام غير الحجة الى غير الحجة لا يصير حجة

كما ان انضمام غير الحجة الى الحجة لا يصير غير الحجة حجة وهو واضح الفساد ستعرف وانما الكلام في ان حجيتها من باب الوصف لاجل الدليل العقلي على اعتباره

او من باب الظن المخصوص الدال على اعتباره دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع والاقرب هو الاول لانا ان فرضنا عدم حجية الشهرة متمسكا بان غاية المشهور

الى عدم حجيتها فلا يتم ذلك لذهابهم في صورة انضمامها الى الرواية بل لانه نقل بنفسه الى الحجية نقل بعيد وكذا نقول ان الخبر الضعيف وان كان

غير حجة بنفسه لا بد البتة لكن لا يلزم على عدم حجيته حين انضمامه الى الشهرة بمنع لعدم الانضمام لتقدم ما يمنع عن حجية الشهرة من الشهرة وكذا

ما يمنع عن حجية الخبر الضعيف من ابتداء البناء لا دلالة لهما على المنع في محل الفرض ولكن لما كان اعتبار كل دليل موقوفا على وجود المقتضي وانتفاء المانع

فلا بد من بيان وجود المقتضي ايضا فنقول لا ريب في بقاء التكليف وفي انسداد باب العلم التفصيلي في اغلب الاحكام التي نقطع بالتكليف فيها بالنسبة الينا

فاعلم

في الاجماع السكوتي

فيما يتعلق بحجية الشهرة

واما حجية الشهرة ومنقول الاجماع والاجماع الظني وعدم الخلاف وحكم تعارض الشهرتين فنقول انه تم من حيث حجية الظن اصل كما في حجية الكتاب لكتاب قطعي السند في الجملة لكن ظني الدلالة لو

ولو قيل ان خطابه شامل للمعدوم وبقبح الخطاب بالمرة وارادة خلاف ظاهره بلا قرينة ولازم المقدمتين قطعية الدلالة لو بعضنا منع عموم الخطاب ومنع عدم القرينة بعد اختلاف لسان المشافهة

والمعدوم ووجود المطالب لا اقل من احتمال كونه قرينة فلا قطع ثم الحق حجية الظن الحاصل منه من باب الظن الخاص لا المطلق ولا عدم الحجية وذلك لان اطباق المسلمين قديما وحديثا على العمل

وصنوعتهم احتجاج اصحاب الائمة [illegible] والحضور واطباق قاطبة اصحابنا على الامتثال بالعمل به وبناء العقلاء عليه والاجماعات المحكية والاخبار البالغة حد التواتر كاخبار عرض الاخبار

عليهم وخبر الثقلين وابن [illegible] التقصير [illegible] خطابه متعلق بالمشافهين وظاهر حجة لم [illegible] خلاف مراد بلا قرينة والاخبار الناهية لا تصير قرينة كما ستعرف نتائج

فالتكليف حينئذ اما الاقتصار على المعلوم والعمل باصالة البراءة في غيره او الاحتياط او تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالظن والاول مستلزم

للخروج عن الدين والثاني للعسر والحرج المنفيين الموجبين لاختلال النظام والثالث للتكليف بما لا يطاق فتعين الاخير واذا انفتح باب

العمل بالظن فاما ان يقتصر بالعمل بظواهر الكتاب وصحاح الاخبار فيلزم ما يلزم على التقدير الاول من المفاسد لا انحصار واما ان يتعدى الى سائر الاسباب

الظنية فاما ان يتعدى الى الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا كما يتعدى الى غيره من الاسباب او يقتصر على التعدي الى غيره والاول هو المطلوب والثاني مستلزم

للترجيح بلا مرجح او لترجيح المرجوح اذ لو لم يكن هذا اقوى من سائر الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين الاول [illegible] من قال بانه حجة لاجل كونه من

الظنون الخاصة امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تحصلوا لاحتمال الكذب لا شك في حصول التبين [illegible] بالشهرة [illegible]

المنجبر فوقع [illegible] **وفيه اولا** ان المتبادر من التبين العلم [illegible] منه [illegible] او قيل تبين [illegible] منه [illegible]

كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة في الاعم لقلنا انه مطلق وهو بالنسبة الى افراد الظن مشكك بالتشكيك [illegible] **وثانيا** سلمنا الاعتبار

التواطي في الافراد وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسألة اصولية **فان قلت** الاجماع القاطع قائم على اعتبار الظن الكتابي في الفروع فيحجم

في الاصول بالاجماع المركب **قلنا** ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى يصير من الظنون الخاصة اول الدعوى بل حجيته انما هو من باب

والدليل العقلي فتم ومنها قوله عم خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه وكلمة ما من ادوات العموم فتشمل ما نحن

بمقتضى اصل وضعها وفيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين [illegible]

الشهرة في الفتوى **فان قلت** العبرة بعموم اللفظ والمورد غير مخصص **قلنا** ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد بل تحصيل العموم بالمورد فلو قيل

[illegible] بالملازمات فاحسن [illegible] الا بالمعرفة [illegible] الكم [illegible]

كان لفظة ما عامة **فان قلت** [illegible] قلنا [illegible]

فان قلت يحمل الاجماع الواقع في الرواية على المشهور بقرينة السياق **قلنا** يحمل الاشتهار على الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور لوجه

الامرين [illegible] في لفظ الاجماع وادعى [illegible] **وثانيا** سلمنا ان الرواية [illegible]

ظنية والمسألة اصولية ثم اعلم انه اذا كان للرواية المنجبرة بالشهرة جهتان [illegible] فاما ان ينقطع بكون مستند

غير تلك الرواية او يشك في ذلك او يقطع بتمسكهم بنفس الرواية ففي الاول [illegible] جابرة [illegible] عن كون تلك الشهرة جابرة [illegible]

في لا يجوز التمسك بتلك الرواية لا بعنوان الانجبار [illegible] **وفي الثالث** [illegible]

المشهور بالرواية [illegible] [illegible] الشهرة [illegible]

العلم بوجود قرينة على احد الامرين [illegible] **فالصورة الاولى** [illegible] والثالثة [illegible]

السابقة [illegible] في عدم جواز [illegible] **واما الثانية** [illegible]

[illegible] الشهرة [illegible]

[illegible] **واما الصورة الاولى** [illegible]

متن الرواية [illegible]

جابرة [illegible] **والمقام الثاني** في حجية نفس الشهرة كما لو ذهب المعظم في مسألة الى قول والنادر الى آخر ولم يوجد دليل على

احدهما [illegible] الشهرة [illegible] **الاول**

الحجية وهو محكي عن [illegible]

ابن [illegible]

ادلة [illegible]

على احتمال [illegible]

جميع تلك الاعلام [illegible]

او كثيرها [illegible] بالشهرة

المحكية [illegible] حجية الشهرة [illegible]

تمنع [illegible]

بغير [illegible]

في كلام [illegible]

ودعوى [illegible]

في حصول العلم [illegible]

المقام الرابع [illegible] حجية الشهرة [illegible]

٢٤٢

ونحن ازا علمنا بما كان ظاهر المتشابه ولو بضميمة الاصول العملية فقد علمنا بحكم الله سبحانه بعد ادلة الاشتراك في الحكم مع الثابت بقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
وكل واحد من هذه الادلة او مجموعها يفيد القطع بالحجية ولو تمسك الخصم بما دل على حرمة التفسير بالرأي وعلى ان علم القرآن عند اهل الذكر وعلى انه من حرف يحتمل
اختلاف يأتي الاحكام لقلنا ان العمل بالظواهر لا يعد تفسيرا بالرأي وان علم الكتاب عند اهله ونحن لا ندعي العلم مع ان الظاهر منه علم المتشابهات والبطون والتفسير على
فرض تسليمه مجمع على مدعه في خصوص آيات الاحكام واما قوله تعالى لا يعلم تأويله الا الله فليس للخصم التمسك به الا الزاما وجوابه ان التأويل غير الحمل على الظاهر كما لا يخفى

المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيته مستلزم لعدم حجيته وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل ودفعهما اما على طريق ما مر في الرد من عدم حجية الظن
في المسائل الاصولية فهو انه لا ريب في ان حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية التي هو انه لا ريب في حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية فذهاب المشهور الى
عدم حجيتها لا يوجب الا الظن بعدم حجيتها في المسألة الاصولية وهو فيها ليس بحجة كما سيطلع انشاء الله تعالى واما الظن الحاصل من الشهرة في الفروع فما دل على حجيته اللبدي
الرابع فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة في الفروع لا يلازم اعتباره في الاصول لعدم الدليل على الاعتبار في الفروع واما دفعهما على مذهب القائل بحجية
الظن في الاصول فبوجهين الاول ان يقال لا شك في ان ما تحقق فيه الشهرة الموجبة للوصف في الفروع كثيرة في الغاية سيما في المعاملات بحيث يعلم اجمالا مطابقة
بعض الظنون للواقع فيحصل العلم بثبوت تكليف بين تلك الظنون فاما يعمل بالجميع او لا يعمل بشيء منها او ببعض بعينه والا يقطع معه الطرح للامر القطعي تخيرا او
عينا والثاني مستلزم لطرح الامر القطعي والثالث مخالف للاجماع كالرابع مع استلزامه الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وبعد ملاحظة ذلك فلا يحصل الظن
على عدم حجية الشهرة من الشهرة فلا يشكل الامر الثاني ان حجية الشهرة من باب الوصف لا الاسم وفيه قلنا انه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة النافية لحجية الشهرة الثاني
ان الشهرة كما ذهب الى عدم حجية غيرها من الظنون الموهوم اعتبارها من الاجماع الظني وعدم العلم بالخلاف والاستقراء ونحوها فنقول لا شك في ان كثيرا من الفروع
عبادة ومعاملة مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ونعلم اجمالا ان بعضا من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم نعمل بشيء منها لطرحنا الامر
المقطوع فيحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل او شيء آخر الدال على حرمة العمل بالظن قد انكسر صولته بالقياس الى بعض منها
تلك الاسباب من الاصل فلا بد من العمل بكلها ليحصل القطع بالاتيان بالمقطوع اجمالا او القول بالعمل ببعض هذه الظنون بحيث لا يحصل القطع بمخالفة
المقطوع مع انه مخالف للاجماع المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح ظاهرا نقول بعد علمنا بان مدرك المشهور في ذلك هو الاصل وانه ضعيف لم يتحقق الظن في
المسألة الاصولية بحجية العمل بها فان قلت كما كنت قاطعا اجمالا بثبوت التكليف بشيء واجتنابه بين تعدد احكام تلك الظنون كذلك قاطع اجمالا بثبوت التكليف في
المسألة الاصولية بمعنى انا نعلم ان ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من تلك الاسباب بعضه مطابق للواقع فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب
المحرم قلنا بعد تسليم ان الامر كما ذكرت فلا بد من المصير الى التبعيض بان يجب العمل ببعض الظنون في المسألة الاصولية لكن لما قد لا يقطع معه المخالفة القطعية
ولو بعدم العمل بواحد من تلك الاسباب ويجب العمل بباقي الاسباب في الفروع لكون الظن في الفروع اقرب الى الواقع من الظن في الاصول **المقام الثالث** هل اعتبار الشهرة
كاعتبار الاصول العقائية بحيث لو صادفت دليلا اجتهاديا كانت مطروحة او كالادلة الاجتهادية فيحصل التعارض بين الصادق فيرجع الى المرجحات
الحق الثاني فلو حصل التعارض بين الشهرة الموهوم اعتبارها مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر الصحيح المعارض للشهرة مع كون الوصف الشخصي في جانب الشهرة
اذ المسائل التي تعارض فيها مظنون الاعتبار مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله الواقعي في تلك المسائل كثيرة بحيث يعلم اجمالا كون بعض الظنون مطابقا
للواقع فاما يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله والاول مستلزم لطرح الامر المقطوع ولترجيح المرجوح في النظر فان قلت كما ان العلم
الاجمالي بان بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق للواقع كذلك نقطع اجمالا بثبوت التكليف في سلسلة الصحاح المظنون اعتبارها
فيعمل به عنه مستلزم لطرح المقطوع فلا بد من العمل بها ايضا قلت مع ان في كل مورد من الموارد مظنون فيها التطابق اي تطابق الشهرة للواقع كيف يمكن
دعوى القطع الاجمالي بان بعضا من الصحاح المعارضة مطابق للواقع وهل هذا الا مثل ان يقال ان هذا الشيء كل واحد من العلماء مظنون ومع ذلك فشق
بعض منهم مقطوع اجمالا الا ان هنا فرقا فكذلك ما نقول به هذا اذا اراد بالقطع بثبوت التكليف في سلسلة الاخبار ان بعضها منها مطابق للواقع
وان اراد ان بعضا من تلك الاخبار يقطع بكونها معتبرا عند الشارع فنقول انا ظاهر ان الخبر الصحيح نوع واحد من الادلة الشرعية فهو من حيث هو اما معتبر عند
الشارع او غير معتبر فالقول باعتبار بعض الافراد دون بعض ساقط **المقام الرابع** هل الشهرة المعتبرة هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا غير او مطلق الشهرة
قيل بالاول وهو المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقيل بالثاني وهو المعظم وهو المعتمد اذ حجية الشهرة من باب الوصف
حيثما افادت الوصف فهو حجة للدليل الرابع ولا يختص ذلك بزمان دون زمان وللاولين وجوه والمحكي عما قرره صاحب المعالم ان الشهرة المفيدة للوصف هي
الحاصلة قبل الشيخ لا غيره واكثر ما يوجد مشتهرا انما هو حادث بعد الشيخ والسر فيه ان اكثر الفقهاء المتأخرين عنه كانوا مقلدين له لفرط
تكرر اعتقادهم وحسن ظنهم به فيرجع فتاويهم اليه والشهرة حصلت بمتابعته وقال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي بينته وحققته من عدم تقليد
الشيخ الفاضل سديد الدين الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن فراس قدس سره
انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك الان نعتقد ظهور ان الذي يفتي به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى كلامه وفيه نظر ظاهرا اما اولا فلانه لا يخفى على المتتبع من مخالفة المتأخرين للشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه اكثر من الطعن في سره
على الشيخ وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس بل المسائل التي خالفوا
اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من له تتبع في فتاويهم سلار وابو الصلاح وسبط ابن حمزة وغنية ابن زهرة وكامله ابو الصلاح وسلار وابن ادريس وغير ذلك من كتب من نشأ
من زمن الشيخ واما ثانيا فلان المتأخرين لا يخلو اما ان يكونوا بالغين حد الاجتهاد او لا وعلى الثاني فهم فساق حيث تصدوا للحكم والافتاء من دون
الاهلية مع انه من اكبر الكبائر واعظم المعاصي وعلى الاول فلا يتم الجدل والقصور حيث لم يتفطنوا لحرمة التقليد للمجتهد كما هو الحاصل ان مقتضى كلام صاحب
لم ونظائره انتساب الفسق الى الاعاظم وانهم فاجرون ولا سبيل الى اشتباههم سيما الامن ملاحظة موافقة آراء المتأخرين للشيخ في كثير من المسائل
مع انك خبير بان مجرد تطابق الاراء لا يوجب التقليد **المقام الخامس** في تعارض الشهرتين اي شهرة المتقدمين والمتأخرين وقد رأيت من كل حجة الا
المتقدم والمتأخر فقد ترجح احدهما وجهان من كون المتقدمين اقرب عهدا الى المعصوم واكمل من تحصيل القرائن الموجبة للقطع ومن ان المتأخرين

في بيان اعتبار الشهرة قبل زمن الشيخ

في بيان تعارض الشهرتين

ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة واعمق فكرا في كيفية استنباط الاحكام فلكل جهة رجحان ولكن مقتضى الانصاف تقديم شهرة
القدماء لقرب عهدهم لا لبعد دقة النظر اذ مناط الاحكام الفرعية المنسد فيها باب العلم هو تحصيل الظن الاقرب بالواقع ولا ريب ان حصول
ذلك في جانب القدماء اظهر الثانية في حجية الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشفا ظنيا وهو اعم من الشهرة من وجه لصدقهما
على اتفاق المعظم على شيء بحيث صار كاشفا من الواقع ظنا وصدق الاجماع الظني فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف الظني وصدق الشهرة فقط على
اتفاق المعظم على شيء بحيث لم يحصل من هذا الاتفاق الظن بالحكم الفرعي فظهر فساد ما توهم من ان الاجماع الظني هو عين الشهرة ومقتضى التحقيق حجية ذلك
الاجماع لما دل على حجية الشهرة والمتعارف في التعبير عنه بقولهم ان الظاهر ان المسألة اجماعية وحال الشهرة فلو تعارض مع الخبر الصحيح وكان الظن
في جهته فيأتي فيه ما مر في الشهرة فان مناط الاحكام الفرعية هو الظن الشخصي لا النوعي الثالثة في حجية الاجماع المنقول وعدمها وهو ينقسم الى
فانه كالخبر الى المتواتر واما الاحاد والاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب بان يخبر جماعة عن تحقق الاتفاق الكاشف عن الواقع بحيث يفيد
نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الجهات الخارجية عن الخبر العلم بصدقه والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن القطعية والى غيرها هو محفوف
ثم ان في المقام اشكالا استشكله شيخنا البهائي وهو ان تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد اذ من جملة ما يشترط في التواتر كون
المتواتر من المحسوسات والاجماع توافق آراء المجتهدين وهو غير محسوس فليس بمتواتر والحاصل ان الاجماع المنقول امر معقول ولا شيء من الامور العقلية بمتواتر لكون
اما الصغرى فلكون الاجماع هو اتفاق الآراء واطباق الاعتقادات وهي من المعقولات واما الكبرى فلان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط والخطأ اما لغموضها
وخفائها او لمعارضة الاوهام لها فلو اخبر باعتقاد امر معقول جميع العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا يثبت التواتر الا في المحسوسات وفيه
اولا منع الصغرى اذ المتعارف من الاجماعات المذكورة في الكتب المعتبرة هو الاجماع المصطلح عند القدماء وقد عرفت ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف
عن دخول شخص المعصوم في المجمعين او دخول قوله في جملة اقوال المجمعين ولا ريب ان هذا الامر من المحسوسات نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره المتأخر
من الاجماع لم يكن بعيدا واما ثانيا فنمنع اصل هذا الشرط في التواتر اذ غاية ما يجب في التواتر كون المتواتر جليا بعيدا عن تطرق الخطاء فيه وذلك الجلاء كما قد يتسبب
لاجل كونه محسوسا كذا يتحقق لاجل استغنائه عن امر محسوس ومعلوم ان الاجماع على تقدير كونه معقولا مسبب عن امر محسوس لان اتفاق الآراء لا يكون مسببا الا من
الاقوال المنقولة التي هي من المحسوسات والمسموعات فلا يبقى في التواتر اما كونه محسوسا او ملزوما لامر محسوس ثم ان ما اثبتناه من الجابر كون مرادهم من الاجماع المتواتر
المنقول الدال على الاجماع تسمية للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشائع ثم انه لا نزاع في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف
وانما النزاع في الاجماع المنقول بالخبر الواحد الغير المحفوف واختلف في حجيته فقيل بالحجية وقيل بالعدم والقائلون بالاول ذهبوا الى حجية الاجماع
المنقول من باب التعبد من جهة انه ظن مخصوص دل على اعتباره الدليل الشرعي كآية النبأ والنفر والمحققون من المتأخرين على حجيته من باب الوصف وهو المعتمد
ويظهر من بعض حجية الاجماع المنقول تمسكا بالادلة التعبدية والوصفية معا كصاحب المعالم حيث تمسك في حجيته بحجية خبر الواحد مطلقا سواء كان المخبر به اجماعا او غيره
بالآيات التي مقتضاها التعبدية وبالدليل العقلي الذي مقتضاه الوصفية قلنا مقامان **الاول** في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف و
الثاني في نفي حجيته من باب التعبد فاعلم ان القائلين بحجية الاجماع المنقول تعبدا امور **الاول** الاولوية الاعتبارية وتقريرها ان الاجماع قطعي
من جهة الدلالة دون الخبر لانه لفظ والالفاظ ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد معتبرا كان القطعي المنقول بالواحد اولى بالاعتبار اذ احتمال الضرر في مخالفة القطعي
المظنون وفيه اولا منع اعتبار الاصل اي الخبر الواحد تعبدا كما سيأتي بيان عدم دلالة الآيات وغيرها على حجية خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية اذ الاطلاع على
الاجماع من الامور البعيدة فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر بل لو منع لاجل هذه الجهة التساوي بين الخبر المنقول بالواحد والاجماع المنقول بالواحد لم يكن
بعيدا وثالثا سلمنا الاولوية ولكنها ظنية والمسألة اصولية الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاجماع المنقول بخبر الواحد العادل نبأ لا يجب التبين فيه وفيه
اولا ان المتبادر من الآية قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما تعارف نقله حين الخطاب والمتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع **وثانيا** ان الآية
ظنية والمسألة اصولية **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه ونقله للغير داخل في الانذار وفيه انا لو
نمنع دلالة الآية لمنع اعتبارها لانها ظنية **فان قلت** لم لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك في حجية الخبر الواحد قلنا هذا الاجماع
ان تحقق فليس بثابت او منقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دوري ثم ان ههنا فوائد الاولى في بيان امور **الاول** يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا
يدعى الاجماع في المتفرعات المستحدثة لغير المجتهدين في زمان المجمعين وهو ظاهر **الثاني** اهل الاجماع المنقول يعتبر ظهوره اذا لم يجز الناقل خلافا فيما ادعى عليه الاجماع
والحوادث المسألة تحمل الحصول الا في كما العلم بان الناقل لم يجد خلافا فيما ادعى على الاجماع ولا شك في اعتبار **الثانية** الشك في اصل المخالفة وهو كالاولى في الاعتبار
الثالثة العلم باختيار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع وذلك ايضا معتبر والوجه ظاهر **الرابعة** العلم باختياره الخلاف بعد النقل
وذلك غير معتبر والوجه ظاهر **والخامسة** العلم بالمخالفة والشك في التقدم والتأخر وذلك ايضا معتبر لندرة **الثالث** ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا
او ما لم يكن المعظم على خلافه ولم يوجد **الاولى** وجود الشهرة على خلاف الاجماع المنقول ولا ريب في عدم اعتباره لعدم الوصف **الثانية** وجود الشهرة على وفاقه
فلا ريب في اعتباره **الثالثة** وجود الشهرة من القدماء على وفاقه ومن المتأخرين على خلافه ولا شك في اعتباره لما عرفت من تقديم الشهرة عند القدماء على شهرة
المتأخرين **الرابعة** عكس الثالثة ولا ريب في عدم اعتباره والترجيح وعليك بمراعاة المقامات فان الصور غير محصورة فيما ذكر **الثانية** من الفوائد اعلم انه اذا
وقع التعارض بين الاجماع المنقول والخبر فالواجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر اذا تعارض
الاجماعان المنقولان فاما كلاهما من القدماء او من المتأخرين او مختلفان وعلى الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من المتأخر اذ الظن بوقوعه في زمان المتقدم

او لعلها اجماعية

اصل في الكلام على السنة لغة الطريقة واصطلاحا على ما ذكره قول المعصوم او فعله او تقريره ولعل المراد من القول ما عم من مثل الكتابة والاشارة ومن الفعل ما عم الترك والحديث ما يحكي السنة والنسبة بينهما عموم من وجه ونقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب الى المناسب لا الكلي الى الفرد والمنقول اليه احد الامور وكل واحد منها للاصل والنقل تبعي للعلمية ثم الخبر المرادف للحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة استقلت الكثرة

نتايج

اقرب من الظن بوجه مخبر زمان المتأخرين واما في الاولين فمن جهة المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يفيد الوصف من خاصة الناقل الا اذا توافقا في الفضل والتتبع وتحصيل الكتب الاستدلالية **الثالثة** من الفوائد في ان الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف الى غير ذلك من الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اعتبار الخبر حسب تفاوت المراتب المذكورة كذا الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول على تقدير حجيته او مع العلم بان ناقله لعبرة قائلا بالاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ والحق ان للمسألة صورا **الاولى** القطع بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الناقل ولا ريب في حجيته **الثانية** عكس ذلك اي القطع بحجيته عنده **الثالثة** الشك في مذهب الناقل فالاقرب في هاتين الصورتين اعتباره اذ الناقل لما علم بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الاكثر فكلما ادعى الاجماع الشخصي (او اراد الاجماع) وجب عليه نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة ولا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف ثم اذا تعارض الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العمل بالاجماع المنقول ليس الا من باب الوصف ولا ريب في حصوله في الاول اظهر فلذا يرجح المنكرين لحجية الاجماع المنقول الراي **الاول** اصالة حرمة العمل بالظن خرج منها الواحد من الخبر وبقي الاجماع المنقول ومنها ان المخرج للاجماع المنقول عن تحت ذلك الاصل سيجي بيانه في بحث حجية الظن انشاء الله تعالى **الثاني** ان الاجماع من الاصول اي دليل من ادلة الفقه وكل اصل من الاصول لا يجري بخبر الواحد فيه منع كلية الكبرى لقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد **فان قلت** نزاع المسئلة ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصول لا يثبت بالواحد بل يحتاج بثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام **قلنا** نحن نتمسك في حجيته بخبر الواحد وسيجي ان حجية الاجماع المنقول لاجل الدليل الرابع القاطع فانتظر **ضابطة** في حجية عدم العلم بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما ان يحصل للمجتهد بعد تحصيل في المسئلة الا بعد الوصول الى حد يوجب العلم بعدم الخلاف او بانه تفحص بشيء لا يحصل له العلم بعدم الخلاف والمتعارف من التعبير عن القسم الاول قولهم هذه المسئلة مما لم اعرف فيه مخالفا او لم اجد فيه خلافا والقسم الثاني ينقسم الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشيا عن كون بعض العلماء متوقفا في المسئلة ويعبر عن القسم الاول بقولهم لا خلاف في المسئلة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان صار مورثا للحصول للوصف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته هو الدليل على حجية الشهرة المجردة وتضعيف الشبهة هنا هو التضعيف ثمة والجواب الجواب والعجب من صاحب المعالم حيث يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن مطلقا عند انسداد باب العلم ومع ذلك ذكر هنا في المقام ما يقتضي التوقف مع ان الظن الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان الناقل في غاية الكثرة

الفصل السادس

ضابطة السنة لغة الطريقة فيقال سنة فلان ويراد طريقته وقد يراد منها المستحب واصطلاحا على ما قالوه قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان مرادهم من القول ما عم من الكتابة والاشارة ومن الفعل ما عم من الترك ثم ان بعضهم قيد المذكورات بكونها غير عاديات وفيه توقف وتعلم اي تقييد فالحديث حسب اصطلاحهم عن حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره من دون تقييد بكونها غير عادية كما هو المتبادر منه لاطلاق المتبادر هنا الاطلاق هنا وقد يطلق الحديث على قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو اشتباه فان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوي الذي هو الخبر فان مراده فان فان جعل المنقول اليه حكاية المذكورات لكان ذلك نقلا للكلي الى الفرد منه ومثل هذا النقل شايع ولو جعل المنقول اليه نفس القول لكان ذلك نقلا للفظ الى مباينه غالبا فان غالب اقوال المعصوم انشاء لا اخبار فالاشياعدة النقل هو ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموم من وجه والوجه معلوم واما الحديث القدسي فهو كلام الله المنزل لا على وجه الاعجاز فهو ليس بسنة مصطلحة ولا حديث مصطلح نعم حكاية المعصوم لذلك الحديث سنة اصطلاحا فافهم قولنا لا على وجه الاعجاز ظاهر الفرق بين القرآن وبينه فان القرآن ما انزل منه على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح من باب نقل المناسب الى المناسب لا الكلي الى الفرد ولكن الاشكال في ان المنقول اليه هل هو كل واحد من القول والفعل والتقرير ام احد الامور فمقتضى اصالة اتحاد النقل وظواهر كلماتهم الاخير وعلى التقدير تعدد النقل وظواهر كلماتهم الاخير وعلى المعتبر النقل في لفظ السنة والحديث تبعي للغلبة **ضابطة** الخبر اما متواتر واما احاد والاخير اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع ام لا اما المتواتر فقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ويقيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال وخبر الاثنين ان جعلنا الماخذ الجماعة لا من الجمع الذي هو للعدد الصحيح فانه يحصل باثنين فلا يخرج ويقيد بنفسه يخرج العلم من القرائن الخارجة واما الداخلة فدخولها لا يضر بالافادة النفسية فانها ليست بقرائن في الحقيقة كالاعدلية والاورعية والاوثقية والخلو عن الذهن ونحوها واعلم ان افادة الخبر العلم بالكثرة او القرائن الداخلة او الخارجة على اقسام اما ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القرائن الداخلة فقط او لاجل المركب من الكثرة والداخلة او بها والداخلة او بالثلثة فتلك سبعة والتعريف لا يشمل الا الثلثة الاول منعكس لانه ينتقض طرده بالواحد المنقول بالثلثة المفيدة للعلم بنفسه مع انه واحد لا متواتر الا ان يقال ان من شرائط التواتر كون المخبرين كثيرين والمفروض للنقض ليس من هذا الباب اذا افاد العلم بنفسه فخرج او يقال ان العلم بنفسه ممنوع ولكن في كل المذكور من التوجيهات نظر اما الاول **ففيه** انه اذا كان الكثرة شرط التحقق مفهوم التواتر ففيه ان المفهوم قد يتحقق مع فقدان الشرط كما ترى وان اراد انها شرط التسمية ففيه انه يوجب عدم الاطراد ايضا حيث لم يؤخذ فيه قيد الكثرة في التعريف فيصدق التعريف على ما ذكرنا واما الثاني فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كذلك اذ لا يبعد حصول العلم من القرائن الداخلة في خبر الثلثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب والتحقيق

افادة: ان يقال ان خبر الجماعة على اقسام قسم مقتضى العادة فيه العلم بحيث لا يتخلف عادة وقسم مقتضى عادته عدم افادة العلم فلو افاد يكون خلاف عادته وقسم لا يستقر له عادة فقد يفيد وقد لا يفيد فالمتواتر هو خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فيكون مقتضيا لافادة العلم عادة فاذن الكثرة شرط لتحقق المفهوم وصحة التسمية فيحصل الطرد والعكس فان ظواهر عبارات العلماء ان الخبر المنقسم الى المتواتر والاحاد حيث جعلوا الخبر مرادفا للحديث ثم قسموه الى المتواتر والاحاد ولكن

في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد

في بيان معنى السنة لغة واصطلاحا

في تقسيم الخبر الى المتواتر والآحاد

في إفادة العلم أم انضمت إلى القرائن الداخلة فيه بغيرها نحو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بمعارض للتحول خبر ثلاثة أفاد العلم بضم القرائن الداخلة فإنه لا يسمى متواترا اصطلاحا ولا يدفعه اشتراط

الكثرة في حد المتواتر لأن ذلك حين معه مفهوم لا اشتراط الخارجية لا ينعكس لعدم صدقه على خبر جماعة كثيرة أفاد العلم لا بنفسه بل بضم القرائن الداخلة فإنه لا يسمى متواترا اصطلاحا ولا يدفعه اشتراط

العلم بغيره فإنه خارجية ثم المتواتر إنما يفيد القطع باللفظ ولو إجمالا أو بمدلول المضمون أو بهما وكذا الواحد المحفوف بقرينة قطعية بل بضم القرائن الداخلة فيه أو غير متواتر وهو ما النبوي ولو آحاد

العلم بخبر لكل أحد كل مقام من أصله سبب حصل له مرتبة كانت من مراتب العلم فأي زمان كان قبل الفحص أم بعده وما كان منها من هذه الأقسام الستة مقطوع اللب فلا كلام في حجيته

عليه وما يكن حجيته أحد عدا ابن قبة فيحتمل إنكاره لذلك بحجة أن الدليل على عدم جواز التعبد بالواحد من استلزام تحليل الحرام وعكسه فيه فالأظهر أن النزاع في قسم سابع خارج عن

الظن من الأقسام التي ذكرناها في المقام لإثبات المتواتر انقسام مطلق الخبر إليهما **ضابطة** ذكر القوم لصدق مفهوم المتواتر شرائط منها عدم كون المخبرين ظانين بالخبر وكان

مستند علمهم أمر واحد أبدا لا يتأتى كونهم عالمين أو ظانين مع اختلاف أسباب حصول الظن وتعدده كي يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون الخبر مما أغرب

عجيبا كالولد ولبركوب شخص كخمسة عشر رأس على حماره بين رجل واحد عشرة أذان ونحو ذلك فإنه لا يحصل العلم كالواحد وإجمال بين رجل أعظيما ولكن

لا بد من ملاحظة الموارد فقد لا يكون في الخبر بهذا غرابة إذا أسند إلى شخص كنبي أو وصي ويكون فيه غرابة إذا أسند إلى غيره كما في حمل الجبل مثلا فلا يرد

النقض بثبوت المعجزات بالتواتر فتدبر ومنها كون علمهم مستندا إلى الحس والتحقيق أنهم إن أرادوا كون أسباب حصول العلم حسيا فله وجه إن كان المسبب

أمرا حسيا وإن أرادوا كون المسبب حسيا منوع إذ يكفي في حصول العلم كون المخبر به جليا والجلاء قد يكون الحس سببه وقد يكون الاستناد إلى المحسوس

إرادة المعنى الأول يقتضيه تقسيم المتواتر إلى لفظي ومعنوي وإرادة الثاني هو ظاهر عباراتهم ولكن الحق الأول ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة أو تقليد

يؤدي إلى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر وفيه أن هذا الشرط أغلبي وإلا فقد يمكن تحقق القطع للمسبوق بالشبهة والتقليد أيضا ومنها تساوي الطبقات بمعنى

أنه إذا كان الخبر ذو طبقات يعتبر صدق مفهوم التواتر في كل طبقة وإلا لم يفد العلم وأورد عليه بالنقض بجود حاتم وشجاعة رستم فإن خبرهما ذو طبقات

ومتواتر ومع ذلك لا يتساوى الطبقات والجواب أولا أن الخبرين ليسا من باب المتواتر بل يثبتهما بالإجماع واتفاق الناس فحصل العلم من التسامع والتظافر

وثانيا بالقطع بكون المخبرين في كل طبقة بالغين حد التواتر وإن لم يتساووا فتدبر ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب فيبعد أحد ذلك التعريف

تستغني عن عدة من الشروط ثم إن في المقام شكوكا يكون استقصاؤها تضييعا للأيام كنزاعهم في كون العلم الحاصل من التواتر ضروريا أو نظريا أو مختلفا

فالأحسن الإعراض عنها والتعرض لما هو المفيد من الكلام **ضابطة** التواتر إما لفظي أو معنوي والأول يتصور على صور ستة والآخر على صور

أربعة أما الستة **فالأولى** منها أن الناقلين ما نقلوا باللفظ الواحد المختلف وعلى الأخير إما أن يكون الألفاظ مترادفة أم لا وعلى الأخير إما

أن يكون الدلالة على القدر المشترك بالالتزام أو التضمن أو المطابقة والالتزام أو المطابقة والتضمن مثال الأول أن ينقلوا عن النبي أن من كنت مولاه

فعلي مولاه من دون تغيير في اللفظ ومثال **الثاني** أن ينقلوا فيقول بعضهم سمعته يقول الهر طاهر والآخر سمعته يقول السنور طاهر والآخر

السنور نظيف والآخر الهر نظيف وهكذا ومثال الثالث سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة لا تشربه والآخر سمعته يقول لا تتوضأ منه

والآخر لا تستعمله والآخر اهرقه وهكذا مما يدل بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما إذا قال الواحد منهم ضربني بعمرو والآخر ضربني زيد بكر **والثاني**

ضربني زيد خالدا وهكذا مما يدل بتضمنه على حصول الضرب من زيد مثال الخامس كما إذا قال سمعته يقول إن الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والآخر

سمعته يقول إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء بناء على أن دلالة المفهوم التزامية كما هو التحقيق ومثال السادس كما إذا قال أحدهم قد وقع الفتح

اليوم من عمرو والآخر ضرب عمرو اليوم بكرا أو كذا ويمكن زيادة الأقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والآخر بالالتزام إلى غير ذلك وأما الأربعة

الأخر فبيانها أن اللب المنقول إما أن يكون في واقعة واحدة أو في وقائع وعلى الأخير إما أن يكون ذكر كل واحد من الوقائع دالا على اللب بالتضمن أو الالتزام

أو لا يكون كل واحد ملزوما للب بل المجموع من حيث هو ملزوم له مثال الأول كما إذا أخبر كل الناقلين عن موت زيد أو شجاعة رستم أو سخاوة حاتم ومثال

الثاني كالرابع فيما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم غزوة وخيبر بالتفصيل والآخر غزوة بدر والآخر أحد وهكذا فيحصل منها العلم الإجمالي بشجاعته

ومثال الرابع كما إذا قال واحد منهم قتل زيد عمرا في حرب كذا والآخر قتل زيد بكرا في حرب كذا وهكذا فيقتضي العادة بشجاعة زيد وإن هذه الأفعال لم تقع

منه على سبيل الاتفاق أو كذا ويمكن زيادة الأقسام هنا أيضا ولكن التفصيل فيه غير مفيد ثم أنه ظهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة بين المتواتر

اللفظي والمعنوي عموما من وجه فإن اللفظي ما كان منه اللفظ مقطوعا سواء كان اللب مقطوعا أم لا والمعنوي ما كان فيه اللب مقطوعا سواء كان اللفظ

مقطوعا أم لا **ضابطة** خبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر أفاد العلم أم لا وعلى الأول سواء أفاد العلم بنفسه أم بالقرائن الخارجية وهو

قسمان محفوف بالقرينة القطعية ومجرد عنها وكل منهما باعتبار النقل ينقسم إلى وجهين إما لفظي وإما معنوي أما اللفظي المحفوف بالقرينة على قسمين أما مقترن

بالقرينة الدالة على صدق الصدور أو المضمون أو هما ولا شبهة في إمكان حصول العلم من الخبر الواحد إذا قامت قرينة على صدق المضمون كما مثل في موت ولد الملك

والشبهة الملفقات في المثال لا يلتفت إليها والأدلة المستدل بها على عدم الإمكان واهية وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية هذا إذا كان الخبر محفوفا

بالقرائن الدالة على صدق المضمون فقط وأما إذا كان محفوفا بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور فقط فحاله في ذلك كحال الأخبار المتواترة لفظا

من دون حصول القطع بالمضمون في كون الظن الحاصل منها حجة إجماعا أو الظن الحاصل منها مما يسمى بالظنون الخاصة ومما ذكرنا ظهر حال الخبر الواحد المحفوف

بالقرائن الدالة على القطع بالصدور والمضمون **ضابطة** في حجية الخبر الواحد العاري عن القرائن الدالة بالقطع على صدق الصدور والمضمون أو هما وتحقيق

الكلام فيه يقتضي رسم مقدمة ومقامات **أما المقدمة** فاعلم أن الظنون على قسمين ظن بلغ من التأمل اعتبارا بالدليل القطعي كالظن الحاصل من الخبر

الواحد المحفوف بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور كالمتواترات اللفظية وكالظنون الكتابية **إن قلنا** بتحقق الإجماع على اعتبارها في

كشهادة العدلين وأمثالها إذا أفادت الوصف في الموضوعات الصرفة وكقول اللغوي في الموضوعات المستنبطة وظن بلغ عدم اعتباره كذلك كالظن

الحاصل من القياس والاستحسان وظن لم يبلغ فيه دليل قطعي من الشرع على أحد الطرفين ولا نزاع في حجية الأول وعدم حجية الثاني وإنما النزاع في الثالث

فلا تغفل ثم لا يخفى عليك أن النزاع في الخبر الواحد العاري عن القرائن القطعية إنما هو لأجل ظنيته لا لأنك قد عرفت أنه على فرض قطعية الصدور لا يضر ظنية الدلالة

كالمتواترات اللفظية فجهة النزاع إنما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لأجل ظنية الدلالة لسرى النزاع إلى المتواترات اللفظية والمحفوف بالقرائن القطعية الدالة

على صدق الصدور المفيدة للظن وليس كذلك ثم هل الأقوال في المسألة جنسه عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا وهو عن ابن قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو للسيد

[illegible] في اغلب ابواب الفقه [illegible] الانفتاح الاعلى لو فرض [illegible]

[illegible] بجواز العمل بالظن [illegible] من تمسك بحجية الظن بدليل دفع الضرر [illegible] المرجوح واما على فرض

[illegible] على حجية الظن [illegible] ذكروا ابطال البراءة والاحتياط [illegible] الترجيح [illegible]

[illegible] جواز العمل بالظن [illegible] الانفتاح الاعلى [illegible] الانسداد الاعلى [illegible]

[illegible] كان من محل النزاع [illegible] انه يعمل بالظن [illegible] والقول الثاني

[illegible] **اصل** في اصالة حرمة العمل بالظن [illegible] الاصل الاصيل [illegible] الا بدليل [illegible] قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط [illegible]

[illegible] وجوب العمل [illegible] شرعا [illegible] وجوب العمل [illegible] عقلا او شرعا [illegible]

المقام الاول في تاسيس الاصل [illegible] مطلق الظنون المشكوكة [illegible] بمقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي

[illegible] مقتضى الاصل الاولي بعد ثبوت التكليف [illegible] كفاية الظن او العلم [illegible] الخروج عن عهدة التكاليف [illegible]

[illegible] الكفاية [illegible] الطريق [illegible] ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام [illegible] بتحصيل نفس الاحكام الواقعية

[illegible] وبتحصيل مطلق الاعتقاد [illegible] على [illegible] تحصيل

[illegible] الاحكام [illegible] القطع بالامتثال [illegible] الاحتمال الاول [illegible] في تحصيل الاحكام الواقعية

[illegible] الامتثال [illegible] تحصيل مطلق الاعتقاد [illegible] الاحتمال [illegible]

المكلف [illegible] تحصيل نفس الاحكام [illegible] القطع بالامتثال [illegible] **فان قلت** [illegible]

[illegible] الظن [illegible] التكليف [illegible] **قلنا** [illegible]

[illegible] التكليف [illegible] **فان قلت** [illegible] تحصيل الاعتقاد [illegible]

[illegible] مطلق الاعتقاد [illegible]

قلنا [illegible] تحصيل نفس الاحكام [illegible] تحصيل مطلق الاعتقاد [illegible]

[illegible]

[illegible] الامتثال [illegible]

تحصيل العلم [illegible] **فان قلت** [illegible] تحصيل الاعتقاد [illegible]

[illegible] **قلنا** [illegible] الاعتقاد المطلق [illegible]

[illegible] الاعتقاد [illegible] **والقاعدة المقررة** [illegible] الاشتغال [illegible]

فان قلت [illegible] تحصيل نفس الاحكام الواقعية [illegible] تحصيل القطع [illegible] الامتثال

[illegible] بالقطع [illegible] الاشتغال [illegible] بالامتثال

فان قلت [illegible] التكليف [illegible] الاجماع [illegible] الضرورة [illegible]

[illegible] **فان قلت** [illegible] من التكليف [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] العلوم [illegible]

[illegible] الظن [illegible]

[illegible] **واما الطريق الثاني** [illegible] ارسال الرسل وانزال الكتب [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] التكليف [illegible]

[illegible] الوجوب والتحريم [illegible]

[illegible] الوجوب [illegible] الحرمة [illegible]

[illegible] القطع بالامتثال [illegible] الاحكام الواقعية [illegible]

[illegible] الاحكام الواقعية [illegible]

[illegible] القطع بالامتثال [illegible] التكليف [illegible]

[illegible] تحصيل القطع [illegible] الاصل الاولي [illegible] **قلت** [illegible] المشافهين [illegible]

[illegible] المشافهين [illegible] الاشتباه [illegible] **الكلام** [illegible]

[illegible] **الاول** الدليل الاجمالي [illegible]

الثاني الاجماع [illegible] **الثالث** الاستقراء [illegible] المشافهين [illegible] التكاليف [illegible]

[illegible] المشافهين [illegible]

[illegible] التكليف [illegible] القطع

بالاشتغال [illegible] القطع بالامتثال **فان قلت** [illegible]

[illegible] الاشتباه [illegible] **فان**

قلت [illegible] تكليف المشافهين والغائبين [illegible] القطع [illegible]

[illegible] التكليف [illegible] **فان قلت** [illegible] تحصيل العلم بالاحكام الواقعية [illegible]

[illegible]

[illegible]

ولو قيل لو علم المجتهد حين عروض المسألة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب تفريطا الى ان تعذر الحكم العلم وتمكن من الظن فانه يكون الظن حجة او يرتفع التكليف بالمرة وان كان من جهة بقي الامر بالفحص واستصحابا الامر بالفحص يقتضي وجوبه بعد تعذر العلم ايضا ولا نسلم حجية الظن ويتم فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب لا يمكن قلب بقاعدة الاشتغال اذ الاستصحاب اقوى منها قلنا المجتهد بعد عروض المسألة اما يعلم من اول الامر تمكنه من تحصيل العلم او بعدم تمكنه منه او يشك وفي الاخيرة يتفحص ويخرج عن العلم اما بكشفه انه لم يكن متمكنا من اول الامر او ينكشف عروض عدم التمكن بعد ذلك او يستمر الشك لاحقا كما كان سابقا وفي شيء من الصور الحكم لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية اتفاق الكل على عدم حجية الظن للمتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك المعرض والسائر ولو قيل لو قطع المجتهد ولا بانسداد الاغلب تحصل الظن وعمل به في الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم فالباب المحصول الظن لا بد من باب المقدمة على فرض تسليمها انما هو فرع وجوب ذيها او وجوب ذي المقدمة هنا اعني تحصيل نفس احكام الواقعية ثم في المقدمة مثلها ما عدم وجوب ذي المقدمة فلان التكليف بعد تحصيل الامتثال الجازم والحكم الواقعي لنفس الامر وحصول الخطا في الاحتياط نقول كما نسمع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لانه ام لا فان قلنا بالالتزوم لزم التكليف بما لا يطاق وان نقل بالتزوم فهو عين مغنى عدم الوجوب وهو عين المدعى قلنا ما ذكرنا من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية انما يكون لو كان تعلقها بعينها امر بعد الفحص ان اتفاقا على الانا تكليف للجاهل والحاصل ان التكليف المتعلقة موجود وفي صورة القطع بالاصابة وان احتمل الواقع حصول الامتثال مقطوع بخلاف صورة الاكتفاء بالظن **فان قلت** فاعدة ما يتكلف هذه المقام البناء على الاحتياط والاخذ بالاوفق من احد الدليلين المذكورة تستلزم خلاف الاحتياط لان العمل آخر ذهب الى ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عمله صحيحا وذهب الى المذكور وان لم يوجب الوصف على لزوم احد الامرين فلا اقل ان الوهم وهو كاف في حصول الشك في الاشتغال باحد الامرين من الاجتهاد والتقليد بحمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فبما مر واما الكبرى فلان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال بحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاحتياط العمل بالظن ومما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل بل نقول ذهب العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل كما سئلت من ذهابهم موجبا لاحتمال الوجوب وكلما احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر فان شئت تحصيل العلم بالوجه يقتضي الاحتياط الزم خلاف الاحتياط لان العلم بالوجه موقوف على العمل بالظن وترك الاحتياط فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد من العمل ان كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها او بالوجه بحسب الظاهر الاحتياط لهم مجتهد وعالم بالوجه لا فرق كل مسئلة من المسائل وان كان من قبل احتمال الاشكال مطلوب بما كونه لم نثبت عن حكم القوة العاقلة لو حصل الاحتياط ايضا قد حصل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجه بحسب الظاهر وان كان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه تحصيل الاحكام الواقعية والعلم بالوجه علما بما هو كذلك في متن الواقع قطعا او ظنا قلنا ان الفقيه بالمجتهد ممنوع لا يكون ظانا اذ كان ما اخذنا الحكم الا دليل الفقيه واشتغل الدليل الاجتهاد فان قلت ان ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد او التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الظاهري وعلى هذا ان ثبت العمل بالاحتياط يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرتم مع انه بعيد لا اتفاق على بطلان الاجتهاد والمقلد على مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هو ما يقابل التقليد لا ان يقولا يكفينا اذ هذا نحن بعض الحواشي الاجتهاد المعهود فيما بداء الاحتمال فيه الاستدلال لا فنقول انا قد بينا ان العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينها وغير الوجوب فيما ذا لا دار بين الوجوب والحرمة وما ذكر يتعين هذا الباب فلا بد فيه من الترجيح الى المرجحات فان وجد والا فالتخيير لكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو ما قاله حرمة العمل بالظن على ما سبق الا انه نظر من قاعدة الاشتغال لان الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا ان الاشتغال الا بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حجية عند منكر الاستصحاب والاستصحاب اختلف فيه **واما الطريق الثالث** فهو ان الكلف اما ان يعلم بوجود التكليف فيما بين المشتبهات او لا يعلم وعلى الثاني الاصل البراءة وان ظن بالتكليف فان العمل واصالة البراءة ليس من باب الوصف بل العمل بها متعين ما لم يعلم ظن شرعي على الخلاف بعد ما لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبرا فالحكم بالبراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول الاشتغال وان ظن بعدم التكليف لما مر من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا ظن بالتكليف او الاحتياط فيقتضي الاعتقاد بالظن حجة معتبر فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما احتمل الوجوب او الحرمة ولو موهوما يحتمل الضرر وعلى ترك الاول وفعل الثاني وكلما كان كذلك فدفعه لازم اما الصغرى فلما بينا واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى انا لمضطر احدى من طريقين احدهما ما مؤمن والآخر مخوف لو بادر الى المخوف وقد صدر لذمه العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى الضرر فدفعه لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يتوهم ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضي لزوم العمل به فيما ظن بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم لعين ما ذكرت فمدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك يقتضي العمل بالوهم فيما اذا ظن بعدم فظهر من ذلك ان لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف الا لما وجب اتيان الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورد واجيب في كلها نظر **واما الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار والاجماع المنقول والشهرة والاجماع الظني وعدم الخلاف من الظنون التي لا يكون مناطها العلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من الغيبات لا استقصاء اذ كان مناطها العلم او العلم المعتبر واللازم باطل فالمقدم مثله وفيما اذا كان الظن الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها مناطا بالعلم لم يكن حجة للاجماع المركب على القول بالفصل **فان قلت** لولا الدليل على حرمة العمل بالظنون كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة لعلمنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل فلنا ان معنى الاولوية لا يكون الا ان ايتم دليل على حكم في فرد من الافراد حكم بذلك الحكم في الاولى منه من الافراد اذا لم يتم عليه دليل بالاولوية هنا ولكن في الطرف الاخير انظر الى الجهة الاولوية فيجهل حيثية الا ان قلنا بعدم اعتبار الظن في الاصول فلا نم وان قلنا باعتباره فيها لا يتم الاستدلال على عدم الكفاية ايضا اذ هو استدلال على عدم كفاية الظن بالظن فلو لم يكن الظن معتبرا لم يكن ثابت لا اولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وفيه نظر يظهر بعد التامل مع وجود الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل لخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون فتدبر في المقام لا يذهب عليك الكلام **المقام الثاني** في تاسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بالظن ام لا

المقام الاول اما كان في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان كل من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام الاول وكل من قال بالكفاية في المقام الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل العمل القول بالكفاية وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقام

بعد ذلك كان حصل الاصول المهجورة وصار اغلب النصوص متواترة عنده فحصل العلم فيها امكنه وبقي قليل من مظنونات السابقة على حالة السد فيستصحب حجية الظن وجواز العمل به في هذا القليل فيتم فيما عدا من موارد الشك حجية الظن بالاجماع المركب لا يمكن العلم لا لاستصحاب الاشتغال ولا يقتصر من فيما اذا قطع بالسد الاغلب ولا من شك في بقائه وبقائه فيجب الموضوع والحكم معا فيما عدا ما ذكرنا ان الفرض الاول معارض بمثله فيه تمام الحال متعاصلين فيه فيكون مركب الاجماع بقي الاشتغال سليما عن المعارض وكذلك الغرض الاخير خاصة اذ بعد الاستصحاب ان انتقض الاستصحاب بين الشك في بقائه لا يستصحب اما الان على الاصل اذا الفحص لا ينزل شك في ثبوته ولو قيل ان الاحتياط ما يحصل الذي ذكرت عليه بالاحتياط عنه لكن اشتاق في هذا ما ذكرنا لو ترجح عن الاول احتمال الحرمة لدوران الامر بين وجوبه لا وجوب الاتيان فالاحتياط مع الوقوف واما في العبادات فلانه مجرد الاتيان يحتمل الحرمة لحصول الجهة لا يقطع بالبراءة لاحتمال وجوب قصد الوجه او اشتراط العلم به والعلم به غير ممكن بالفرض فتامل

وصل في تاسيس الاصل في الظنون

المقام

واما العمل بالظن في تعيين الوجوب فانه مردد بين الوجوب والحرمة فلا يمكن الاحتياط في الفرع غالبا فالعقل المقتضي وهو عدم امكان ذلك الا الوجوب المانع والدليل الوارد [illegible] في
تاسيس الاصل قلنا ان مخالفة الاحتياط مع الامتثال او بلا احتمال لمخالفة الواقع ح في كل من الامتثال والمقتضي [illegible] لو توقف فهو اوثق واحوط واقل محذورا واما اشتراط العلم بالوجه
نعم محتمل عندنا لبناء العقلاء والاطلاقات لا ولو سلمنا لكن ترك العمل بالظن مستلزم لارتكاب مخالفة مثلها واحتماله واحتمال حرمة تركه والعمل به في تعيين وجه افضل [illegible]
الاظن بعد الوجوب [illegible] الفصل فترك العمل بالظن والاتيان بالفعل اوثق وسلمنا الاشتراط لكن يكفي العلم بالوجه الظاهري وهو الوجوب المستفاد من قاعدة الاشتغال كما في [illegible] الاصول العملية
المقام بل القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا [illegible] ولا الاشكال في تاسيس الاصل الاولي في هذا المقام ولا [illegible] ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكن [illegible]
للاجماع لان القول بالجواز بالمعنى الاخص خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بالجواز قال بالوجوب فاذن لا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولي التحريم واستحقاق الاثم
ولنا عليه وجوه عديدة الاول الاجماع [illegible] على حرمة العمل بالظن [illegible] ما لم يقم دليل على الاعتبار [illegible] العقل والشرع والظاهر من بعض الفضلاء
ان مقتضى الاصل الاصيل جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي الكفاية وقد علمت ان لازم من قال بالكفاية
ان يقول بالجواز هنا [illegible] كما نقلنا عنه [illegible] حيث قال بالدليل على حرمة العمل [illegible] ولكن الظاهر ان هذا الفاضل مع قطع النظر
عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بناء على حرمة العمل به وان هذا الكلام انما هو في مقام المعارضة لا في مقام التحقيق فلا نزاع لنا معه [illegible]
مخالفة معه وهو لا يضر باجماعنا فتدبر **الثاني** قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وجه الدلالة انه لا شبهة في ثبوت التكاليف فلو اكتفى
بالظن فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه بقوله ع لا تنقض اليقين [illegible] **فان قلت** كيف تتمسك في اثبات حرمة العمل
بالظن بالاستصحاب الذي مدركه ظني قلنا انا قد بينا في محله ان الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار **الثالث**
ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان تارك ذي المقدمة اما [illegible] واما حقيقي وتارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركه [illegible]
كان قاطعا بافضاء ترك المقدمة الى ترك ذيها او ظانا او شاكا او محتملا فنقول انا لا نكتفي بالظن مما يحتمل افضائه الى ترك ذي المقدمة في [illegible]
الاحكام الواقعية ولو احتمالا موهوما وكلما كان كذلك فيستحق العقاب **والرابع** ما ذكرنا في مقام اثبات الحكم الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل
فاذا لم يدفع المكلف الضرر المحتمل عن نفسه [illegible] العقلاء [illegible]
المشكوك [illegible] فنقول [illegible] اما الصغرى فللزوم دفع الضرر المحتمل واما الكبرى
فلبناء العقلاء واما النتيجة فواضحة **والخامس** قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الدلالة من وجوه الاول ان
الاية الشريفة في مقام ذم الكفار لاجل كون بنائهم على العمل بالظن [illegible] الثاني [illegible] الاية الشريفة على التحقير للعمل بالظن [illegible]
الثالث التعليل فان مقتضاه لزوم تحصيل العلم بالواقع لتحصيل الغنى حيث يدل على عدم حصول الغنى بالظن [illegible] بالاية الشريفة على اثبات
الحكم الوضعي ايضا اعني عدم الكفاية **فان قلت** ان مورد الاية اصول العقائد والذم انما هو بالعمل بالظن فيها قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
فان قلت ان التعليل لا يدل على حرمة العمل بالظن الذي سبق ذكره اذ من القواعد المقررة انه لو سبق نكرة ثم جيء بعدها بمعرفة [illegible]
يكون ذلك للعهد الذكري كما في قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالمراد بالرسول هو ما تقدم ذكره لا مطلق [illegible]
قلنا قد مر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد **فان قلت** ان لفظ الظن مطلق لا عام [illegible] حتى يتقوى بذلك الكلام [illegible] اللفظ مطلق
والظاهر منه العهد فان بين المطلق والعام فرقا وهو توقف حمل المطلق على العموم على عدم ورود مورد حكم اخر وعلى كون الافراد متواطئة بخلاف
العام لانه لا يتوقف على شيء من الامرين وهنا الشرط غير موجود لانصراف المطلق في مثل المقام الى ما تقدم ذكره قلنا مع ان عدم توقف حمل العام
على العموم على عدم ورود مورد حكم اخر بل هو والمطلق في هذا الشرط سيان ان مخالفة المطلق للعام في الامرين لا يلازم مخالفته في جميع الاحكام
اذ المدار الى العرف وهم يفهمون في امثال ذلك المقام العموم وايضا نقول ان المفرد المحلى باللام اذا سبقته نكرة [illegible]
الاية الشريفة اعني قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك الاية على فرد غير معين لانه في مقام
العصيان ولا على كل الرسل فلا بد من الحمل على المتقدم بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن حمله على المتقدم اي الظن في اصول العقائد وعلى مطلق الظن فعلى المدعي التعيين
فان قلت ان الاغناء يستعمل في معنيين احدهما رفع الاحتياج والاخر الرفع مجردا عن الاحتياج كقوله تعالى لا يسمن ولا يغني من جوع فان المراد من عدم الغنى
عن الجوع عدم دفع الجوع اذ لا معنى لعدم رفع الاحتياج عن الجوع لكن غالب استعماله في المعنى الاول فقولك فلان محتاج الى الشيء الفلاني يكون معناه انه
فاقد ذلك الشيء [illegible] غني عنه غير محتاج اليه معناه انه واجد واذا حملنا الاية الشريفة على الغالب كما هو ظاهرها يكون معناها
ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع اي لا يكون عالما واصلا اليه في شيء من الاشياء قطعا ولا ريب ان هذا المعنى من الاية كذب جدا وغير مراد قطعا اذ ربما يصل
الظان الى الواقع فان الظن قد يتخلف عن المظنون بالواقع وقد يصيب فاذا لم يكن ظاهر الاية مرادا [illegible] فيصير الاية الشريفة مجملة ويسقط الاستدلال قلنا
ان الاية انما تدل على ان العامل بالظن لا يكون غنيا عن الواقع بحسب اعتقاده قطعا وان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحسب الاعتقاد قطعا فاذا لا يلزم
كذب فان الظن مطابق للواقع وما يقال في مقام الجواب عن هذا الايراد من ان المراد بالحق الحق الظاهري فهو فاسد جدا اذ الظاهر من الحق الواقعي [illegible] وما
يقال من ان المراد من الاية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كذب فهو ايضا فاسد كسابقه اذ الظاهر السلب الكلي **فان قلت** لم لم يكن الاية مرادة بظاهرها فلا
من تصرف فيها والاحسن ان يصرح بان المراد من الظن الشك والوهم قلنا مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل غير صحيح عند اهل اللسان ان
كان استعماله في الشك فالظن معهودا ان الشك والوهم ايضا قد يصادفان الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا **فان قلت** ان الاية الشريفة انما تدل
على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق وان بعض الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة قلنا لا نتصرف في الاية الى الظنون
[illegible] دليل على اعتبارها [illegible] مضافا الى ان بين الاية الدالة على عدم اعتبار بعض الظنون عموم مطلق فلا بد من العمل على العام بعد الاية فيما ورد الخاص فالحكم
ثابت **فان قلت** كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي بتخصيص الاية [illegible] فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد احتمال
التخصيصين قلنا ما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص فيه ولزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت **فان قلت** ان الاية على فرض تماميتها ظنية الدلالة فلا يتمسك

بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالآية وانه يستلزم بوجوده عدمه فهو محال وبما ذكرنا ظهر ان عدم حجية الظن في مسائل الاصول
اعتقادية قلنا اما بناء على مذهب من يثبت الاجماع على حجية الكتاب فواضح اذ لا حرج في التمسك بظن وصل من الشارع دليل على اعتباره واما بناء على مذهب
فنقول ان غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظن بتلك الآيات الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلة ظنية يحصل من تراكمها القطع بالحرمة والآيات من جملة تلك
الظنون فتدبر **ومن جملة الآيات** قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وجه الدلالة ان الآية انما
تدل على حرمة العمل بما وراء العلم ظنا او شكا او وهما وظاهر النهي التحريم **فان قلت** ان الخطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي مختص بالحاضرين اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلانه لا ريب في وجود خطاب بين المتكلم والمخاطب حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك الحالة [illegible] او لو فرض كونها لم يحتمل كونه دالا لنهاهم
ظاهرها ويحتمل كونه [illegible] ان يكون هنا لغة لم يعرف بحالة فالتمسك باصالة عدم القرينة [illegible] الحالية ولما هو
فالشك بالنسبة اليها شك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم تلك الحالة الظاهر هنا قلت الاصل عدم موافقتها الظاهر هنا فان احدهما ليس اولى من
الآخر ثم يتمسك بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية قلت انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار مسلم في المسائل الفرعية واما الاصولية
من تضاعيف ما ذكرنا الآية مجملة والدلالة ساقطة قلنا سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم والمخاطب احتمال كونها ساكتة [illegible] عن ذلك مما ذكرت ولكن
العرف على عدم الاعتناء بالقراين الحالية ويقتضيه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **فان قلت** لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقراين الحالية
لزم الحكم [illegible] في البناء بالقرينة الحالية وليس كذلك قلنا قد اشتبه عليك الامر فبناؤهم على ذلك بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين **فان قلت** ان الخطاب
مختص بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على الاشتراك حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فهو غير مسلم واما الاخبار كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
حكم الاولين حكم الآخرين فدلالتها على الاشتراك فيما نحن فيه ممنوع واما التمسك بالاستقراء فبالنظر الى غالب الاحكام مشترك والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
بالغالب لكنه يجري ان الاستقراء ظني والتمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسك به على حرمة العمل بالظن [illegible] التمسك به بما يستلزم
وجوده عدمه فهو باطل قلنا ان عموم التعليل في الآية الشريفة يدل على الاشتراك ولا يخفى ذلك على من له ادنى دراية فان العبرة بعموم اللفظ لكن لقائل ان يقول ان
من الاستدلال بالآية ان كان اثبات حرمة العمل بالظن في الجملة فهو مسلم ولا يجديك نفعا وان كان اثبات حرمة مطلق الظن فهو محل المنع لعدم دلالة الآية الشريفة عليه
اقول بل الحق ان الآية الشريفة بظاهرها اذا لوحظ العموم والقول بان الآية تدل على حرمة العمل بالظن في الحال والقول بان كلمة ما للعموم او اصل عليها
يبعد نفي العموم او النفي والقول بانها ظاهرة في تحريم اتباع السلف الى [illegible] كلها انما ينبغي اليها بعد ظهور الآية الشريفة من حيث هي في العموم بناء على
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فلو حصل الظنية من حجية الظن بالدليل الخارجي وفرض الشك في حجية الظن استمر بالظهور ظهور الآية في العموم **ومن جملة الآيات**
قوله تعالى ان الشيطان يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فالقول بما لا يعلم يكون الشيطان امر به وكلما يكون الشيطان امر به فهو حرام اما الصغرى فلان الآية
واما الكبرى فلقوله تعالى لا تتبعوا خطوات الشيطان فنقول فيما نحن فيه ان العمل بالظن قول على الله بما لا يعلم وكل قول على الله بما لا يعلم حرام اما الصغرى
فوجدانية واما الكبرى فللآية الكريمة **فان قلت** الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء اليه تعالى من الصفات الثبوتية والسلبية ونحوها كالقول
بانه تعالى جسم لا ما نحن فيه قلنا لو القي تلك الآية الشريفة على اهل العرف يفهمون منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول بوجوب غسل الجمعة وامثاله ايضا يكون
قولا بما لا يعلم فتدبر ايضا فالحال ان غاية ما في الباب احتمال التشكيك الذي هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد وقد برهن في محله انه اذا شك في التشكيك
يحمل على التواطؤ فالاصل عند التشكيك بل الاصل التواطؤ **فان قلت** المقام في اثبات حرمة العمل بالظن والآية غير دالة عليه اذ غاية ما يثبت بها حرمة
القول بما لا يعلم لا حرمة العمل به وهو المدعى قلنا اولا الاكثر ثم بالاجماع المركب فكل من قال بحرمة القول بالظن قال بحرمة العمل به ان القول [illegible] والعمل فيه
قول تقديري فان من عمل على فعل شيء او ترك بالاعتقاد لو سئل عنه من وجه استقرار عمله فلا شك انه يقول انه حرام او واجب ان العقوبات
الخطاب شفاهي وحمل الغائبين والآية محمولة على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد وامثال ذلك فقد مر الجواب عنها **ومن جملة الآيات** قوله تعالى ان هم
الا يظنون وامثال ذلك من الآيات التي صدرت في مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بان مورد تلك الآيات انما هو اصول العقائد بلوغ بان الذم
لاجل اختصاصهم بالظن مدفوع بان كلمة الفاء تفهم العرف فتدبر **والسادس من الادلة** على حرمة العمل بالظن الاخبار الواردة عن الائمة بالنهي عنه منها
ما نقل المفضل عن الصادق عليه السلام من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وامثال ذلك من الاخبار مما لا يمكن احصاؤه بالجملة فتحصل لنا القطع
بحرمة العمل بالظن من تلك الظنون المتراكمة من الآيات والاخبار المتكثرة وغيرهما وان لم نقل بكون الظنون الحاصلة من الآيات محصورا اذ عدم ثبوت الاجماع
على حجية الكتاب عندهم ولهذا الف الاخباريين وهم يقولون بحرمة العمل بالظن ونحو يقولون معنا في تلك المسألة ثم ان العقل هل يدل على حرمة العمل بالظن
ونحن نقول ان [illegible] تلك المسألة العقل [illegible] على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن لا والتحقيق لا وفاقا لابن قبة [illegible] اذ لو كان العمل بالظن من
حيث هو قبيحا عقلا لما جوزه الشارع المقدس ابدا وقد جوزه قطعا في موارد شتى **فان قلت** انك قد تمسكت في مقام اثبات حرمة العمل بالظن
بالدليل العقلي ان دفع الضرر المظنون واجب والعقاب ضرر [illegible] ذا المقدمتان وكل منهما حكم عقلي قلنا ان ما ذكرناه انما هو حرمة العمل بالظن بعنوان التعقل
عنه ومحل النزاع مع ابن قبة في حرمته بالاصالة ونحن نفيها وقد يجاب عن هذا الايراد بان الحسن والقبح انما يكونان بالوجوه والاعتبارات ولعل مراده ان
العقل لو خلي وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن ولكن بعد ملاحظة شيء آخر يجوزه لا لارتكاب اقل المحذورين وقد يورد على هذا الجواب بانه لازم
قول الاشاعرة من كون الاشياء وجوها شرعيا فلينا قال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا من الادلة ان العمل بالظن حرام تعليقا اي ما لم يقم دليل على اعتبارها
المقام الثالث في ان هذا الاصل ان قلب بالدليل بحيث لو شك في حجية ظن وعدمه كان الاصل الحجية والكفاية وجواز العمل به ام لا بل ظهر من

تقريره وجوابه يظهر مما سبق من الاصل فان قلت ان الاخبار كلها او جلها كالتي في الكتب الاربعة مقطوعة الصدور فالظن الحاصل منها ظن خاص فباب العلم بالحكم الاعم منفتح غالبا قلنا ان

[illegible]

كما بعض الفضلاء الاول ولكن التحقيق ان يقال في هذا المقام مقامات منها في بيان ان الظن في المسائل الفرعية حجة ام لا ومنها في ان الظن في المسائل العملية حجة ام لا ومنها في حكم المسئلة التي شك في كونها من المسائل الاصولية الاعتقادية او الاصول العملية ام الفروع فهل الظن فيها حجة ام لا ومنها في ان الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا ومنها في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومنها ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا

المقام الاول اعلم ان الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية امور حجته **الاول** الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه الاول منها ما يحتاج الى بيان مقدمات اربعة ثلثة منها لحجية الظن في الجملة ومقدمة رابعة لتعميم الاسباب وفي هذا الدليل بهذا التقرير مقامات ثمانية الاول في رد الاخباريين والثاني في رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البرائة والرابع في رد المخطئين والخامس في ان الظن بعد حجيته في الجملة هل هو حجة مطلقا من اي سبب حصل ام لا والسادس في انه بعد حجيته هل هو حجة مطلقا اي في جميع موارد الفروع ام في العبادات دون المعاملات ام العكس والسابع في بيان تعارض الظن الشخصي والنوعي والثامن في انه على فرض حجية الظن هل هو حجة مطلقا او في غير الضعيف ام الضعيف حجة ام لا يمكن تحصيل القواعد

المقدمة الاولى فاعلم انه لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وهو نبينا وانزل كتابا وهو القرآن المجيد احكاما للتبليغ الى العباد فبلغها الى الخلق وانا مشاركون معهم في تلك الاحكام من الان الى يوم القيمة وهذه المقدمة مما لا يحتاج الى بيان عند اولي الالباب **المقدمة الثانية** في انه انسد باب العلم الوجداني اعني اليقين وباب العلم الشرعي التفصيلي وهو الظنون التي يكون اعتبارها قطعيا من الشارع في معظم الاحكام منسدة فان اغلب دلائله في هذا الزمن ظنيات لان الادلة في غالب الاحكام منحصرة في الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع باغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فان المحقق في محله انه ينقسم الى قطعي وظني والقطعي ينقسم الى ضروري ونظري والنظري في غاية الندرة حتى منع بعضهم من امكان الاطلاع عليه والضروري فانهم في جملة الاحكام في غاية القلة مع كون الاغلب اجماليات كوجوب الصلوة والصوم والزكوة ونحوها مما يحتاج في تفاصيلها الى الظنون الاجماعية قد يتفق ان لا يكون اجماليا وكان اجماعا كحرمة اكل الميتة مثلا واما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي في غاية القلة على ان بعضهم نفى الثمرة من جهته مع الاول كما حكم به العقل استقلالا [illegible] الدليل عليه من الشارع واما الظني فكالاستقراء والاستحسان عند القائل بحجيتها من باب الوصف والاولوية الاعتبارية فهو عزيز كذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة فهو على فرض حجيته مقيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فالاقتصار بالظنون الكتابية ايضا غير كاف اذ قلما يوجد على الخلاف ظن ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشير الى بعض الادلة الدالة على حجية الكتاب وعلى رد الاخباريين فاعلم ان الحق قطعية اعتبار الظنون الكتابية وعلى الحجية معظم العلماء العامة والخاصة ولكن في المحكمات دون المتشابهات وبعض الاخباريين على عدم حجية ظواهر الاطلاق محكما ومتشابها واستدلوا بانا لا نفهم المراد منه حتى سئل بعضهم عن قل هو الله احد فقال لا نعلم [illegible] ومتمسكهم في ذلك بالاخبار الواردة في حرمة التفسير بالرأي وفي ان علم القرآن عند اهل البيت ع وبقوله تعالى ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وكلها [illegible] المتبادر من التفسير بالرأي انما يكون هو التفسير بمقتضى الهوى النفساني ونحن ايضا نقول به [illegible] الاخبار الدالة على ان علم القرآن عندهم ع ونحن لا ننكر ذلك ولا يدل هذا على مطلوبهم واما الاية الشريفة فهي انما تدل على ان تأويل الايات انما يكون علمه عند الله والراسخون في العلم ونحن ايضا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب دون المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمأولات والاية انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا يكون مجملا حتى يكون محتاجا الى التأويل لا يكون الا عند الله وعند الراسخين في العلم وقد لكنا الكلام ويتم المرام ان من تركوا الامر [illegible] حصل القطع بحجية محكمات الكتاب الاول ذهاب معظم العلماء عامة وخاصة الى الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم والثاني احتجاجات الائمة بالايات في مقام المخاصمة بحيث لو ورد احد المخاصمين [illegible] الاخر [illegible] المطلوب يسكت الاخر فكان حجة عندهم على الظاهر من المسلمات الثالث بناء كل اهل العرف على حجية الكتاب بحيث يكون حجة جلية حتى قبل العلم [illegible] قول بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب [illegible] عدم منع الشارع عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه [illegible] والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المختلفين على الكتاب فما وافق فخذوه وما خالف فاضربوه على الجدار [illegible] فهم المراد منها للشارع ابانا باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي [illegible] ولو لم نقل [illegible] التمسك بتلك الاية الشريفة على حجية الكتاب [illegible] قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها [illegible] المراد من الاستدلال [illegible] الوصف على الحجية [illegible] القطع [illegible] الظنون [illegible] اثبات المطلوب بتلك الاية استقلالا في الجملة حجية الكتاب مما لا ريب فيها لكن حجيته مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان الاقتصار بالظنون الكتابية غير كاف واما السنة فهي اما متواترة واما احاد والمتواتر اما لفظي واما معنوي ولفظي ومعنوي [illegible] القطع الا انهما في غاية الندرة [illegible] وان كان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكن على فرض وجوده ظني الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ام لا قليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدقها [illegible] واما مجردة عنها اما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني دلالة واعتبارا

فان قلت قال مولانا محمد امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة المحمدين الثلثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريبا لعهد الاصول الاربعمائة التي انتخبت من مصنفات الاربعة الاف مصنف على ان الاخبار المذكورة في كتابنا انما تكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحيح عندهم عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار الموجودة في كتابيه التهذيب ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة محض افتراء عليه نعم صرح به الفاضل التوني مدعيا ان في كتاب العدة من اوله الى اخره ولم اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك فضلا عن كونه مصرحا واما الصدوق فهو وان قال في اول كتابه ما ذكرت لكن ينقل عنه انه رجع عن هذا القول وهذا النقل وان لم يكن محققا لكنه

في ان اخبار الكتب الاربعة كلها قطعية عند البعض على قول الصدوق

[illegible]

برفع

الوسائط وطول الزمان ووجود الاختلاف الكثير بينهما وان الكذب كثيرا ما دسوا في اخبارهم مع احتمال السهو والنسيان في جميع الاصول والمشايخ سيما في المطالب العلمية فضلا عن او احتمال ولو وجها

واحد من احاد مجموع تلك الكتب الاربعة سرت الشبهة الى كل جزء منها وخرج عن القطع بدعوى قطعية السند واعتبار فانه قلت ان اخبار الاربعة قطعية لا اعتبار بدليل خاص من مشايخها

[illegible]

الورع وكان هذا الكتاب مشتملا على تلك الابواب بين الامامية لكونهم بوشئذ طائفة قليلة ومؤلفهم من المشايخ حكم العادة بعدم حصول العلم فالمعاملين بروايتهم اياهم كاشف عن الحجة ونحو
في سائر الاخبار بالاجماع المركب مما مرقطعي مركب امور قطعية وظنية يحصل من مجموعها العلم ومجموعها العلم ان المشايخ الثلاثة بل الكليني والصدوق ابي لا اخذ لا الاخذ بالاخبار

خطابات الشفاهية وجه منها انه مع عموم الخطابات بعد العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح الغائبين والمشافهين اما ان يكون المكلف للغائبين تحصيل فهم
المشافهين وان المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين والطائفتان مكلفتان بتحصيل فهم ثالث كل واحد منهما مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى
الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية في الواقع ولا الى الثالث فان فساده غني عن البيان ولا الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول وفيه
الخطاب ارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن يحتمل نصبها بحيث فهم المشافهون انتفت وبالجملة ادعاء ان العلم القرآني من العلوم الحاصلة بلا
واسطة ليس بجيد **فان قلت** ان الاخبار المودعة في الاربعة وان لم يكن قطعية الصدور الا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى اجماع العلماء قديما وحديثا
على العمل بها لو لم يعارضها امثالها او اقوى قلنا اولا ان محل الكلام في الكلام انا نقطع بان تلك الاخبار المودعة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن
المفيدة للقطع عند السيد المرتضى ومن تبعه من الذين يعملون على الاخبار المحفوفة بالقرينة القطعية وثانيا ان هذا الاجماع ما لا يكون كاشفا الا
العلماء بعضهم قد عملوا بها نظرا الى كونها محفوفة بالقرينة القطعية بحيث لو فرضنا انتفائها لم يعمل بها كما هو مصرح بعض من اهل المذهب بعضهم عملوا
بها لاجل كونها من الظنون المخصوصة بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاعتبار لم يعمل بها كما هو ايضا مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوصف بحيث لو لم
يعملوا بها فعلى هذه الاحتمالات انى يثبت ذلك الاجماع الكاشف عن الاعتبار مضافا الى ان المسلم من قيام الاجماع قيامه على اعتبار الاخبار الصحيحة المذكاة بتزكية
العدلين التي علم انها مقطوع بورودها في خاتمة **فان قلت** انا نعمل بالاخبار المودعة في الاربعة نظرا الى انه خبر عدل وامر الشارع المقدس بعدم التبين عنه
لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا اولا ان المشايخ الثلاثة ايهم قالوا ان هذا الخبر شهادة في المعصوم وثانيا انا لا نعمل بها لامر الله سبحانه تعالى
فان قلت انا نعمل بالاربعة نظرا الى شهادة هؤلاء الثلاثة قلنا اولا شهادتهم ممنوعة وثانيا اني يثبت الدليل على اعتبار الشهادة حتى في موضوع الاحكام في
الحاصل انه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الاحكام وذلك مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريها **المقدمة الثالثة** فانه بعد فرض
الانسداد وثبوته هل بناء المكلف بالعمل على اي شيء فهل هو مكلف بتحصيل العلم في الاحكام او بالاقتصار على القدر المعلوم او على الاحتياط ان امكن او التوقف
فيما لا يمكن كما في المعاملات مثلها لو دار الامر بين كون المال لزيد او عمرو او غيره وذلك غير احتمالات منها ان يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساد ذلك اظهر من ان
يبين لانه المفروض الانسداد فالتكليف بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عند الاشاعرة في مثل ما نحن فيه على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلومات
وعدم التكليف بما سواها وذلك الاحتمال ايضا فاسد لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع فان القدر المعلوم من الصلاة مثلا من الاجزاء التحريمة والركوع
والسجود ونحوها بطريق الاجمال ومن الشرائط الطهارة مثلا فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الاجزاء والشرائط في الصلاة فقد خالف الواقع قطعا وقد صرح العلماء
المحققين بعلوما انه الخارج عن الدين والدين بعث بين جيد المرسلين بل لا يبقى له من الاسلام الا رسمه ومن الايمان الا الاسم وهذه المقدمة ليست محل تامل
انه لا الا ثبات خال عن الشك ولا ارتيابا **فان قلت** المراد من قولنا المقتصر بالمعلوم خارج عن الدين انه كان تاركا فرضا ظاهرا اذ لا يشترط في الايمان العمل بالاركان
ولم ينكر ذلك الشخص ضروريا من ضروريات الدين ايضا وان كان انه مخالف للتكليف الواقعي قطعا فهو بذلك يصير خارجا عن الدين فالمقتصر مسلم
لكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها في الاجمال العرضي المسمى الدائر الامر فيه بين
الحرام وغير الواجب كالشبهة المحصورة فانهم ذكروا فيها اقوالا منها جواز التصرف فيها اجمع تدريجا ومنها جوازه دفعة ولا شك في مخالفته على القائلين للواقع
قطعا ولم يحكم احد بخروجهما عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المسمى الدائر الامر فيه بين الواجب وغير الحرام كاشتباه جهة القبلة فان بعضهم صرح على التخيير في
الجهات المشتبهة وظاهر التخيير الاستمراري بل ذلك مصرح به من اصحاب هذا القول ولا شك ان هذا القائل يخالف الواقع قطعا عند استمراره لا اشتباه واختيار
الصلاة الى جهتين كان صلى الظهر الى احديهما والعصر الى اخرى ولم يخرج عن الدين ومنها في الاجمال العرضي الدائر فيه الامر بين ان يكون الواجب هذا
او ذاك كالظهر والجمعة يوم الجمعة فان بعضهم هنا بالتخيير والظاهر منه الاستمراري بل هو مصرح من اصحاب هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان
بكل منهما احدهما في جمعة والاخرى في اخرى ولم يكن ذلك خارجا عن الدين ومنها المسئلة التي نزل في كتب الاصحاب انه لو اختلف الامامية على قولين قول بالوجوب وقول
بالتحريم فالاكثرون على ان الحكم للفرقة الاحقة التخيير وبعضهم على الرجوع الى الاصل ولا ريب ان هذا القائل يخالف الواقع قطعا اذ المفروض صدق القطع
بوجود قول الامام في احد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين وان كان المراد انه مخالف التكليف لما قررنا المقدمة قلنا اولا ان ابدا كافية علينا
من المعلوم الاولي انه لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم فهو لكل اهل الاسلام انه لم يتشرع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة بخلاف الموارد التي
اوردتها علينا بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف المكلفين بالاحكام الواقعية فيدل على بقائها مطلقا اي ما لم يتعذر بعد معلوم المعذرية
والمسلم انه باب العلم لا يكون عذرا معلوم المعذرية لجواز العمل بما هو قائم مقامه وهو الظن فان اصاب لا فهو معذور ودفع التكليف بما لا يطاق فتدبر وثالثا ان من
ملاحظة الاخبار الكثيرة القريبة من البلوغ الى حد التواتر الدالة على اشتراك التكاليف كقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وحكم الاولين حكم الاخرين ومن
ملاحظة الاجماعات المنقولة التي قرب بلوغها الى حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة ذهاب الاكثر من العلماء على الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل
شرع شرع الاسلام في مبدأ الامر لاجل ارسال الرسل وتبليغ الاحكام وبناء المسلمين في كونهم يرتكبون افعالا ويتركون على انه مكلف بجميع التكاليف التي
ارتكبوها يحصل القطع بالاشتراك وبان الاقتصار على القدر المعلوم لا معنى له وان تلك المخالفة المعلومة لا يعتريها اذا ذلك العلم وان لم يكن كل واحد من تلك
الملاحظات الاربع مفيدا للقطع لكن يحصل من التراكم القطع بما ذكرنا وان سلمنا ان الاقتصار على المعلوم ليس الى انسان ولا هادما للشريعة ولا مخالفا للاجماع
ولا للامر القطعي الحاصل من الملاحظات الاربع ولكن نقول ان التكليف بالقدر المعلوم من الصلوة مثلا باعتقاد الخصم ثابت ومحقق ويلزم على المكلف تحصيل القطع
بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول ان يكون التكليف زائدا على القدر المعلوم يكون التكليف زائدا على القدر المعلوم فيكون التكليف بالمعلوم

من باب المقدمة ويحتمل ان يكون العدد المعلوم في نفسه مطلوبا فيرجع المسئلة الى الاجمال المرضي المراد الذي يكون الامر فيه دائرا بين الاقل والاكثر مع كون الاقل
مما لا يكون المكلف عالما بها نعم لو يعتد به لو كان المكلف الاكثر اذ لو اقتصر في الامتثال على المقدار المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال ولو بالخروج عن
العهدة مع كونه قاطعا باشتغال الذمة فحكم بالقول المقارع بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى القطع بالاشتغال كي يحصل القطع بالامتثال ويطرح حاوي
هو انه لا شك في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب قبل الفحص بل تعاق الخصم لكن الخصم يدعي ان البقاء مشروط بامكان تحصيل العلم ونحن نقول
بعدم الاشتراط ويعيا تاخر عنه بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي شككنا في بقاء التكليف وارتفاعه فمقتضى الاستصحاب البقاء **فان قلت** منع عدم الاقتصار
على المعلوم التفصيلي لا وجه له فانا نقول انا قلنا خلاف بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم العقوة العاقلة
بذلك انما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ولوجود الدليل على العدم اما الاخير فقاسد اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا والكل
مفقود **اما الاول** فبيان ان الدليل موجود وهو ما من الادلة فانه تمسك بما خذا اصالة البراءة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ونحو اسكتوا عما سكت الله ومنها الناس في سعة ما لا يعلمون وامثال ذلك فبيان ان الشك بعد الدليل انما هو في المكلف به لا التكليف حتى اصالة البراءة
وخامسا انا سلمنا ان الاصل على العدد المعلوم ولكن ذلك يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم
او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لانه يجر الى اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصا كل واحد منهما ذا المعلوم ووقع التشاجر بينهما فالتوقف عن الحكم مما يجر الى
القتال وهتك حرمة الانفس والاموال وكذا لو وقع في تركة ميت او ذا الارث بين كونه ليتيمين فلو توقف الحاكم لا يجر الى الفساد بين المتنازعين الى
موت الايتام من الجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو توقف المجتهد فيها على التوقف لا يجر الى اختلال نظام العالم ولزم خلاف الاتيان بالمطلوب من الحكم على الاطلاق
فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن وعدم الاقتصار بالمعلوم واذا ثبت عدم الاقتصار في تلك الموارد ثبت في الباقي بالاجماع المركب والحاصل ان
في ترك العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم وفي العمل به يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم ولكن لا يضر مخالفة الاصل
اذ حجيته تعليقية **فان قلت** لو لم يكن الاقتصار على العدد المعلوم كافيا للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة
نظرا الى ان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية وان الخطاء فيه غير بعيد وان الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الاراء قد يختلف حتى ان في
بعض المسائل اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف
الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظنون
مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه ممتنع ويبطل به قلنا اما الجواب عن قولك ان العاقل
لا يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع اما اولا فبان هذا الكلام متناقض صرف اذ الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية فكانك تقول ان ما هو مظنون في
حق كل واحد من ابعاضه ويكون على التفصيل ومع ذلك انك قاطع بعدم حجية احدها والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة
لا مظنونا ولا مشكوكا ولا مقطوعا واما ثانيا فبانه ان تلك المخالفة القطعية لا ضير فيها العقد انما هو للشرع بحجية تلك المخالفة كما سلمنا منعا من لا مخالفة فيه
ما لو اقتصر على المعلوم واما عن قولك كيف لا يظن بعض المسائل ثالثا فبما مر من الجواب الاول واما ثانيا فبان الاقتصار على المعلوم فيه المخالفة القطعية
والعمل بالظن فيه المخالفة الظنية وانا دار الامر بين المعصيتين احدهما الى القطع بالمخالفة والاخر الى الظن بها فلا ريب في تقديم الاخير كما لو دار عطشان على
انائين احدهما مقطوع السم والاخر مظنونه فلا ريب مع تلك الحالة لو اختار المقطوع لذم العقلاء واما ثالثا فبما ارينه من الجواب الثاني ومنها ان يقال
بعد لا نسلم على العمل بالاحتياط وذلك الاحتمال انه خالف عن السيرة كما يقتضيه ذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط وذلك الاحتمال انه خالف
عن السيرة كما يعتبره وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط هنا القطع بما في الواقع وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بجميع ما يحتمل وجوبه ولو موهوما
ولا بد له من التفحص عن الموارد وموارد اختلاف الاراء وموارد الاحتمالات مما يكون مجرد التفحص فيه عسرا وحرجا فضلا عن العمل به بعد ذلك فاذن لا يتيسر
العلم بمواضع الاحتياط والعمل به فما يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولاجل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع موجبا لاختلال نظام العالم ويكون منافيا
للغرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول الاحتياط في باب المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل الى الاخير
لكونه موجبا لاختلال النظام العالم فتعين الاول ويتم الامر في العبادات بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع قلنا الاجماع الذي ادعيناه معتقد
لثبوت احد مقدمتيه بالبرهان العقلي **الثالث** سلمنا عدم كونه موجبا لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب لكن نحن نقول انه اذا كان
العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى عامتهم فحينئذ ابين من الامس للايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج من الايات
قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله ع بعثت على الملة الحنيفية السهلة السمحة الى غير ذلك من الاخبار التي
حصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم ع **فان قلت** العسر والحرج وان كانا منفيين الا ان العمل بالظن ايضا حرام في الشريعة قلنا ان الادلة الدالة
على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط فتدبر وما يقال في الجواب عن هذا الايراد من ان الامر دائر بين العمل
بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط فهو فاسد لان العمل بالمظنون انما يكون اولى بالاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل
واما اذا كان موافقا له فلا **فان قلت** ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط والترجيح معها
الاشتغال على ادلة نفي الحرج قلنا انا فيما اذا ثبت لنا تكليف ذو فردين يكون احدهما بالنسبة الى الاخر موجبا للعسر دون الاخر فنفينا العسر بنفس الادلة
الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذه المواضع التي يكون الدليل على ثبوت التكليف الاصل فان قلت ان كان العسر والحرج منفيين في الشريعة فلم امرنا

الشارع

النظم ويتم الامر فيما حداها بالاجماع المركب لا يمكن تعليه لقوة منعه وسلمنا ان لا دليل على بطلان البراءة لكن لا دليل عليها ايضا منع اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل لوم اعجز المعترض

الشارع المتقدم بوجوب لبس في بعض الموارد كالجاهل لم يتم دليل على ثبوت التكليف هنا لانتفاء بتلك الادلة ولكنها مختصة بتلك المواضع
هنا ولكن الحق في الجواب الاولان والثالث وان كان صحيحا الا انه ليس كما بينا فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا الاختلال نظام العالم فكيف
يعمل به بعض الاخباريين قلنا انما كان الاجماع عندهم معلوما عند الصدوق كان موارد الاحتياط عندهم قليلا غاية العلة وفي المواضع النادرة لا يكون
الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم كذلك لقلنا بلزوم الاحتياط في المواضع فان قلت الادلة
على نفي الاحتياط معارضة مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا ان الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط في الموضوعات والاحكام وثانيا سلمنا
عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصور التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات والى تلك الصور لكن يمنع
اعتبارها لانها اخبار لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليم دلالتها واعتبارها معارضة بالادلة السمعية الدالة
على نفي الاحتياط مطلقا وبقي الدليلان الاولان سليمين عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا
لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع انعقاد الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا للعسر والحرج لما كان فعله حسنا
كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق
لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الايراد الاول فاولا بان الاجماع انما يكون منعقدا على حسن الاحتياط ما لم يكن موجبا للاختلال
النظام وللاختلال بانها كالواجبات الكفائية على المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرح به بل الطبقة عليه وثانيا بانا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا
لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات الصرفة فتم واما عن الايراد الثاني فاولا بان الاية الشريفة مختصة بالاجماع اي لا يريد
بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاية لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم
منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب او التحريم مثلا يبنى العمل على عدمهما وفساد
هذا ايضا اظهر من الشمس اما اولا فلكونه كذلك مخالفا للاجماع ولم يتفوه به احد من المسلمين واما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا
لاصالة البراءة كما هو مذهب من يقول بها من يقتصر بالمعلوم وموافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من المخالفين يكون مستلزما لترجيح الموهوم
على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى القطع بكون غالب الظنون
مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم المستلزم لها ايضا حرام فتم ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون
العمل بالموهوم بما هو موهوم وذلك ايضا فاسد كسابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام
او بين الواجب وغير الحرام او بين الحرام وغير الواجب على التقادير هذا الاحتمال فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد اما الاول فلانه مخالف للاجماع القاطع فان
قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجدنا حكما من الاحكام خاليا من الاخبار لاقتصرنا
باجماع الامامية فلولم يوجد لكان الحكم التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقربه من عهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله
كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضرة بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي حيث تامل فيه
ومع ذلك فهو حجة على عدم اعتباره والثاني ان القوة العاقلة كما يحكم بامتناع ترجيح المرجوح كذلك يحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير
بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث ان التخيير يكون مقتضيا التجويز بمعنى ان المكلف لو اراد بناء العمل على احد الطرفين دائما على وجه التخيير لا على
وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى ذلك تجويز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى
قاعدة الاشتغال ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع لا يخلو من ان يكون اما التخيير بين المظنون والموهوم او تعيين المظنون وعلى التقديرين
يكون العمل بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون فتم واما في العبادات فقد دار الامر فيه بين الواجب والحرام فما ذكر دليلا على الفساد
في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى وجه خامس وهو انه
لا ريب انه لو دار الامر بين الاشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين الاخذ بما يكون موجبا للبراءة الذمة وما يكون موجبا للاشتغال لما كان ذلك
الحكيم الحكيم يحث لو صلح احتمال التخيير انه من غافل ليس الى السعنوان هنا الا الاقتصار على القدر المتيقن وقد انسد الخروج عن الدين ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد
على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك التخيير ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص او قبله اما الاول فالتخيير فيه تخيير
ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجبه وذلك القوة العاقلة حاكمة بقبح ذلك على ان ذلك الاحتمال منفي بالاجماع واما الثاني فالتخيير
في العبادات اما قبل الفحص فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد الفحص واما بعد الفحص فهو مسلم ولا يضر بمذهبنا الا انا نقول
بلزوم العمل بالظن وعدم لزوم العمل بالاحتياط وبعد حصول الظن اذا اراد المكلف اتيان ما هو موهوم الوجوب وترك ما هو موهوم الحرمة فلا يكون منافيا لمذهبنا ومن
المعلوم انه لا يمنع ذلك لو غاية ما في الباب نفي اللزوم ويمكن منه نفي التخيير في تلك الصورة ايضا للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح في الترجيح فان لزوم الاحتياط بعد حصول
الظن على خلافه اي الاحتياط موهوم ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التبعيض بين الاشخاص بمعنى ان لا مدخلية له في نظام العالم يعمل بالاحتياط ومن له دخل
فيه فلا وذلك ايضا فاسد من وجهين الاول انه مخالف للاجماع القاطع والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجبا لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر
والحرج ومنها ان يبنى بعد الانسداد على تبعيض الاحتياط بمعنى لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد فهو ايضا فاسد لانه اما ان لا يعمل في غير مورد الاحتياط على اصالة
البراءة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلثة وكل ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد وبالاصالة البراءة في اخر ليس الا التوقف في المعاملات

وقد عرفت

او بعضها يصير بعضها دون بعض فاعلم ان الظنون المشكوكة بالمعنى الاعم التي هي محل النزاع منها ما هو مظنون الاعتبار لذهاب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والفقه المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار لتكافؤ الذاهب بالاكثر الى احد الطرفين بحيث يوجب شكا [illegible] كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف والاجماع الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاصل والاقتصار فيها على القدر المتيقن لا تتضيق مقام العمل على قسم من القسم الاول وهو الصحيح الاعلى كما عليه صاحب المدارك فلا يتعدى الى الصحيح المشهوري لكن يرد عليه انه عمل بالصحيح الاعلى وان كان الظن على خلافه لمعارضته شهرة او صحيح مشهور منجبر بالعمل وحسن وموثق وهو مما من الظنون كما هو ظاهر صاحب المدارك بل لعل الاجماع على بطلانه بسبب كثير من تلك الظنون المشخصة المعارضة مع تلك الصحاح الاصلية في جميع ابواب الفقه للواقع فالعمل بتلك الصحاح يبعد هذا العلم الاجمالي لا دليل عليه بل خلاف الاجماع وبناء العقلاء بل العقل لانه ترجيح للمرجوح او المساوي اذ ليس العمل بها مع هذا الفرض عقلا متيقنا في مقام العمل وان عمل به مع عدم كون الظن على خلافه كما هو ظاهر صاحب المدارك وقد عرفت انه يوجب اختلال النظام العام والعمل بالموهوم ولازم الخلاف القطعية وترجيح المرجوح كما ان التحير لازم للتسوية بينهما ومنها ان يبنى على التبعيض في العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن في بعض الموارد وهو باطن فاسد لانه لا يخلو اما ان يعمل في غير تلك الموارد بالبراءة او الاحتياط او الوهم او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية والثاني للعسر والترجيح المرجوح على الراجح والثالث لاختلال النظام العام بالنسبة الى المعاملات والعسر والحرج بالنسبة الى العبادات والرابع للتسوية بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو باطل فاسد للاجماع القاطع على انا بعدما ابطلنا الاحتمالات مبطلا لنا لتخيير بينها يظهر منها ويصير ثابتا بعد ما عرفت بطلان تلك الاحتمالات بقي اختصاص العمل بالظن وهو المطلوب ظهر في طي ما ذكر من بطلان التبعيض في العمل بالظن عموم حجيته بالنسبة الى الموارد والعزيمة الذي هو مقام من المقامات الثمانية فتدبر في ذلك المقام حق التأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال **المقدمة الرابعة** في انه اذا ثبت العمل بالظن من المقدمات الثلاثة في الجملة فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصا ببعض الاسباب دون بعض والتحقيق في الكلام ان الظنون على اقسام مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف وامثالها والسر في مظنونية اعتبارها ذهاب اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك موجب للوصف ومنها مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق وامثالها من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها ولا الى عدم اعتبارها بل تساوت مشكوكة الاعتبار ومنها موهوم الاعتبار نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين وفتوى الفقيه وعدم العلم بعدم الخلاف والعلم بعدم الخلاف لعدم الكاشفية عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك تقسيم الظن الى الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم انه لا شبهة في عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة وذلك لوجهين الاول انه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن تعليقية فبعد انكشاف ان الاصل الامر بالعمل ثابتا انه يترك العمل بجميع افراد الظنون او يرجح بعض الافراد ويعمل به ويعمل بالتخيير او يعمل بالجميع لا سبيل الى الاول للزوم الخلاف في الامر المقطوع وهو البراءة العقلية ولا الى الثاني للزوم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون الاعتبار **قلنا اولا** ان الدليل على كون الظن مرجحا انما هو ذلك الظن وثانيا سلمنا كونه مرجحا لكنه يكون مرجحا اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقا وما نحن فيه ليس كذلك بل الامر دائر بين المحذورين وثالثا انه لو كان مرجحا لم يلزم الاكتفاء بالحجية المظنونة عند اشتباه العلية في الجملة وحصول الظن باحدها مع ان احدا لم يرجح بالظن هنا ولا يعمل الا بالاشتغال الظن باعتبار بعض الافراد لا يكون مثبتا لاعتبار البعض الاخر لان اللبس انما هو بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامسا ان القوة العاقلة تحكم بان القطع بعد قطع القطع بالامتثال لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن المعلوم حجيته اجمالا **فان قلت** الامر هنا دائر بين المحذورين لان الاصل حرمة العمل بالظن فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو مسلسلة مظنون الاعتبار اذا دار الامر بين المحذورين فلا معنى للاحتياط المقدمة للزوم الرجوع الى الرجحان ولا ريب ان الظن مرجح كما بنى عليه بناء العقلاء ولا يجري قاعدة الاشتغال ايضا قلنا كون مظنون الاعتبار قد يقال متيقنا في الواقع او الدعوى فيه وكلاهما ثالث لكونه خلافا للاجماع وما مر من ان الامر دائر بين المحذورين والتخيير انما هو فيما اذا دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع وهو المطلوب الثاني انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوما لما يلزم في الاقتصار بالمعلوم **فان قلت** بناء على هذا ينقل الى مشكوك الاعتبار واقتصر به ولا ينتقل الى الغير لان الضرورة تتقدر بقدرها قلنا اولا ان الظن الحاصل من الشهرة وامثالها مما عدا من سلسلة موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار في الحقيقة هنا سلسلتان مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا وجه له وذلك لان على تقدير كون تلك الظنون موهومة الاعتبار وذلك يوجب الوصف بذهاب الاكثر الوصف ثم يوجب الوصف اذا انعلم بدليل او علينا ببرهان او غير محذور فيما بعد علينا ببرهان انه غير محذور فلا يحصل الوصف كما فيما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل والتعدي انه قد عمل بالظن فكيف يوجب الوصف وكيف يصير تلك الظنون موهومة الاعتبار **وثانيا** انا بعدما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك الغير مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار لانهما في موضع الشك فالمكلف يقتضي قاعدة الاشتغال العمل بالكل اذ التخيير خلاف الاجماع ظاهرا وبان الامر دائر بين المحذورين فتامل **وثالثا** لو اقتصر في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة عمومية اسباب الظن لا يكون محلا للشك بعد في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب وامثالها والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط ويحصل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد ابطال جميع ما يحتمل الوجوب لو موهوما والامارات بما يحصل كونه حراما او موهوما ولكن اذا كان الاحتمال احتمالا عقلائيا لا كل احتمال العقلاء لا يكون بناء العقلاء على اعتبارها كالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل من الاولوية الاعتبارية والتحقيق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها منها قضية ابان المشهورة في الاصابع فتدبر ومنها الظن الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايضا للاجماع وما في الاخبار الواردة على اعتبارها فعلى فرض تسليم لا انها تكون موهونة نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب هنا اذ الدليل انما هو عدم الترجيح بلا مرجح والخروج عن الدين وكلاهما منتفيان فيما نحن فيه اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة حاكمة بعدم اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلانا لو اكتفينا بغير الظن الحاصل من النوم لا يلزم من عدم العمل به الخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم لو ثبت ذلك في المنام فلو كان النوم حجة لزم من حجيته عدم حجيته فتدبر **فان قلت** لا شك في ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا قام البرهان العقلي على جواز العمل به لا يقولون بجواز العمل بالظن القياسي الحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد **قلنا اولا** ان الدليل الدال على حرمة العمل بسائر الظنون ظاهر بل صريح في تعليقه منصرفا الى صورة الانفتاح لا الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس نحوه فانه مطلق فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة سائر الظنون بصورة عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطع بخلاف الدليل على حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة اذ الدليل الدال على تعميم الاسباب ابطال الترجيح بلا مرجح وعدم الكفاية

المدارك فهو مسلم لكون الصحاح الاعلى الثابت لها الوصف في ابواب الفقه نادرة لا تكفي فلزم الاقتصار عليها لزوم العسر فيما عدا تلك الموارد ان احتاط والخروج عن الدين ان عمل بالبراءة فما الحد ودلائل من التعدي من تلك الصحاح المذكورة الى غيرها من الظنون فان تعدى الى الظنون المخصصة المعارضة مع الصحاح الاعلى ثبت لزوم العمل بالاخبار لزم التعدي الى ما ليس هنا دلالة معها من قبل الظنون للاولوية والاجماع المركب ان تعدى الى الحالية عن معارضة الصحاح فاحسن ثبت لزوم التعدي في الجملة ايضا سلمنا لكن الصحاح الاعلى ثابت لو علم انها حجة والمعارض منها لم تكف في ابواب الفقه سيما ابواب المعاملات ثبت شرعيته فاذا تعدى المقتصر على الصحاح الاعلى في ابواب الفقه عند فقدها فان تمسك بالاطلاق والعموم فهي مخصصة بالخبر كما عرفت فلا مفر التعدي الى غيرها ولو قيل ان الصحاح لم دليلا على عدم اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر ما عدا الصحيح الاعلى في اثباتها فانها تدل على التبيين عن خبر هذا الذي كان عدلا واحدا لعدم حصول العلم بعدالته بتزكية الواحد والفاسق موضوع

في بيان حجية بعض الظنون

للامر النفسي لا يرجع لالبدين التبين لاحتمال الفسق فلا يكون جزء حجية المفهوم وان دل على حجية قول العدل لكن المنطوق هنا للتعارض اقوى من المفهوم

قلنا بعد تسليم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني وتسليم عدم انصرافه الى الفاسق المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية معتد بها ودلالة المفهوم على قبول تزكية المزكي

ولا اصلية فيتقدم المفهوم لذلك بل العرف يفهم هنا دون ما على المنطوق مضافا الى ان البناء لا تعارض الدليل لعقلي التقدم كما لا تعارض ايات النهي عن الظن وتما

ذكرنا يقتدر على تخريج دليل التعدي الى سائر الاقسام سيما بعد ملاحظة ان الظن الحاصل من مثل الشهرة اقوى من الصحيح الاعلى وان كون الاعلى قد استبقنا بعد الالتفات الا فلي اذا

الكلام وان ذهب السلف الصالح بحجية الشهرة لا يصير موهوم الاعتبار لعدم حصول الظن من ذهابهم الى عدم الحجية سيما اذا كان حكمهم بعدم حجيتها لعدم الدليل عليها لا الاصل لا

للدليل على العدم ومع الخطر فيتجه ترجيح المرجوح او التخيير بلا مرجح او الاجماع المركب بعض المقامات لكنا نقتصر في العمل بالظنون على كل ظن او على احد الجهات ونقول فيما عداه ما صا

وترك العمل بالظن القياسي اولى لانه لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع وايضا لا يضر ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم

تركه الخروج من الدين **و ثالثا** انا نخرج الظن القياسي ولحوه بالمقدمة الثانية لان العمل بالظن لاجل لزوم المخالفة القطعية ولا يلزم لو بنينا العمل على

القياس نحو لزوم المخالفة القطعية وقد تمسك بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي ونحوه يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية

انما هي انسداد باب العلم وباب العلم في القياس اخوانه مفتوح وانت خبير بان الكلام في انسداد باب العلم انما هو للمسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس

مفتوح نظرا الى اتفاق الاجماع على عدم اعتبار القياس لعوامه **فان قلت** الدليل الدال على حجية العمل بالظن عقلي والدليل العقلي لا يختص فكيف يخرج

الظن قلنا ان هذا اختصاص لا تخصيص ثم انه يجاب عن هذا الايراد بان الدليل العقلي انما دل على حجية العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد لا نزاع

من هذا الكلام ان كان ان القياس لو خلي وطبعه لا يحصل منه الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه بعد نهي الشارع لا يحصل الوصف فهو ان حصول

امر تحته لا دخل لامر الشارع وهو بيده فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصف النوعي مع الشخصي بعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث الصحيح والشهرة مثلا

فاما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة او العكس او لا يكون شيء منهما موجبا للوصف فعلى الاول لا اشكال في تقديم العمل بالحديث الصحيح على الشهرة كما لا

اما في الاول فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما سيجيء انه وانما الاشكال فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل يعمل بالظن

النوعي لقوة موضوعه او بالشخصي لقوة شخصه او يتخير بينهما بالتخيير البدوي كما عليه بعض او يترك كلاهما ويرجع الى الاصل والحق ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظن الشخصي

وتحقيق الحق يتوقف على بيان مقامين الاول في رد طرح الدليلين والرجوع الى الاصل والثاني في رده وجوه **الاول** ان ذلك خرق للاجماع المركب كل

من قال بتعميم الظنون من حيث الاسباب قال عند تعارض احد الانواع الثلاثة مع الاخر اما بتقديم الظن الشخصي او النوعي او التخيير فالقول بالطرح والرجوع

الى الاصل خرق للاجماع المركب الثاني ان هذا القول مردود ببعض المقدمات الاربعة التي هي الترجيح بلا مرجح فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الانواع كذلك تثبت

التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك انه بعد اثبات جواز العمل بموهوم الاعتبار يكون الاحتمالات المعتبرة هنا اربع كون المكلف به العمل بموهوم الاعتبار عند

التعارض فقط او كون المكلف به العمل بالموهوم في احد الصورتين لا على التعيين او كون المكلف به كائنا ما كان فان العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع الاحتمالات محتمل

والفرق تحكم وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض فقط منفي لان العمل بموهوم

الاعتبار عند التعارض يوجب العمل به عند عدم التعارض بطريق اولى واذا انتفى ذلك الاحتمال بقي الاحتمالات الثلاثة الاخر وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض

والعمل به في احد الصورتين على البدل منهما اما عند التعارض واما عند العدم العمل به وكائنا ما كان وعلى التقادير يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض

واما بالنسبة الى الاخير فيكون الشك في التكليف والاصل البراءة عنه فلا يصح القول بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح موجود وهو كون تلك الصورة قد استيقنا

كون الاصل البراءة في الصورة الاخرى قلنا قد اشتبه عليك جهة النزاع اذ احتمال تعيين العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض انما يكون لرفع حكم الاصل لا لاثبات

حكم اخر وترجيح صورة عدم التعارض من تلك الجهة محل كلام لان في صورة التعارض كل من المتعارضين لعله ما ينفي الاصل فلا معنى لعدم العمل بالموهوم اذا كان

في صورة التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى اذ لا اولوية من تلك الجهة الثالث انا لو بنينا العمل على طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في

موارد التعارض لكنا قاطعين بالمخالفة للواقع نظرا الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن النوعي والشخصي بثبوت احكام شرعية البين في جانب الظن الشخصي

بحيث يكون طرحهما مستلزما للمخالفة القطعية **المقام الثاني** في رد من يقول بتقديم الظن النوعي على الشخصي وبناء في رده ايضا وجوه ثلثة **الاول**

ان كون الحديث الصحيح بحسب النوع مظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى اذ سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى العمل وذلك انما يكون مفيدا للظن

عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا فاذا لم يكن نوع الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظن الشخصي معتبرا وسليما عن المعارض اذ

المفروض عدم حصول الوصف من شخص الحديث المطلق فحكم كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض ثم ان بعض الافاضل هنا منع منعا صغرويا بمعنى ان ذهاب الاكثر

الى اعتبار الحديث الصحيح عند التعارض اول الدعوى اذ القول بذلك مستلزم للتعبد بخبر الواحد الصحيح لم يقل به احد من الخاصة وانت خبير بان ما ذكره من المنع

والمستند غير وجيه لان احدا من العلماء لم يقل بالتعبد بخبر الصحيح بقيد الطبعي واقتضائيا والقائلون بدون الحق القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا واقتضاء

واما التعبد بالخبر الصحيح بقيد الاجمال الشائع فهو محل وفاق بين العلماء ولذا لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون العمل بخبر الواحد لازما متعينا باجماع

الامامية وان هذا الا التعبد **والثاني** سلمنا ان ذهاب العلماء الى اعتبار الحديث الصحيح يكون لكونه موجبا للوصف بالاعتبار عند التعارض لكن هنا

الظن بعدم القوة الحاصلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي في جانب الظن الشخصي وان الغائبين مشاركون مع الحاضرين في نفس تكاليفهم وان العمل

بالاخبار ونحوها انما يكون من باب المقدمة لا اصل لتحصيل الاحكام الواقعية ولصابتها انما تكون حاكمة باشتراط حصول الوصف عن نفسها لا كثرة الى اعتبار الحديث الصحيح

الثالث انا نقطع بان في صورة التعارض بين الظن النوعي والشخصي يكون احكاما واقعية ولو قليلة بحيث لو تركنا العمل بالظنون الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة

فحينئذ اما ان يعمل بكل الظنون الشخصية او بعضها وحيث يحصل لنا عند القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزام الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب

فان قلت انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية كذلك نقطع بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلة

كما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية كذلك الثاني فما وجه الترجيح في الحال الذي ترك العمل بكل منهما مستلزم للمخالفة القطعية قلنا انا ذكرت لا يكون مثبتا

للمطلوب لان الظن بالخلاف في الظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي لا يجامع مع القطع بموافقة البعض للواقع وقد مر ان تلك الادلة جارية على القول

بالتخيير ايضا فتعين تقديم الظن الشخصي على النوعي بقي في المقام اشكال اخر في مقام اخر وهو انه اذا تعارض الظنان النوعيان اي ما يكون نوعهما مفيدا

للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما موجبا للوصف الا بالطبع الاقتضائي بملاحظة المانع اي المتعارض فهل يكونان ساقطين عن درجة الاعتبار

بيع

هي من الظنون المشكوكة ولا اخلال في فصل التراجيح ولا خروجها موجبا لتحصيل الدليل العقلي لما عرفت من ان مورد الدليل العقلي الظنون المشكوكة لا ما قطع بعدم اعتباره فلم يخرج ذلك
تخصيصا بل خصصنا بعدم جريان المقدمة المتممة وهي حجية الظن المطلق مشروطة بعدم التمكن من العلم في المسألة المعارضة للاصل وعدم جريان المقدمة الثانية من الدليل السابق كما لو علم
التمكن من العلم في تلك المسألة بالفحص عنه وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق ولو علم بعدم التمكن منه وحصل له الظن بالمسألة ابتداء من غير فحص وجب عليه الفحص
عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد الفحص على الخلاف والاصل لا معارض له لعدم جريان المقدمة الثالثة بل وكذا لو ابتدع ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن ايضا لان الاصل اصل في
معتد او الفحص المرتب في مقدار الفحص الواجب مستفرغ الوسع منه لا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الزائد وان جاز او يلزم تعطيل الاحكام فيحرم الزائد ويكفي حصول الظن بلزوم التعطيل اذ القطع
الحاصل من خبر المجنون والصبي الغير المميز فليس حجة للاجماع ظاهرا وبناء العقلاء وفي خبر الصبي المميز وجهان اصلية لزوم الفحص قبل العمل بالظن

فالبا الاصل الابعد ... اصل في عدم وجوب تحصيل الظن الاقوى لا يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى فالاقوى بانسداد الفحص والدليل عليه من لزوم العسر وتعطيل الاحكام او بهما ما اقول مضافا الى انا اذا وجدنا على درجات الظن بغير ممكن غالبا او درجة من الدرجات التوسط فلا دليل عليه فهو يتعين ... او تحصيل الاقوى فالاقوى ما امكن بحيث

مسائل مهمة

ويرجع الى الاصل او الحديث الصحيح مقدم على الشهرة والعكس ويحكم بالتخيير والتحقيق الثاني نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا يحتمل الوصف في المعارض
الخالي لعدم نظره الى فسادها سوى ذلك من الاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط والرجوع الى الاصل فوجه فساده ان المتعارضين لما اجتمعا توافق وهي اشتراكهما
في نفي حكم الاصل وجهة تخالف هي في اثبات الحكم فظهر انه لا تعارض لهما في نفي الاصل واما الاحتمال الثالث فوجه فساده ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو
موهوم الاعتبار على الراجح اعني مظنون الاعتبار والقوة الناقلة كذا بعينه وتحت واما الاحتمال الرابع ففساده ولانه الدليل الاجتهادي وهو حكم العقل القاطع بعدم
التسوية بين الراجح والمرجوح لترجيحه عليه وثانيا الدليل الفقاهتي وهو انه بعد فساد تقديم الشهرة الامر دائر بين تقديم الخبر الصحيح والتخيير والقوة العاقلة
حاكمة بتقديم الصحيح لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قيل** لو تعارض واحد من الانواع الثلاثة المعتبرة مع واحد من الظنون المحرمة كالقياس مع
وجود الظن في جانب القياس فهل المرجح الاصل او العمل بالظن القياسي متعين او العمل بخلافه متعين او الحكم التخيير والتحقيق العمل بما وراء القياس من الانواع الثلاثة
للاجماع القاطع وما تراه من تقول بعض العلماء العمل بخبر الواحد تعبدا وردا على الحشوية انما هو التعبد طبعا او تقضاء الا التعبد لاجل الدافع كما قاله بعض منهم مطبق
على التعبد ان سلمنا عدم الاتفاق الاجماع على تقديم الانواع لقلنا ايضا بتقديم الانواع نظرا الى ان حرمة العمل بالظن القياسي مطلقا اجماعي ويكفينا ذلك لان
تعاضد الدليلين موجب لنفي حكم الاصل من غير شك ويبقى بعد نفي الاصل بالقياس مطلقا والرجوع الى الاصل احتمالا فاعمله هو العمل بالجانب المخالف من الانواع
الثلاثة **مسائل مهمة الاولى** انه بعد اثبات حجية الظن فهل يجوز للمجتهد العمل بالظن قبل الفحص مع امكانه نظرا الى ثبوت حجية الظن من الدليل الرابع على
الاطلاق اولا يجوز نظرا الى اصالة حرمة العمل بالظن خرج منه ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الاصل فيه اشكال والتحقيق ان يقال بعدم الجواز لان المجتهد اما
ان يكون حين حصول الظن قاطعا بامكان تحصيل العلم بعد الفحص او شاكا فيه او قاطعا بعدم الامكان اما الصورة الاولى فلا شك فيه في عدم الجواز والدليل عليه
وجوه ثلاثة **الاول** ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربع منتفية اذ يكون هذا ما انسد فيه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعدم الانسداد **الثاني**
ان المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منتفية فان الملازمة انما يكون مسلمة لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص ايضا واما قبل الفحص
فالملازمة ممنوعة اذ يكون عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى **الثالث** ان المقدمة الرابعة من المقدمات الاربع منتفية
لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامر دائرا بين الامرين الذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان ورجحان العلم على الظن بين من ان يفسر ولا
دليل الاستنباط وعد الكفاية ايضا يجرح **واما الصورة الثانية** اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم وعدمه فالحق فيها ايضا عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص
للوجوه الثلاثة المذكورة فتدبر واما الصورة الثالثة فالحق فيها انها كاختيها في عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص نظرا الى ان المقدمات وان كانت مسلمة الا ان الكبرى ممنوعة اذ
كلما انسد باب العلم فيجب ان يعمل بالظن اول الدعوى اذ المقدمة الثالثة والرابعة منتفيتان **اما المقدمة الثالثة** فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجوز
العمل بالظن مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لو شك في ان العمل بالظن بعد الفحص اولى وارجح من العمل بالظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل
بعده على انه يحصل حصول الظن بعد الفحص على الخلاف ثم ان ما ذكرنا كله اذا كان المجتهد متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه الفحص واما ان لا يمكن له الفحص في معظم الاحكام او في
نادرها وعلى تقدير الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل بالظن والتقليد لا سبيل الى الاول لما ذكرنا سابقا ولا الى
الثاني لعدم الدليل على اعتبار الظن قبل الفحص فلا بد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب في انه قبل حصول تلك الوصف الحاصل قبل الفحص يكون التقليد
عليه واجبا وبعد حصول تلك الوصف شك في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** انا نفرض الكلام فيما كان الفحص ممكنا له قبل ثم طرء عدم الامكان
ولا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طريان عدم الامكان حرمة التقليد فيتعين العمل بالظن قلنا ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه
لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد عدم امكان الفحص نشك في بقاء عدم الجواز وارتفاعه لا شك ان الاصل بقاء عدم
الجواز فاذا تعارض الاستصحابان بقي استصحاب التقليد سليما عن المعارض مع انه في اجراء استصحاب التقليد مطلقا نظرا اذ ذلك انما يتم في المسائل التي سبق منه التقليد
واما مع عدم السبق فلا استصحاب فتدبر **الثانية** من المسائل انه بعدما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص عليه لازما حتى يحصل له القطع بعدم
امكان حصول العلم او الظن كاف فيه اشكال ومقتضى التحقيق التفصيل بان الفحص في المسألة الخاصة وسائر المسائل اما ان يكون موجبا للعسر والحرج وتعطيل ومما
لتعطيل الاحكام او لا يكون كذلك اي لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما ان كان موجبا
للعسر والحرج فقط وان كان جائزا واما لو كان موجبا لكلا المحذورين او الاخير فقط فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا **الثالثة من المسائل** انه اذا كان المناط في
الفحص عدم العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل القطع بلزوم العسر والتعطيل حتى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على فرض ام الظن كاف فيه
اشكال والتحقيق هو الاخير لان القطع بلزوم العسر والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر من التفصيل المذكور في المسألة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا
بامكان العلم بعد الفحص الملزوم لاحد الامرين لا يكون الفحص له لازما على فرض ويكون حراما على اخر فليتأمل **الرابعة من المسائل** انه هل اللازم على المجتهد
تحصيل الظن الاقوى او لا والتحقيق الاخير لعموم الدليل الدال على حجية الظن نعم لو فرض ظن ضعيفا على مرتبة من الشك ودون مراتب الظن بحيث يكون بناء العقلاء
على عدم الاعتناء به لا يجوز العمل به لعدم الدليل على اعتباره والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور جزما وفي عدم لزوم تحصيل الظن
الاقوى قطعا اما الاول فلانتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم نعمل بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور مرجوحية هذا الظن بالنسبة الى
اقوى منه بمرتبة يعني ظهور مرجوحية الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظن الذي بناء العقلاء على اعتباره فلا يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح فلا بد
مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام العمل ان لم يكن الموانع كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة فتدبر جدا
واما الثاني فلانه لو كان تحصيل الاقوى لازما فالفحص غير معتبر لزم اما العسر وتعطيل الاحكام او كلاهما والاول منفي لزومه عنده والاخران حرمة الفحص عنده ما

لا يلزم منه تعطيل ولا عسر حتى يدفع عنه بمكان للعقيب مغنيا ولا اكتفاء بمطلق الظن بعد فحص ظاهر الادلة ومعارضاتها اصل في تعارض الظنون التي عينية والتخصيص اذا تعارض ظنان

احدهما اقوى اعتبارا من الاخر كالصحيح مع الشهرة وكان الظن الشخصي في جانب الاقوى اعتبارا عمل به لرجحانه لاعتبار اذ لا يورث عمل الاكثر الظن بالاصحاب ولو حصل ظن فهو ابتداء

ترتفع بملاحظة ان الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي انما هو مع الشهرة بالفرض وان الغائب يشاركنا لتشافهنا وان العمل بالاكثر لاصابة الواقع وان فقد الظن الشخصي من الجانبين

طرحنا الثالث باتفاق الدليلين ورجحنا العمل بالصحيح لسلامة قوة اعتباره عن المعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالخبر حاصل من تقدم الصحابة واذا تعارض ظن لا يعتبر قطعا

كالقياس مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن والشهرة وكان الظن الشخصي في جانب القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع وما نراه من فهمهم العمل بالخبر بتقديمه على الحشوية فانما هو للتقييد

لجميعها لا المقيد لاجل المانع فتامل

مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوصفي كاحد الانواع الثلاثة والتنبيه كالكتاب المتواتر اللفظ اذ الدليل على اعتبارهما

وهو الاجماع لا يفيد اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد الانواع الثلاثة مع احد افراد الظنون المعتبرة كالكتاب المتواتر اللفظ والواحد المحفوف بقرينة القطع بالصدور

فلا يخلو اما ان يكون الوصف مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي وعموه اذ الظني لا يعارض القطعي

مع عدم مرجح له وعلى الاول يقدم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن غالبا الا ان العمومات الكتابية كلها معارضة مع الظنون المتكثرة الحاصلة من

الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظن وهو يلزم الخروج عن الدين واما على الثالث ففيه الاشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل

ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل التخيير لا سبيل الى الاول لنفي الدليلين الاصل وانهما متعارضان في ذلك ولا الى الاخير لقبح التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الى الثالث

لقبح ترجيح المرجوح فتعين الثاني وهو المطلوب من ترجيح المتواتر اللفظ ولتتم الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموعودة في الدليل الاول على الدليل الرابع واما التقرير

الثالث فهو ايضا يشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكاليف وبقاؤها والثانية انسداد باب العلم وقد مر تفصيلهما في التقرير الاول الثالثة فان المكلف مكلف بتحصيل

الاعتقاد بالواقع نظرا الى ان الانسان لا يدري والا لزم هدم الشريعة في العبادات واختلال النظام في المعاملات فهو اما ان يفتي بمقتضى الاصل وهو موجب للخروج من الدين وما

ذكرنا في لا اقتضاء بالمعلوم من المفاسد واما ان يفتي بالاحتياط وهو ايضا يوجب من اختلال نظام العالم واما ان يخير بين الاقوال لعدم المفاسد المذكورة فاما ان يقتضي

بمقتضى الاعتقاد الاول والاخير يحيل القياس وعلى الاول فاما ان يعمل اوطا لا سبيل الى الاول اذ المفروض الانسداد فتعين الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب بضميمة

المقدمة الرابعة يثبت التعميم التقرير الثالث ما ذكره صاحب الحاشية من انه لا ريب في ان التكاليف ثابتة وان باب العلم التفصيلي بلا واسطة في معظم الاحكام منسد فبناء على

هاتين المقدمتين اما ان يعمل المكلف بالظن او يعمل لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرناها فتعين الاول وما ذكرناه انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا من انسداد

باب العلم التفصيلي بالواسطة ايضا في معظم الاحكام فبناء على هذا لو لم يجز العمل بالظن لزم الخروج عن الدين كما بناء على مذهب صاحب لم لا يكون صحيحا اذ الاخبار الصحيحة

والاجماعات المنقولة والاضعاف المجبرة بالشهرة تكون عنده من الظنون المخصوصة فيجب انسداد باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن الا ان يقال بانه يقول بانا

لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة لم يكفينا للزوم الخروج من الدين وفيه ان هذا وان كان مسلما الا انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لو كان بناؤه على هذا فلم يتعد

من الظنون المخصوصة الى الغير فتدبر واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص وتحصيل الظن

بوجوب شيء او حرمته يحصل له الظن باستحقاق العقاب في تركه الاول وفعل الثاني لان الواجب يكون عبارة عما يستحق تاركه العقاب والحرام عبارة عما يستحق فاعله العقاب

فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن باستحقاق العقاب على الفعل فهنا ينتج صغرى وكبرى وهو ان ما ظنه

المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب او التحريم مما يكون في العقاب مظنون الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلا وكذا شرعا ثم ان هذا القياس الذي بيناه انما هو

على مذاق القوم وتقريرهم لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو اعم من ذلك بان يقال ان ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم او سائر الاحكام التكليفية

والوضعية مما يكون في العقاب مظنون الضرر بملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم اتباع حكم الله تعالى فانه يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا او ما

يظن بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا او يكون في العقاب مظنون الضرر فيجعل هذا صغرى ويضم اليه كبرى هو ان كلما كان فيه مظنة الضرر فدفعه

لازم والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في الصغرى والكبرى كلام اما في الصغرى فمن وجهين **الاول** انه لو كان في العقاب ما ظنه المجتهد مظنون الضرر

يلزم كون اتباع ظنونه ايضا مظنون الضرر اذ لا ريب في ان المجتهد بعد ملاحظة ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فنرتب

صغرى وكبرى على قياس عام فنقول لا اشكال في ان في العقاب ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم او غير ذلك مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم والمحصل من هذا

الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكرنا بل يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **الثاني** ان القول بان ما ظنه المجتهد مما

يكون في العقاب مظنون الضرر اما ان يراد منه ان في العقاب ما ظنه المجتهد يكون حكم الله الواقعي مظنة للضرر فممنوع اذ الظن القياسي ايضا مما ظنه المجتهد فيه

بالحكم الواقعي وفي العقاب الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** ان عدم لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي انما يكون من

جهة نهي الولي والا لحكمنا بلزوم دفعه ايضا قلنا ايضا بعدم لزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لاجل نهي المولى لا انه في القياس لنهي قطعي وهنا ظني

ولا يحصل الفرق من تلك الجهة واما ان يراد به ان في العقاب ما ظنه المجتهد يكون حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة الضرر فنقول ان هذا الظن بالحكم الظاهري

من اين حصل للمجتهد **فان قلت** ان الظن به انما حصل من الادلة الظنية قلنا الظن الحاصل من الادلة الظنية قلت الظن الذي حصل من الادلة

الظنية وانما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية وهي ان كلما كان حكم الله الظاهري قلنا بعين ما ذكرت في القياس فاهو

جوابك فهو جوابنا فتدبر **فان قلت** فيه بما قلت سابقا من تعلق نهي المولى اجبنا انه بما قلنا سابقا **فان قلت** انا لا نعمل بالظن من حيث

انه ظن حتى يقال ان الشارع نهى عنه بل نحن نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب او الحرمة ونعمل باصالة البراءة فيما حصل لنا الظن بعدم الوجوب او الحرمة

قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس فكيف لا نعمل بالاحتياط فيما حصل لك الظن بالوجوب او الحرمة وباصالة البراءة

فيما حصل لك الظن من القياس بالعدم **فان قلت** فيه ما قلت سابقا فنحن كذلك واما في الكبرى فلان قولك كلما يكون فيه مظنة الضرر يكون

دفعه لازما اول الدعوى بل الفقه للسلم منه انما هو في الامور المعاشية واما المعادية ففيه وليكن التحقيق ان الصغرى كونها مسلمة لا تكون

الكبرى قابلة للمنع اذ دفع الضرر المظنون في الامور المعاشية اذا كان لازما ففي المعادية بطريق اولى ويمكن منع الصغرى ايضا لوجه ثالث وهو ان الانصاف

ضرورة المجتهد ظانا بالضرر عند المخالفة لكن الضرر الذي يكون الظن به بدون ملاحظة مقدمة خارجية وهي ان الله تعالى اجل شانا من ان يكلف من غير بيان

انتفى ذلك الظن بالضرر ولم يصح للخصم صغرى حتى ينضم اليها كبرى القياس ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا باس بالبسط في المقام وهو ان نقول ان الضرر اما

في بيان تحقيق تقرير الثالث من الدليل العقلي

في بيان الدليل الثاني من الادلة الخمسة

في بيان المناقشة في الدليل الثاني

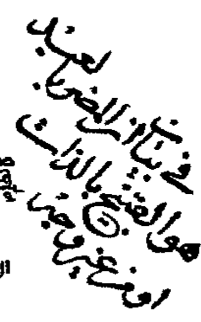
في بيان اقسام المضرة في الضرر

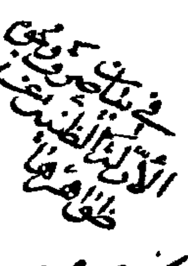
ولو سلمنا عدم الاجماع فنقول ان حرمة العمل بالظن القياسي معلوم بالضرورة والثالث منفي بتعاضد الظنين فتعين العمل بالظن المعتبر في كون الظن الذي لا يعتبر بالفضل في حكم الظن الذي
يقطع بعدم اعتباره كالقياس من جهة اذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد او الشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند فان كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص
تقدم بلا ريب لوجود المرجح ولا في شيء من الجانبين فكذلك والثالث منفي باتفاق الدليلين او في جانب الظن المطلق تقدم اذ لو لم يكن كذلك لزم عدم
العمل بالظن المطلق غالبا لمعارضته مع العمومات الكتابية غالبا فيلزم من طرحه الخروج من الدين فتأمل

ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاولى اما ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع
او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا او اخرويا والذي يكون مع المعارض ويكون معارضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين ام اخرويين
او الضرر دنيوي والنفع اخروي او العكس ام مختلفين والذي مع المعارض يكون معارضه الضرر اما ان يكونا دنيويين او اخرويين ام مختلفين فهذه اقسام تسعة فالاول
منها وهو كون الضرر دنيويا سليما عن المعارض لا يخ اما ان يكون الضرر مقطوعا ام مظنونا او مشكوكا او موهوما ففي الثلثة الاول يكون دفعه لازما
لبناء العقلاء الناشئ عن حكم القوة العاقلة بذلك واما في الاخير فلا يخ اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجي كما لو اخبر شخص وصبي يكون احد
الانائين سما او مسموما فدفعه لازم وان كان المخاطب عالما بالعكس لبناء العقلاء ايض واما ان يكون الوهم ناشيا عن مجرد الاحتمال العقلي ودفعه ايضا
لازم عند العقل والطبع لكن بملاحظة ان لزوم لا يح دفعه بل لاجل عدم التعرض له يكون
ارتكابا لامر الحرج بين **والثاني** منها وهو ما يكون الضرر سليما عن المعارض مع كونه اخرويا فهذا ايض لا يخ عن الاقسام الاربعة ودفعه ايض يكون
لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى والاولوية بديهية **والثالث** منها وهو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونهما دنيويين ففيه مقامان الاول
في جواز ذلك الاجتماع وعدمه ولا شك لاحد في جوازه ووقوعه كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مقتولا او شاربا للسم **المقام الثاني**
في ان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على اقسام خمسة **الاول** ان يكونا متساويين في الاعتقاد
والاحتمال ومتفاوتين في الضرر قوة وضعفا **والثاني** ان يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد بان يكون احدهما مقطوعا والاخر
مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك **والثالث** ان يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معا **الرابع** ان يكونا متفاوتين فيهما مع كون اقوى
الضرر معارضا للاقوى اعتقادا ففي الاول القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا وان تساوى الضرران في الاعتقاد وعليه بناء العقلاء الا
ترى انه لو دار الامر بين ان يقطع الشخص طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقتولا لاجل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون صيرورته
في ذلك الطريق مقطوع الاذن لاجل القطع لاختار بعلمنا ما هو اضعف ضررا وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الاذن مظنونا كلاهما او مشكوكا
او موهوما والحاصل ان بناءهم مع تساويهما اعتقادا واختلافهما ضررا التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكبه لصار محلا للتشنيع لعقلاء وفي الثاني القوة
العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى اعتقادا وان تساويا في الضرر وعليه ايض بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا او اخر
يقتل فيه ظنا او بين قطع طريق يقتل فيه شكا واخر يقتل فيه وهما لاختاروا ما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعلوا
الخلاف للامهم العقلاء وفي الثالث القوة العاقلة حاكمة بالتخيير وفي الرابع القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واعتقادا الا ترى
انه لو كان يدور الامر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعا والاخر يكون قطع اليد فيه مظنونا بالنسبة الى الصورتين الاوليين اللتين احدهما
اقوى ضررا فقط والاخرى اقوى اعتقادا وعليه فعلينا بناء العقلاء ايض وفي الخامس وهو ما يكون فيه اقوى الاعتقاد معارضا لاقوى الضرر فالظاهر
ان بناء العقلاء فيها بالنسبة الى المواضع مختلف فقد يكون بناؤهم في موضع على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يضرب فيه
مائة ضربة قطعا واخر يضرب فيه مائة وخمسين او عشرين ضربة ظنا فان بناءهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا معللين بانه يحتمل في اخيار الاقوى
اعتقادا عدم اصابة الضرر وان كان موهوما فان كان ما هو الموهوم مطابقا للواقع فما هو الا زيادة خمسين وعشرين سهلة وقد يكون بناؤهم على التحرز
عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظنا فاختاروا القطع فان بناءهم على
التحرز عما هو اقوى ضررا معللين بان الظن غالبا يكون مصيبا فيحتمل كون قطع هذا الطريق موجبا للقتل فيجتنبونه بخلاف هذا الطريق فان غايته ما
فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل وقد يكون بناؤهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليد فيه مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم واخر
يكون قطع الرجل او احدهما مع الاذن الواحد فيه مقطوعا فان بناءهم على التخيير **والرابع** منها وهو ما يكون فيه للضرر معارض مثله مع كونهما اخرويين وفي
جواز هذا التعارض وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع محال وبعبارة اخرى الجهتان تعليليتان وبعبارة اخرى لا يكون الامتثال ممكنا في هذا
التكليف حتى ان الاشاعرة الذين يجوزون التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف محالا فلو وقع التعارض بينهما كما فيما
نحن فيه فان في العمل بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر وفي ترك العمل به ايض بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة الضرر فانما
هو يكون التعارض فيه بدويا وبعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مقطوعا والاخر موهوما بحيث لا يجري فيه احتمال الضرر ولو كان موهوما
والخامس منها وهو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي ولا بد فيه من بسط فاعلم اولا ان ثمرة هذه الصورة وهذا النزاع في الفقه كثيرة منها
ما لو اكل الشخص الطعام فانسد حلقومه بلقمة بحيث لو لم يشرب مايعا من الماء ونحوه لهلك المفروض مع عدم وجود المايع الا الخمر ومنها لو قطع بالهلاك ان صام في
رمضان ومنها ما لو كان مريضا من المرض موقوفا علاجه بشرب الخمر ومنها ما لو اضطر الى الجماع ولم يمكنه الامساك بحيث لو لم يفعل لهلك ويظهر من بعض الميل الى عدم صحة التكليف
بارتكاب الضرر الدنيوي فحكم بلزوم عدم شرب الخمر في الاول والثالث وبلزوم الافطار في الثاني والوطي في الرابع فنقول ان هذه المسئلة مع كونها كثيرة الجدوى
قد زل قلم الفحول في تحقيقه ولكن تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب لضرر المكلف فعلا او تركا هل يكون قبيحا بالذات بحيث لا يمكن صيرورته قابلا للتكليف
ولو بالوجوه والاعتبارات او لا يكون كذلك بل يمكن كونه معرضا للتكليف منهيا بالتكليف فاعتبر بذلك لشيء المضر وان نحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضر وان
صار منهيا لكنه بسببه الحق هو الثاني نظرا الى وقوع التكليف كثيرا بما يضر العباد في الشرائع السابقة كقضية حبيب المقتول كم مرة ثم بعث ايض على ما روي
كذلك في شريعتنا كما في قضية سيد المسلمين مولانا ومولى الكونين ابي عبد الله الحسين وكذا لزوم الجهاد وان كان المجاهدون قاطعين بصيرورتهم مقتولين في ذلك

في اقسام الضرر

اقول وان كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فالحكم موكول الى باب التعادل والتراجيح والمحصل ان الظن الحاصل اما خاص او مطلق ثم اما الامارة على الاول معتبر
من صنف او من غير صنف ... واقوى او من جهة او اضعف ومن غير معتبر ... اصلا ثم الظن المعتبر اما مفقود من الجانبين او في احد الطرفين واحكامها تظهر بالتامل فيما
اصل في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اعلم ان دفع الضرر لازم وان كان موهوما لبناء العقلاء على الاحتراز من الاتيان المشتبهين اذا اخبر كذب بان
... احدهما وما عدم احترازهم عن العقوق في البنيان المحتمل الخراب ... واحتمال الاختصاص اللزوم باموال المعاش
في الشريعة بقطع جواز هذا التكليف اذ الوقوع في الشريعة لا اخص من الجواز فاذن يرد على جل العلماء انهم كيف يحكمون بلزوم الافطار في حق القاطع بالهلاك
لو صام في ... معللين بان حفظ النفس واجب عقلا وكذا شرعا مع ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار ... الصوم اما مع حكمهم بكون ضرر العبد عندنا
قبيحا بالذات فلا يمكن تعلق الامر بالمضرة او لا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به فان قالوا بالاول فكيف يحكمون بلزوم ... الجهاد
مع القطع بالمقتولية وكيف يحكمون بحرمة وطي الاجنبية ونحوها ... مع القطع بالهلاكة وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الافطار وحرمة
الصوم بحكم القوة العاقلة ... وتوضيح المقام بوجه احسن يقتضي بسطا في الكلام فنقول لا بد عند التحقيق من رسم مقامات ثلثة **الاول** في ان الضرر
على العبد هل يكون قبيحا بالذات او يكون قبيحا اذا كان من غير وجه كالظلم والحق الثاني والا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا مما مر وغيره من الامثلة
الثاني فانا بعد ما اثبتنا ان الضرر للعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بحيث لا يابى من تعلق التكليف به فلو تعارض الضرران بان كان
احدهما دنيوي والاخر اخروي فهل الحكم ما ذا والحق ان يقال ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان
الضرر الدنيوي مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة القطع ... الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة
اليه كادخال ابرة في اصبع بالنسبة الى القتل وتدرك القوة العاقلة والعقلاء ... بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا بعد تساوي الاعتقاد
اما في صورة كان الضرر الاخروي مقطوعا دون الدنيوي كان يكون مظنونا او مشكوكا او موهوما فظهر حالها من الصورة الاولى بطريق اولى والحاصل
انه اذا كان الاخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لو ما سوى كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل نحكم بهذا ان كان الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي
مقطوعا ام لا لا يرى انه لو دار الامر بين ان يقتل شخص في قطع طريق ظنا وفي الاخر بقطع اصبعه قطعا لاحترز عن الاول وان كان اضعف اعتقادا
وانما الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام مظنونا والحق لزوم التحرز عن الدنيوي وان كان مقتضى القاعدة
التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موهوما لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي او موهومه الاحتياط بل هو عينه وان
الاحتياط موجب لخلل النظام التام المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق قام الاجماع في الضرر الدنيوي نظرا الى اصالة البراءة عن الضرر الاخروي فيصير الضرر الدنيوي
سليما عن المعارض في جهة الاحكام المارة للضرر الدنيوي لان لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي اذا كان مقطوعا وكان معارضا للاخروي
المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي **الثالث** في ان الضرر الذي وقعت في الاحكام الفرعية من الواجبات والمحرمات الاكلية والشربية مما عدا الفروج هل
هو من القسم الاول الذي يقع فيه التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والقطعي الاخروي او الظني منه حتى يجب التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موجبا للتهلكة او
هو من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او الموهوم الاخروي حتى يحرم التحرز عن الاخروي ويجب الدنيوي فيه اشكال
والحق الاخير بلا شبهة فان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغير ذلك اما قطعية واما ظنية اما الاخيرة فغير منصرف الى ما نحن
فيه قطعا واما الادلة القطعية فالحوالة بملاحظة نفس تلك الادلة الظنية لا يمكن منع الانصراف لكن يمكن صرف تلك الادلة بوجوه اربعة **الاول** انه لا ريب
انه بعد ملاحظة ضرر العبد وخفاء المصلحة المصححة للتكليف يستبعد غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفا بارتكاب الواجبات او اجتناب المحرمات بضرره وفي
لا ندعي القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نحن ندعي الاستبعاد الذي يكون موجبا للشك لحصول الوصف بثبوت التكليف عن تلك الادلة الظنية بل اما
ان يصير التكليف فيه مظنون العدم او مشكوكا فاذن نرتب صغرى وكبرى فنقول هكذا هذا ما يكون التكليف فيه مشكوكا او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل
البراءة عنه فهذا الاصل البراءة منه فاذا لم يكن في البين تكليف نقول هذا مضر بحال العبد ويكون ارتكابه ارتكابا من غير وجه فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو
هذا حرام اما الصغرى فواضح لان ما يضر العبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا وذات مصلحة لو وقع متعلقا لامر المولى ولم يقع لان المفروض واما
الكبرى فلوجوه الاول العقل القاطع فانه حاكم بان كلما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضر العبد
من غير وجه الثالث قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فنقول ان التحرز من الضرر الاخروي المشكوك او الموهوم القاء النفس الى التهلكة بينة وكلما كان
كذلك فهو حرام فهذا حرام **فان قلت** ان تلك الاية الشريفة معارضة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف باطلاقها حتى عند الافضاء الى التهلكة وتلك
الاية انما تدل على حرمة الالقاء الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فلا وجه للترجيح بعد كون النسبة عموما من وجه **قلنا** قد اشتبه عليك الامر فان المفروض
ان الصغرى محل الشك نعم لو كان التكليف ثابتا ولو ظنا لكان ما ذكرت حق ولكن ليس فليس **فان قلت** انه لا بد الا يحصل حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي لكونه حراما
في الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الاخروي ايضا فكما تقول في الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا نفسه الى التهلكة وكلما كان كذلك فهو
كذلك نقول في الضرر الاخروي هذا مما يكون تاركه ملقيا الى التهلكة بينة وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما وجه الترجيح **قلنا اولا** ان المتبادر من التهلكة
انما يكون هي التهلكة الدنيوية وبقي فيه نظر لانا بعد ان سلمنا ان المتبادر من التهلكة الدنيوية لا يثبت المطلوب بوجه اخر وهو انه بعد ما اثبتنا ان الالقاء الى
التهلكة الدنيوية حرام فالاخروي بطريق اولى حينئذ تامل **وثانيا** ان دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوف على دلالة الادلة القطعية على اثبات الصغرى
والمفروض خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك **فان قلت** ان ما ذكرت من رجوع المسئلة الى الشك في التكليف انما يكون مسلما اذا كان فاقدا
الاصلية ... التوصلية ... الوقوع الشك فيه فان الكلف به الاتيان بالفعل في حضور الوقت وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد ولعله
اما ان يكون تكليفه وجوب الغسل وحرمة التيمم او العكس لا الوجوب لضرر او الحرام العرفي حتى يرجع المسئلة الى الشك في التكليف بل الشك في
المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما ليحصل القطع بالامتثال فيحصل القطع بالاشتغال بل رجوع المسئلة في الواجبات الاصلية الى الشك
في التكليف ايضا ثم لان صوم رمضان لا قاطع بالتهلكة او الظان بها اما حرام او واجب فاذن يكون الشك في المكلف به ايضا لا في التكليف حتى يرجع الى اصالة







البراءة

ما يكون ثابتا ثانيا لا في مثل الاحكام معلومة الاحكام الشرعية بل عموم بنا ثم بل شبهة لا اخرى معما فالى القوة العاقلة واخبار الاحتياط ثم الضرر المحتمل اما خال عن المعارض او معارض باحتمال
ضرر اخر مساو معنيه اعتقادا او دينية لا اعتقادا او عكسه او اقوى منه دينية او اعتقادا واحدهما اقوى دينية والاخر اعتقادا اما كلاهما دنيويا او احدهما دنيويا والاخر دينيا او مختلفا فصارت الصور ست عشرة
اما ما خلا عن المعارض فقد مر واما ما كان مع المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير والاقوى من الجهتين او من احدهما فتقديم الاقوى والاقوى من جهة الاضعف من اخرى فوارد ومعدل معالجة
مختلفة هذا كله مع كونهما دنيويين او اخرويين واما في المختلفين فنقول لا ريب في ترجيح الاخروي بالنفس ولزوم دفعه مطلقا شرعا الا ما ورد دليل عليه كما ورد في الجهاد القتل لحفظ بيضة الاسلام و لو
تعارض ضرر دنيوي كاضرار النفس بالقتل مثلا واخروي فالاخروي اما مقطوع كالقطع بانه في ترك الجهاد يستحق العقاب بالاخروي او مظنون او مشكوك او موهوم والضرر الدنيوي اما
البرائة فاوجبه ترجيحا لوجوب دفع الضرر مع شك او احتمال بين قلنا المتواتر الشك انما هو في الكلف به لكن الامر دائر بين ان يترك المكلف ما هو مشكوك الضرر في
ولا ريب في القوة العاقلة حاكمة بانا لو تركنا الاخيرة ارتكبنا الا قل اولى وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يحتمل ضرر دينية موقفا لا
ولم يحتمل الضرر وهذه مقبولا مع كونه قاطعا بقطع يده في الاخير لاختار الاول بحيث لو اختار الشخص الاخير لعد سفيها وفيما نحن فيه الامر من هذا الباب فيحتمل
ترجيح الصور وجوه منع القطع بالهلاكة في الصحيح بعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة بقي القطع بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض الثاني من الوجوه الدالة
على صرف الادلة الظنية عن ظواهرها انها معارضة بالايات الكثيرة الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ففي صورة الاجماع يحصل التعارض فيقع التساقط فيصير الشك في التكليف فيترتب القياس الثاني
مرادا ان هذا مما يكون الشك فيه شكا في التكليف وكلما كان كذلك فالاصل البرائة عنه ويحصل من نتيجة هذا القياس صغرى قياس اخر وهي ان هذا مما يكون
مضرا على العبد من غير وجه ينضم اليه الكبرى القطعية لما اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل ويتم المطلوب الثالث انها معارضة بالاخبار النافية للعسر والحرج
مما يبعث على الملة السمحة السهلة والتعارض بينهما عموم من وجه فيحصل في صورة الاجماع التعارض والتساقط والشك في التكليف ويترتب القياس بشكله الرابع
انها معارضة مع قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتعارض بينهما عموم من وجه فنستدل بمثل ما مر وبالجملة يظهر من تظافر ما ذكر ان صوم رمضان لمن
يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة عند الترك
واجب قطعا وامثال ذلك مما لا يخفى ما على الوطي ثم انا لا نتمسك بقوله لا شفاء في الحرام في هذا المقام نظرا الى ان هذا حلال وكل حلال لا شفاء فيه نظرا الى
ان الصغرى فلان كون الخمر عند استلزام تركه شربه للتهلكة حراما اول الدعوى **فان قلت** ان المراد من الحرام في الرواية ما يكون حراما بالذات او بالنوع لا بالفعل
قلنا ان الحرام من المشتق ولا شك ان المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الا الاتصاف بالمبدأ بالفعل واما الكبرى فلان ما يكون حراما لا شفاء عنه
الذي هو الدعوى فان تمسك بالتواتر فيه ان الرواية بظاهرها مخالفة للواقع بالبداهة لانا نرى بالحس والعيان الشفاء في الحرام فاذا لم يكن ظاهرها مرادا فيكون المراد
مشتبها فيصير الرواية مجملة **فان قلت** ان من المبرهن في محله انه لو كان مجاز خبرية يكون ظاهرها كذبا لا بد من حملها على الانشاء واذن يكون الرواية مثبتة
لكانه قال لا يجوز الاستشفاء بالحرام او لا تستشف بالحرام قلنا لا ريب في ان تاويل الخبر الى الانشاء مجاز قطعا والمجاز يكون متعددا فيه ولا يحتمل ان يكون
المراد نفي الشفاء من الحرام المعهود لا من جنس الحرام ويحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء الباطني ويحتمل ان يكون المراد الانشاء وليس حمله على الاحتمال الاخير اولى من
الاخر فيكون الرواية مجملة والمجمل لا يصلح لاثبات الكبرى التي هي من اعظم الكبريات في اثبات الاحكام مع ان هذه الرواية التي يكون سندها معلوما ولا دلالتها
معلومة بالاوجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الاكلية والشربية واما الفروج ففيها اشكال لكن الحق ان ذلك يجري لو عرض له ان اعضاء المضر في الوطي لدفع الشهوة وهو
ممكن بالاستمناء ونحوه وبالجملة لو تحقق مثل هذا المرض لقلنا ان الموطوءة التي اختصر الامر في وطيها اما من الانساب او الاجانب اما الاول فلا شبهة في لزوم ترك
وطيها وان افضى الى الهلاك لما نراه في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز وطي الام للولد بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان ولكان لم الادلة
الدالة على حرمة وطي الانساب اخص بالنسبة الى ما نحن فيه اذ القائل بكونها معارضة لتلك الادلة معارضة ايا ها خاص منها اما الاستبعاد والادلة الدالة على نفي
العسر والحرج اما الاول فنحن ان الاستبعاد على حاله كما ترى واما ادلة نفي الحرج فغير منصرفة الى ما نحن فيه مضافا الى استصحاب الحرمة **فان قلت** هذا الاستصحاب
جار في جواز الوطي ايضا كشرب الخمر قلنا هذا الاستصحاب ان كان جاريا في جواز الوطي لكن يا نسبة لا انه في جواز الوطي معارض بالاستبعاد والاية ويبقى الادلة على نفي الحرج
سليما عن المعارض بعدها قلنا بالانصراف الى جواز الوطي كما تري **فان قلت** هذا الاستصحاب في الوطي ايضا معارض باستصحاب حرمة اهلاك النفس **قلنا اولا**
ان الاهلاك الذي يثبت حرمته اما كل الاهلاك وجميع افراده او البعض دون البعض **فان قلت** بالاول فلبين تحريم وان قلت بالاخير فلا يجدي بك نفعا فتدبر و
ثانيا سلمنا جريان الاستصحاب على وجه لا انضباط ووقع التعارض بين الاستصحابين لكن المطلوب ايضا ثابت لتعارض الاستصحابين وتساقطهما من البين ويبقى
اصالة الحرمة سليما عن المعارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو الحرمة واما الاجانب فما يكون فيه الموطوئة غير الانساب يكون الحكم التوقف احتياطا والا
الرجوع الى اصالة الحرمة الفتوى وعدم دليل على لزوم الاقدام في مقام الفقاهة فتدبر ثم ان ما ذكرناه كله فيما اذا كان الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما ففيه
اشكال والحق ان يقال اما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي موهوما سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما فيحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي نظرا الى ان موهومية
الضرر الاخروي تدل على مظنونية عدم الضرر فيه والظن في الامثال المقام يكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي مشكوكا
او موهوما فلا يخلو اما ان يكون الشك بدويا او طاريا وعلى التقديرين اما ان يكون المقام مقتضيا للاجزاء اصالة الاشتغال او الاستصحاب او لا يكون كذلك فان كان
من القسم الاول القابل لاجراء الاشتغال كالواجبات التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا في الضرر الدنيوي او محتملا له عند استعمال الماء فان مقتضى
الاشتغال الاتيان بالجميع والقابل لاجراء الاستصحاب كالشاك في يوم رمضان في جواز الافطار لاجل الشك في اضرار الصوم الدنيوي او وهمها عند الامساك
فان مقتضى الاستصحاب بقاء وجوب الامساك فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه مشكوكا ما لم يكن الدنيوي المشكوك او الموهوم اهلاك النفس
والا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب هاهنا كما لو كان الشك من القسم الذي لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب فاللازم فيه التحرز
عن الدنيوي لاصالة البرائة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجبا لسقوط التكليف بحسب الاستقراء على اقسام ثلاثة **الاول** الضرر الذي
يكون موجبا للاهلاك الاهلاك النفس المحترمة وهذا اقوى مراتب الضرر و**الثاني** الضرر الموجب لاهلاك البدن كالجرح والكسر ونحوهما من المراتب الغير البالغة درجة الاهلاك
والثالث الضرر الموجب للحرج وهنا يختلف بالنسبة الى الاشخاص شرفا وضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه ذا شرف
في الغاية وذا نسب وابتذال الماء وجوده عند غيره بحيث لو سئله عن الماء مثلا لكان ذلك موجبا لتحقيره كثيرا فيحكم بسقوط الطهور عنه وانه مكلف

في بيان وجوه صرف ادلة الظنية عن ظواهرها

في بيان اقسام الضرر الموجب لسقوط التكليف

او يجاهد لقتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا او مظنونا بظن شرعي معتبر فلا تعارض لتقدم الاخروي بتقريب ما سبق او مشكوكا
حكما واعتبار الاعتبار فقطا وموهوما فقد رفع الضرر الدنيوي مطلقا لانه اذا شك في وجوب الجهاد مثلا او شك في استحقاق العقاب على تركه في الاخرة لاصالة عدم وجوبه واستحقاق العقاب على عمل لا حكم
عدم وجوبه فاحتمال العقاب في الاخرة موجود مع ذلك تركا فيتعارضان ويبقى القطع بانه لو جاهد لقتل والظن والشك والوهم بسلامة عن المعارض فيجب الحكم بعدم الاتيان ويبقى الكلام
في تشخيص اصغر يات وبرجعه نظر الفقيه اصل في نفي العسر والحرج قال سبحانه يريد الله بكم اليسر اعلم ان العقل ان لم يكن مقدورا للمكلف فلا ريب في عدم تعلق جواز التكليف به عقلا
ونقلا كما لا ريب في الجواز مع كونه مقدورا اذا لم يكن فيه عسر وحرج با لطهارة الترابية فان حفظ العرض لازم كحفظ النفس نعم لو سلّم وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم اما لزوم الوضوء فلعدم دليل
على السقوط نظرا الى ان الدليل على السقوط انما هو لزوم حفظ العرض قبل الهتك اما الاستحقاق للاثم فلكونه تاركا للواجب وربما يكون المكلف من لا يتحاشى لا
يكون ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه في المثال تحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك مختلفة فلا بد في الموارد من التميز **الرابع** الضرر
الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون ما يبلغ من الكثرة دليل على لزوم تحمله او تحرزه بنوع خارج عن محل البحث واما ان يكون كذلك فاما ان يكون النقص
ما يمكن للشخص تحمله بلا عسر فيلزم التحمل ولو كان لغاوا او لا فلا في الحقيقة لا يصدق في حق هذا الشخص الضرر اذ كون هذا ضررا في حق من يمكنه التحمل
الدعوى واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه واما ان يكون ما يكون في تحمله عسر يستلزم الحكم بعدم لزوم التحمل نظرا الى ان الادلة على نفي الحرج انما
تنفي لزوم الحرج العسر الشرعيين او لنا انعقاد الاجماع على حسن الاحتياط مع ان لزومه منفي في الشريعة **الخامس** الضرر الموجب لتالم النفس وهذا ايضا بالنسبة
الى الاشخاص متفاوتة فيتميز **والسادس** منها ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع مع كونهما دنيويين وهو الذي يدور الامر بين جلب
المنفعة ودفع المضرة وقد حكموا على الاطلاق باولوية دفع المفسدة وانت خبير بان هذا على الاطلاق ترجيح بلا مرجح بل ربما يكون دفع المفسدة اولى بالاختيار
كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب بين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة
وعليه بناء العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار الامر بين ان يضرب عليه عشرون ضربة واعطاء الف دينار
وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين مبالاة كثيرة فان القوة العاقلة حاكمة باولوية
جلب المنفعة عليه وربما يكون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق **والسابع** منها ما لو
وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة ح اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ارتكاب الحرام او ادراك المستحب في ترك الحرام والمستحب فالقوة
العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن منع كليتها ايضا والاقوم اولوية دفع المفسدة على تلك الصورة **الثامن** منها ما لو
تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فيحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي اي ضرر كان من الاقسام الخمسة الماضية الا ان يكون الضرر ضررا لا يكون
تحمله موجبا للعسر والضيق الشديد فان الحكم ح انما هو عدم لزوم التحرز لما عرفت من ان دليل العسر والحرج انما ينفي اللزوم لا الشرعية **والتاسع**
منها ما لو تعارض ضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم ح لزوم التحرز عن الضرر الاخروي من حيث هو ضرر اخروي اما بملاحظة امور خارجية كما لو كان
التحرز عن الضرر الاخروي وعدم تحصيل النفع الدنيوي موجبا لهلاك النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع
الى ما كنا فيه فقد عرفت ان التمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ان ترك ما يحتمل كونه واجبا
يحتمل الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما يكون دفعه لازما عقلا فكذا شرعا اما الصغرى فبديهية واما الكبرى
فلحكم القوة العاقلة بلزوم التحرز عن كل ما هو محتمل الضرر ولو موهوما اذا كان الاحتمال ناشئا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم
الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه كما يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي كذلك
يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعينه هو القول بالاقتصار بالقدر المعلوم وقد ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي
بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان الموهوم يكون منفيا قطعا او ان ذلك هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط والا للزم اما انتفاء المظنون او المشكوك و
يلزم من ذلك ترجيح المرجوح والقوة العاقلة تنفيه بمعنى ان القدر المتيقن من نفي الاحتياط سواء لوهم او الظن بالعدم لا نزاع ما ان لا يعمل به في المظنون والمشكوك
فلا يعمل به في الموهوم ايضا بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما ظن بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع
الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن من الاخراج ونفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل مما ذكر من لزوم نفي
الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل مما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم
ما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فلا يكون دليلا في لزوم دفع الضرر او نفي الاحتياط وعلى التقديرين
فالمطلب لزوم العمل ثابت وهذا وفيه اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان لزوم الاحتياط الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي لا اجل قاعدة الاشتغال الذي يكون
محتاجا الى دليل السبق فاذن نقول الخصم ان ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة ما يحتمل الضرر عند مسلم الا ان احتمال الضرر في ترك الاول وفعل الثاني وان
كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بعد ملاحظة الامر الخارجي اعني حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد اقامة البرهان مقطوع العدم
وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل الضرر او ارتكاب ما يحتمل الوجوب قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو منهي عنه بعقل او نقل
فان قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا في الدين والمنهي عنه انما هو العمل به او في العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر كذلك
لم لا تعمل بالقياس احتياطا لا من حيث هو قياس فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يورث الفرق وغاية ما
الباب ان يكون الضرر مقطوعا في القياس مظنونا في العمل بما وراء العلم وثالثا سلمنا الكبرى ولكن هذه القاعدة تتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب
والتحريم ولا تتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باختيار ما هو اقوى الضرر في محتمل الوجوب والتحريم وبالمعاملات ولا شك ان المظنون اقوى
فليعمل به **واما الدليل الثالث** من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره صاحب الوافية وهو مركب من ثلاث مقدمات الاولى لا شبهة في انا
مكلفون بتحصيل الاحكام لو اعتبار اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون
وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الاربعة الظنية الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف **والثاني** ذهاب اكثر

الحاشية:

مع كونه مقدورا اذا كان فيه عسر الا اذا امكن الاشتغال عنه الى النفس كالامر بالنكاح والنهي عن الحرام كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا وان كان مشقا ومضرا كالايقاع بنفسه في الهلكة وقتل الولد فالاصل في مثله عدم جوازه التكليف به وفيه اثارة المفسدة ولانه

في بيان وقوع التعارض بين الضرر والنفع

في بيان تقرير الدليل الثاني بوجه آخر

الدليل الثالث من الادلة الخمسة

العلماء

يجوز اذ نرى العقل يستقل في حكمه بقبح ان يكلف بعض العبيد بقبح ترخيص المولى في غير رفع الزام العبد عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجوه مصلحة غير اذ يمكن عند العقل وجود مصلحة
مقتضية للترخيص والالزام كما وقع في الامر بالجهاد وفي امر الطبيب بقطع بعض الاعضاء لو سلم ومستلزم الاختلال النظام الا اذا الاحتياط الكلي على الكل فذلك مما يحكم العقل بقبحه قبح ايجاد
الفرض متعلقا بقاء النظر للزوم نقض الغرض فلا يجوز الامر به ولا الترخيص فيه فلم لا يجوز فكيف تعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاختلال لو تساوت وعدم امكان جمعها قلنا
بعد القرينة المذكورة لابد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الحسن الذاتي لا على الطلب او التخيير المطلق والحمل على التخيير بالنسبة الى المتنافيين مع التقييد بصورة عدم الاختلال
او الحمل على صورة عدم امتثال البعض وعدم الاختلال والاوسط اوسط لو كان دليل الندب الا على الحكم الوضعي اي على الحسن والمحبوبية الذاتية في الجميع دون دلالة على الطلب

الشامل للجميع **والثالث** الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله حكم الاولين حكم الاخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة **والرابع** بناء العقلاء
على ذلك الثاني انه لا شك في ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا ايضا مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة انه بعد ثبوت التكليف
وانسداد باب العلم فيها وحصول الظن بعد الفحص بحكم الواقعي فالمكلف اما ان يعمل بالمظنون او بالموهوم او يتخير بينهما او يعمل بهما او يطرحهما ولا سبيل الى غير الاول اما الثاني
فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع فهو جمع بين المتنافيين واما الخامس فلاستلزامه
المخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل فاسد من وجوه اما اولا فلانه لو تم لتم في الافعال والاعمال المتوجهة
الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بد للحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم
والرجوع الى اصالة البراءة وقد يقال ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم وغير مسلم لا لما ذكر من ان ذلك مما لم يثبت التكليف في البين لغير مسلم
ولكنه غير مجد اذ لا يثبت ثبوت ذلك للمجتهد فتوهم ان هذا الدليل على لزوم الافتاء مع ان الاصل عدمه فان تمسك بالاجماع قلنا اولا بالمنع من تحققه وثانيا بانه
بعد تسليم انعقاد الاجماع على لزوم الافتاء نقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون ترك الافتاء موجبا لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما
في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس في ترك الافتاء معظم الفاسد الامرين فالاجماع ان كان فهو منصرف والدليل على لزوم الافتاء غير موجود فيلزم ما ذكرنا من الرجوع
الى اصالة البراءة اللهم الا ان يدعى كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الافتاء تعطيل الاحكام واختلال النظام ولكنك خبير بان هذا الدليل بعد هذا الدعوى
يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانيا فلان الموهوم والراجح يطلقان على معنيين احدهما يطلق المرجوح ويراد به ما وجد الداعي على تركه والراجح بقابله
وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به ما هو مرتبة ثانية والراجح يقابله فالمستدل من قوله ان العمل بالموهوم ترجيح للمرجوح على الراجح
ان اراد المعنى الاول من المعاني فيرد ان في العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على تركه او وجد الداعي على فعله وهو اعم ثالث
الملازمة ممنوعة نظرا الى ان الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجودة ولا تخفى تلك الدواعي وان اراد معنيهما الاخيرين فالملازمة مسلمة الا ان بطلان
التالي ممنوع وكيف لا مع انا نرى بالحس والعيان ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في ابواب الشهادات فانه قد امر بقبول
الشهادات وان ظن بطلانها ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قيل يعمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكنه خلاف التحقيق فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه
ما رجحه الشارع في كثير من الموارد على العمل بالمظنون ورجحه على الموهوم كالظنون الحاصلة من الكتابة والاحاد المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية و
ان الخصم ينظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظن ويحكم بلزوم العمل بالظن لذلك فنحن ننظر الى الموارد التي رجح الشارع الوهم ونحكم بذلك بترجيح الوهم والالتزام
الظن وبالجملة ليس لنا ولا للمستدل الحكم بترجيح الموهوم او المظنون في الموارد التي الامر فيها بين العمل بالمظنون او الموهوم بعد ملاحظة ان بناء الشارع في بعض المقامات
على ترجيح الاقل وفي بعضها على ترجيح الاخر فتدبر واما ثالثا فانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح فانما نسلم فيما لم يكن الموهوم
مطابقا للاصل اما لو كان كذلك فلا يلزم في العمل بالمظنون ترجيح المرجوح لان المظنون ان القوة الفاعلة لا تلزم بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته لاصالة البراءة
مع ان الوجوب مظنون لان التكليف لا يكون الا بعد البيان او بعد ما لم يكن بد للعبد مطابقة الاشتغال مع ان المظنون عكسا لو كان لحصل القطع بالامتثال
واما رابعا فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة انما يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف ولا يكون كذلك وعلى الثاني يحكم
بالبراءة وطرح المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول يحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه مستلزم لاختلال النظام قلنا
فحكم بالاقتصار على القدر المعلوم **فان قلت** انه مستلزم للخروج عن الدين قلنا الا انه جئت بالحق فذلك ليس الا عين الدليل الرابع ولا يتعدد الدليل
بتعدد العبارة والتسمية واما خامسا فلان هذا الدليل مقتضاه على لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع الاحكام مفتوحا الا في واحد وهذا مخالف
للاجماع الذي ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فانا حدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد كبرويا بل جعل النزاع معه صغرويا بان باب العلم في معظم
الاحكام لما كان في عهد السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن نعم لو كان حاله كحالنا العمل بالظن قطعا ولو كان حالنا كحاله لم نعمل بالظن قطعا واما سادسا
فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب منها ممنوعة لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه ممنوع لان الدليل
على الاشتراك ان كان امرا واحدا قطعيا مركبا من الاربعة الظنية وليس ثابتا منها بعد الاجماعات المنقولة وذهاب الاكثر مضرون الى ما نحن فيه على الانسداد الجزئي
الذي يظهر من هذا الدليل لزوم العمل بالظن عنده وبعض بعد ذلك ان الاربعة وفيما لا يفيد القطع الا ان يدعى افادتها القطع بالاشتراك واما سابعا
فلان مقتضى هذا الدليل العمل بالظن الفعلي ولم يقل به احد من مستدليه وجه الاقتضاء انا نرتب المقدمات الثلث مثل ما رتب فيه بعد حصول الظن الذي بعد الاستفراغ
للوسع اما ان نعمل بالظن او الوهم او الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** لا نعمل بالقياس المنهي قلنا فلا
نعمل بسائر الظنون المنهي وان كان المنهي في القياس قطعيا وفيها ظنيا وذلك لا يوجب الفرق فيما نحن فيه واما ثامنا فلان هذا الدليل مقتضاه لزوم العمل
بالظن ولو في المسائل الاصولية بعين الدليل المذكور وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلب الدليل على الخصم بانه لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام
الواقعية وفي العمل بالظن فيه حكم من الاحكام اما الوجوب او الحرام او غيرهما وباب العلم في المسئلة ايضا منسد فالمجتهد بعد استفراغ الوسع وتحصيل الظن
من الايات على حرمة العمل بالظن لا يخلو اما ان يعمل بالظن او الوهم او الى اخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول واذا ثبت ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من
الايات الدالة على حرمة العمل بالظن الزم عدم العمل بسائر الظنون حتى في المسئلة الفرعية ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بها المذكور
من الدليل ايضا استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل من الايات المستلزم لعدم العمل بها مما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت**
العمل بالظن الحاصل من الايات لا معنى له لاستلزام العمل بها عدم العمل بها مما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا اولا ان اعتبار الكتاب قطعي فلا يلزم من

كقوله الصلوة خير موضوع
والصوم جنة من النار
او كان دليل احد الطرفين
من المستحبين الذين
لا يجتمعان او يستلزم
الاختلال وضعيفا
تسامح

وان كان ينفى
بعض الشهود

لعله فينبغي
في بناء جعفر
الاجماع الكذب
الاسباب

وان كان لا يختص بلفظ الامر او كان الامر لا على ايجاد المهية مطابقة وعلى حسن المهية من حيث هي في ضمن كل الافراد او لم يعلم ربما من حمل دلالة على طلب كل الافراد كقوله ولو الحسين ...
انه يفهم الابرار من اصالة عدم الانصراف فما هو وضعي الى صورة الاختلال او عدم الامكان وعلى من الانصراف لا ينافي كلا من الطلب فتدبر ...

في بيان الدليل الرابع في حجية الظن

العمل بالظن الحاصل منه عند العمل به وثانيا ان بناء العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن الدال على حرمة العمل بالظن وترك العمل بالعشيرة الى سائر الظنون
الاترى ان العبد لو كان بناء عمله على الاخبار الاحاد والواصلة اليه من مولاه فبلغ اليه خبر واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد لعمل بهذا الخبر
الواصلة اليه ما سواه من الاحاد وبناء العقلاء كان مقطوع فتدبر واما الدليل الرابع فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات الاولى انه لا ريب في ان الله
قد ارسل رسولا وبلغ الينا احكاما يبلغ الى العباد وقد يبلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها **الثانية** انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى
في صورة الانسداد ويدل عليه الاشتراك امران **الاول** الاجماع القاطع **والثاني** لمقطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التي ذكرها بعض **الثالثة**
لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة في الدليل الاول المسمى بالدليل الرابع
فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون ببعض الاحكام التي كلف بها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من تلك المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول
المقدمة الاولى لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد **المقدمة الثانية** انا بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد
الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر
فيه بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه بين الحرام والواجب والاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون حجة او نحصل من القياس
وفي الاولين نظر الى كثرة موارد هما حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فيصا
حاصل تلك المقدمة حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم مع تلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها
المقدمة الثالثة في انه بعد ما ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الاول ومحرمات
كثيرة في الثاني لا بد ان يأتي المكلف بكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما ويترك كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع
بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا **المقدمة الرابعة** في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى يعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو وهما والاجتناب عن كل ما
يحتمل التحريم ولو وهما منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فاذن لا بد في دفع الحرج ودين من رفع اليد عن
الاحتياط بطريق الايجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضرورة تتقدر بقدرها وبعد تحقق التعارض في محتمل
الوجوب وجدناه على اقسام نوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه مشكوكا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل
التحريم والمشكوك لان خارج عن محل الكلام فدار الامر بين المظنون والموهوم فاذن اما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهومات
لدفع الحرج ودينا ويعكس الامر وبتعيين لا سبيل الى الاخير للاجماع القاطع على نفيه ولا الى الثاني لحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه مثلا
فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب للاحتياط بطريق اولى فان ارتكاب الاحتياط في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما فتعين
الاول مضافا الى ان الثاني مخالف للاجماع كالثالث **فان قلت** لم يثبت من ذلك العمل بسائر الظنون من باب الاحتياط دون الظن القياسي قلنا لو لم يتعلق
النهي لقطع بالقياس لعملنا به من باب الاحتياط **فان قلت** تعلق النهي الظني بسائر الظنون لا يضر في حصول الانسداد اقول وثانيا ان الادلة على نفي العمل بسائر الظنون
انما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاحتياط ونحن نعمل بها من باب الاحتياط **فان قلت** نمنع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات
او محرمات في السلسلتين قلنا اولا ان هذا مخالف لما ان الضرورة قضت بدخول واجبات اذا كانت كثيرة وكذا محتملات التحريم وثانيا انه مخالف لاقتضاء العادة
فانها قاضية بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة **فان قلت** انا نمنع المقدمة الثالثة بوجه اخر وهو ان الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال
لو حصل العلم الاجمالي انما هو اذا كان عن محصور واما هي مشتبهة عن محصور لا يجب الاجتناب عنها وعليه بناء العقلاء والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي
قلنا عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب بناء العقلاء
ح على الاجتناب كما لو اشتبه غير المحصور في غير المحصور فان قلت سلمنا اعتبار ذلك العلم الاجمالي ولكن ما الدليل على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل
القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم العلم بالمخالفة في مقام الامتثال قلنا هذا الكلام يرجع الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية ام لا والحق الاول
اذ الاخير مخالف لحكم القوة العاقلة وبناء العقلاء مضافا الى انه اجماعي ظاهرا ولم يعرف مخالف من سمع قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك **فان قلت** انه ليس
يثبت الامر على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات ولاجل ذلك حكمت بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب والحرمة فحينئذ نقول الكلام
او لا الى الموهومات ونقول لو كان في سلسلة الموهومات واجب فترك المكلف لاجل تركه الموهومات فاما ان يستحق العقاب على تركه ام لا لا سبيل الى الاول للزوم التكليف
بما لا يطاق ولا الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب بحيث لا يكون مستحقا للعقاب لاجل ترك الواجب واجبا عليه
ايضا لم يكن الاحتياط واجبا لان وجوب الاحتياط مقدمي ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها وفرع امكانه فرع امكان مقدمته فحيث لا يكون المقدمة ممكنة فلا
يكون ذيها ممكنا فلا يجب فلا يكون المقدمة ايضا واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط لازما مع ان الدليل مبني على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل قلنا اولا ان
المقدمة مقدمتان مقدمة الامتثال ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التي امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هي الاولى لا الثانية لبناء العقلاء على ذلك لا
ترى انه لو اشتبهت القبلة وكانت الصلوة الى اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلي يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة الى نفي المقدمة وعلى
لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بالامتثال بخلاف ما اذا كان الجهات كلها غير مقدورة بطريق السلب الكلي الذي يكون
فيه ... الامتثال متعذرا فان بنائهم ح على رفع التكليف راسا ومحل البحث انما هو من قبيل الثاني لا الاول ثانيا ان قولك لو لم يستحق العقاب عند الترك
لزم تخلف اللازم عن الملزوم عين سلم ان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب لا لعدم ولا يصير الواجب لاجل هذا مشروطا كما يتوهم بل يكون الوجوب تنجيزيا او بقائه

في بيان اقسام محتمل الوجوب

تعليقا

وان كان معسوراً لاضرر فيه ولا اختلال بل حرج ومشقة لا تتحمل عادة فلا فرق في انتكابه الاستغراق في طاعة المولى حسن لكن يقطع لالزام به من المولى عند العقل فيما نعلمنا ولا يقع عقلاً لادلة وللاجماع على نفيه ولا بنائهم ما دل على نفى الحرج وعلى البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن في الترك والسهولة حاصلة معه واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن ان يكون المراد بلا يريد انه يبغضه فلا يكون حسناً ولا مباحاً وانه لا يصيبه ما يكون مطلوباً الزاماً وندباً وان امكن باحتمال انه لا يطلبه وان امكن كونه محبوباً او انه لا يلزم به وان امكن طلبه ندباً والمتبادر نفى الطلب الالزامي وان كان مقتضى قاعدة عموم لفظ العام المؤكد بعد النفى عدم تعلق الارادة على المعسور الزاماً وندباً سلمنا عدم

الملحوق بهاد كونها ولا اقل من الاجمال

تقليلها ولا نسلم ان ترك الواجب في سلسلة الموهومات انما يكون لعذر فتدبر وثانياً سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب مطلقاً وانه يلزم من تخلف اللازم عن الملزوم عند عدم الاستحقاق ولكن هذا انما يكون موجباً لانتفاء الملزوم حيث تحقق التخلف ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف فيه انتفاء الملزوم مما لم يتخلف فيه كما في سلسلة المظنونات فانه قد ثبت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند احتمال الوجوب وترجيحها عند احتمال الحرمة ولاجل ضرورة اخرجنا سلسلة الموهومات ورفع اليد عن الايجاب الكلى فلم اخرجت المشكوكات ايضاً مع ان الضرورة تتقدر بقدرها فلا بد لك من الاحتياط في المشكوكات ايضاً مع ان بنائك ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء لا الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع التكليف فيما بين الاشياء لا الواقعة الخاصة ومرجع الاول الى قاعدة الاشتغال القاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال ومرجع الثانى الى اصالة البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف في الواقعة الخاصة فمورد تلك الادلة اما هو المشكوك الاول فقط او الثانى فقط او كلاهما والمبين شيء منها لا سبيل الى الاول لما عرفت من الاجماع القاطع مضافاً الى انه لو كان المرجع في مشكوك الشرطية والجزئية الذى يقطع فيه بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان في القسم الثانى المرجع اصالة البراءة بطريق اولى ولا الى الثالث لما مر ولا لما لادلة وعلى فرض الدلالة لا يضر لانها ايضاً لعموم اصالة البراءة في المشكوكات وكذا الى الاخير لانتفاء مورد الادلة ح فتعين الثانى وهو المطلوب ثم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر يكون مشتملاً على مقدمات **المقدمة الاولى** انه لا ريب في ثبوت التكليف بالاحكام الكثيرة للمشافهين وكوننا مكلفين بتلك الاحكام ولو في حالة الانسداد تلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المارة في التقرير الاول **المقدمة الثانية** في ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال والاول خارج عن البحث والثانى على اقسام محتمل الوجوب او التحريم او محتملهما والاخير خارج عن البحث ايضاً لما مر وكل من الاولين اما مظنون الوجوب او مشكوك او موهوم **المقدمة الثالثة** في انا نعلم اجمالاً دخول واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم نظراً الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن عن الواقع فاذن لا بد لقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون الحرمة واما في سلسلة الموهومات فلا علم اجمالاً ولا نقطع بدخول واجبات ومحرمات فيها البين وكيف لا مع ان الظن بالايجاب الكلى لا يجامع القطع فاذا لم يحصل العلم الاجمالى بالتكليف فالمرجع اصالة البراءة واما المشكوكات فمتى كان عرفت اما ان يعلم فيها بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة فالمرجع الى قاعدة الاشتغال او لا يعلم كذلك فالمرجع الى اصالة البراءة ايضاً والفرق بين التقريبين ان رفع اليد عن المشكوكات والموهومات في هذا الوجه انما هو لعدم المقتضى بخلاف التقريب السابق فان رفع اليد انما كان لاجل وجود المانع وايضاً في التقريب السابق يحتاج الى اثبات صغرى وهى استلزام الاحتياط بين تلك الموارد للعسر والحرج واثبات كبرى وهى نفى العسر والحرج في الشريعة بخلاف هذا الوجه لكن الرضا انما هو التقرير الاول وللوجهين **الاول** ان الموهوم ايضاً كالمشكوك انما مع القطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة لزم الاحتياط ولا يتم في القسم الاول من الرجوع لا الى اصالة البراءة بل الى اصالة الاشتغال فالقول بالتقرير الثانى بعدم وجود المقتضى في سلسلة الموهومات والمشكوكات كلام متين لو وجد المكلف موارد الفروع ووجدها منفصلة بهذا التفصيل في بدو الامر حين ورود على الفروع ووجد مبدءاً بعضها مظنون الوجوب والتحريم وبعضها مشكوك الوجوب والتحريم وبعضها موهوم الوجوب والتحريم فاذن لما حصل له العلم الاجمالى بمطابقة غالب المظنونات للواقع لم يقتض ذلك الاتيان بمظنون الوجوب والانزجار عن مظنون الحرمة لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال ولما لم يحصل العلم الاجمالى في سلسلة الموهومات والمشكوكات يرجع الى اصالة البراءة واما لو لم يكن الامر كذلك كما هو كذلك بعينه اذ ورد على الفروع ولم يجدها مفصلة عنده بهذه التفاصيل وقد حصل له تلك التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فهذا الكلام فاسد جداً اذ لا ريب في تعلق التكليف الالزامى باتيان واجبات يكون مندرجة تحت محتمل الوجوب وبالانزجار عن محرمات مندرجة تحت محتملات التحريم في بدو ورود المكلف في الفروع قبل استفراغ الوسع وتحصيل التفاصيل والعلم بالمظنونات من الوجوب والتحريم فيشك في الخروج عن عهدة التكليف الذى تعلق قبل ذلك به مقطوعاً وبعبادة اخرى يشك في بقاء تلك التكاليف وارتفاعها فلا بد له من تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا عند الاتيان بجميع المحتملات وبالجملة رفع اليد عن المشكوك والموهوم بعدم المقتضى فاسد جداً لوجود المقتضى فالمرجع اذن انما هو التقرير الاول **واما الدليل الخاص** فهو ما تمسك به بعض من انه لا شك في ان الظن الذى هو اعلى مرتبة من الظن البدوى الضعيف الذى ليس بناء العقلاء على اعتباره الحاصل من المتواترات اللفظية والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة على مثل الصدق مفقود من الآيات الكتابية يكون معتبراً بالاجماع في الاولين وبالقطع في الاخير ان لم يكن اجماعياً وان كان ذلك الظن الحاصل من المذكورات في غاية الضعف فالظن الذى هو على مرتبة من يحيث يكون متاخماً بالعلم ايضاً حجة بطريق اولى واذا ثبت حجية سائر المراتب بالاجماع المركب وفيه اولاً النقض بالظن المتاخم بالعلم الحاصل من القياس والرأى والاستحسان والمصالح المرسلة فانه ليس بحجة قطعاً واذا لم يكن ذلك الظن القوى حجة لا يكون سائر المراتب من الظنون التى هى دون منه ايضاً حجة بالاولوية واذا ثبت ذلك بالاولوية ثبت ذلك بالاولوية بعدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان فترجع المسألة الى انه لو تعارض الدليلان وكان احدهما مطابقاً للاصل فهل الاصل يكون مرجحاً او يتساقطان ويرجع الى الاصل وعلى التقديرين فالمطابق للاصل الاخذ بمقتضى اصالة الحرمة العمل بالظن متعين واما ثانياً فالحل اما اولاً فلان الاولوية لعلها اعتبارية فلا اعتبار بها لما مر من النهى الوارد في الخبر الدال على عدم اعتبار القياس في نفسها ظنية والمسألة الاصولية غير حجة واما ثالثاً فبان التمسك بتلك الاولوية لاثبات حجية الظن مستلزم اما للدور او التسلسل ثم انه قد يتمسك على حجية الظن مطلقاً بوجوه منها ان بناء العقلاء في امور معاشهم كالزراعات والتجارات والاسفار والمكاسب واحكامهم كاوامر مواليهم بالنسبة اليهم يكون على العمل بالظن وهو حجة اما الصغرى فلا نرى بالعيان الغنى عن البيان ان الاصل لا يكون حصول الربح فيها مظنوناً بزعمهم ولو كان مخالفاً للواقع واذا كان المظنون اهم

ويبقى ح ما دل على حجية المستوسلين من المعاصرين فالمراد انه فاتهم على عدم نفي التشريح المدونات بل لم يتمسك احد بهذه الاية لشرذمة على نفيه فيها وهذا يكشف عن ان الظن منها عندهم
نفي الالزام اصل في عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لا نتج عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لسلامة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد بابي لعلم منفتح في اغلب مسائلها
والسنة نادرها الا يوجب حجية الظن فيها اذ لا يلزم من الرجوع الى الاحتياط او البراءة فيها عسر ولا حرج عن الدين لفقد العلم الاجمالي ولو فرض وجود بعض الاحكام الالهية اصولية وبعضها فرعية مجرد
اصطلاح فنقول باب العلم في معظم الاحكام الالهية منسد فيجري البرهان المتقدم في مجموع الاحكام من حيث المجموع بجميع مقدماته وبقوهم ان المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصر على المعلومات في
الفروع وليس كك في الاصول مدفوع بان نجزم بان القضية عند جمع قلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية وترك بعض اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في هذا الشطر دون باقي الفرعيات قلنا

هذا مدفوع بالاجماع المركب بعد رعاية بدو الامرين حجية الظن في الفروع في الاصول وحجيته في الفروع خاصة ونا كان الاخير فلا استبعاد في اقتراف مخالفة الاصل عليه فتامل

حصول الوثوق بتركهما بحيث يعد لو يعد الظن سعيها وان خالف الواقع وانهم يعدون عند من يظنون انه يريد او بعيد ويتركون توديع من يظنون عدم
امانته بحيث يعد الوديع في الاخيرة سعيها وان خالف الظن في المقامين للواقع بانهم يجعلون الموضع المظنون امانته محرزا للمال والمظنون عدم امانته غير محرز بحيث
يعد الاحراز في الاخير سعيها وان خالف الظن في الواقع في المقامين الى غير ذلك بانهم بنائهم في احكامهم كما في امور معاشهم فلو ارسل بعض الى عبد او الى من هو مسلط
عليه سوالين باخذ منه بناء اعتباره على احد قولي الرسول بحجية العلم بالربط بين المرسل والمرسل وحصول الظن بالصدق واما الكبرى فلاقتضاء العادة بعده خلافه
كل العقلاء في كل زمان **وهذا وكلا** ان كون بناء العقلاء في امور معاشهم على ذلك مسلم ولا بعد فيه نفعا واما كون بنائهم على ذلك في احكامهم انهم فممنوع
فلو ان ما لو ارسل بعض رسولا اه فاسد لان بنائهم ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا يتفطنون به ولذا لو
شككهم مشكك بحيث يكون تشكيكه موجبا لاحتمال الخلاف او احتمال الاستهزاء لم يعطوه شيئا حتى يحصل لهم الجزم بالصدق وثانيا انا لو سلمنا كون بنائهم في الاحكام ايضا
على ذلك الا ان المسلم منه ما لم يصل اليهم اخبار متعارضة من قبل المولى واما مع بلوغ التعارض ولو في غير الواقعة الخاصة فيكون بنائهم على التوقف ومحل الكلام من
هذا الباب وثالثا انا لو سلمنا بنائهم على الظن ولكن نسلمه فيما لم يرد المنع من العمل بالظن وان كان ظنيا فان بنائهم ح لو لم ندع بنائهم على عدم العمل بالظن ح لا
نرى ان العبيد اذا كان بنائهم على العمل باخبار الاحاد البالغة من قبل مولاه فبلغ النهي عن واحد منع من العمل بالظن وبخبر الواحد لكان بنائهم على اخذ الخبر الواحد
عن العمل بالاخبار الاحاد وطرح سائر الاخبار ونحو ما سلمنا الصغرى لكن قولنا ان بناء العقلاء حجة ان اريد بذلك انا نعلم الغافل حجة وان كان هذا خلاف الظا
من تلك العبارة فهو مسلم ولكن مرجعه الى احد الوجوه الخمسة السابقة من انحلاء الضرورة ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح والاشتغال لا اولوية وان اراد ان
ذلك بناء العقول حجة فلا نج اما انه يريد بذلك انه حجة مطلقا ما لم يرد من الشارع دليل على خلافه فما هو عليه فمسلم ولكن قد ورد النهي عن العمل بالظن واما ان يريد
بذلك انه حجة مطلقا اذ لا دليل على اعتباره مط **فان قلت** ان بنائهم لو لم يكن معتبرا فلم تمسكتم في مقام اثبات حجية الاستصحاب واصالة البراءة والاشتغال
ولزوم قصد الاطاعة واستحقاق العقاب عند ترك المقدمة لاجل ترك ذيها حكما وكذا في التبادر وعدم صحة السلب وصحته الى غير ذلك من الموارد قلنا اولا ان التمسك
بعد الاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التاييد الا فالدليل عليها الاخبار الكثيرة في الاول والعقل القاطع في الاخرين واما في لزوم قصد الاطاعة الى اخر
ما ذكر من المذكورات انما يكون التمسك ببناء العقلاء لاجل تحقق شرط الحجية اعني عدم ورود المنع بل يجري هذا الجواب في جميع الموارد المذكورة وثانيا ان
بناء العقلاء بحسب المولى دعلى مستبين مثم يكون الموارد مما لا بد من الشرع البيان وان وجد فيه بناء العقلاء موافقا او مخالفا وتم ليس كك بل يكون المرجع فيه العرف
كما في التبادر وامثاله من لزوم قصد الاطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بنائهم انما هو في العقليات ومحل الكلام من الاول فتم **المقام الثاني**
في ان الظن في الاصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية ام لا فيه اشكال ومقتضى الاصل الذي اصلنا سابقا عدم حجيته الا بدليل او كفاية في اي مورد كان من اي سبب حصل
وقد ثبت الحجية في الفروع واما في الاصول فالكلام فيه هو قابل للاخراج ودفع اليد عن الاصل لاحد امور ثمانية ستة منها ما ذكرنا سابقا في المقام الاول وقد عرفت عدم
تمامية ما سوى الاول والرابع منها في المقام الاول فضلا عن اعيانها هنا ظهر عدم تمامية الاربع ينتقل الكلام الى الجواب الدليل الاول هنا فهل يمكن ان يكون
ابهام ام لا فنقول لا شبهة في بقاء التكليف في الاحكام الاصولية العملية وانه لا شبهة في انسداد باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف به العمل بالظن او تحصيل العلم
او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم او العمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون او بين الاحتمالات لا سبيل الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق
بعد فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط لدوران الامر في الاصول غالبا بين المحذورين كالوجوب والحرمة ومثل ما نحن فيه اعني جواز العمل بالظن ولا الى
الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح ولو في الجملة ولا الى السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو في الجملة ولا الى السابع
لانه راجع الى ما مر فتعين الاول وهو المط وفيه اولا منع المقدمة الثانية اعني انسداد باب العلم لان مراده من الانسداد اما الانسداد غالبا او ما هو بمنزلة الغالب بمعنى انه
لو اقتصر على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة او الانسداد في الجملة فان اراد الاول فهو ممنوع بالنظر الى انفتاح باب العلم في معظم الاحكام الاصولية كما في مسائل
حجية الظن في الفروع بجمع ان الدليل الرابع منه مع باب العلم في النادر وان كان منسدا لكنه ليس بحيث يوجب الاقتصار بالمعلوم القطع بالمخالفة وان اراد
الثاني فالمقدمة الثانية مسلمة الا ان الثالثة ممنوعة اذ الخروج عن العهدة لا ينحصر في العمل بالظن بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظرا الى ان ورود الحكم الخاص
في المواضع النادرة التي هي محل الكلام الاصل مشكوك فيندفع بالاصل ولا ينافي ذلك ثبوت التكليف فان قلت عد بعض الاحكام الالهية اصولية وبعضها
فرعية مجرد تسمية فان الكل من الاحكام الالهية اصوليها وفرعيها فاذن يكون الدليل جاريا في المقام في غاية الانضباط وتقريره انه لا شبهة في ثبوت التكليف وبقائه
بالنسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية او فرعية على حسب تسمية الخصم وباب العلم في معظمها منسد فاذن المكلف به اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط
او الاقتصار بالمعلوم الى اخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما ذكر ثبت من تلك المقدمات حجية الظن في الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعني الترجيح بلا مرجح يحصل
التعميم كالفروع وهو المط لانه المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصر على المعلوم في الفروع وليس كك في الاصول لان تعيين النتيجة عندنا على ان تعم الى الاحكام الاصولية
بعض الاحكام الفرعية وترك بعضا اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الاحكام الاصولية ولا يحصل في الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات الثلث المثبتة لحجية
الظن في الجملة مسلمة لكن بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتسليمنا انه لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم نقول لا نج اما ان يكون الظن في الاحكام
الفرعية حجة دون الاصولية او العكس او في بعض الاول دون الثاني او بالعكس او في الكل لا سبيل الى غير الاول لمخالفة سائر الاحتمالات للاجماع
المركب حكما الاخير اذ كل من قال بحجية الظن قال اما مط واما في الاحكام الفرعية وكل من لم يقل به لم يقل به فالقول بحجيته في الاصول دون الفروع خرق للاجماع
المركب وكذا الكلام لو قيل بالحجية في بعض الاول وبعض الثاني او في كل الاول وبعض الثاني او في بعض الاول وكل الثاني او في بعض الاول فقط دون الثاني ابتداء
مط او بالعكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى التقديرين الاول مقطوع والثاني مشكوك فيندفع بالاصل والاجماع المركب في البين ولا يمكن

في بيان الظن في الاصول العملية

في بيان الظن في الاحكام الفرعية

قاعدة

ولو قيل ان الظن بالمسئلة الاصولية مستلزم للظن بالحكم الفرعي حجة قلنا ان الظن بالمسئلة الاصولية انما يستلزم الظن بالحكم الفرعي الظاهري لا الواقعي والنسبة بينهما عموم من وجه والذي ثبت من البرهان السابق حجية الظن المسبب عن الظن بالحكم الفرعي الواقعي لان العقد المتيقن لا الظاهري ولو قيل اذا كان الظن حجة في ذي المقدمة وهو الفروع ففي المقدمة وهي الاصول بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية لا تثبت حجية الظن مع امكان منع الاولوية لان الاصول مبان واشد للفروع فينبغي الاهتمام فيها ازيد ولو قيل نتمسك بقاعدة الاشتغال قلنا هو فرع وجود العلم الاجمالي اصلا في الموضوع للمستنبط والحق ان الظن في الموضوع المستنبط حجة والمراد به هنا الفاظ الكتاب والسنة بقرينة النزاع في الحجية والنزاع ليس فيها على عدم حجيته كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة فانها على حجيته كقول اللغوي وان كان في احاد الاصول العدمية كاصالة عدم النقل فان حجيتها اجماعية والامارات الظنية الى اثبات الظن المنية قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ العقد المتيقن في البين موجود والقاعدة انما تجري فيما لم يكن في البين قدر متيقن واعلم انه يمكن اخراج هذا الدليل بطريق اخر وهو المسمى بالاخر بان نقول بعد اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية في الاصول لا مستقلا ولا منضما لان ثمرة اثبات حجية الظن في الفروع لان الظن في المسئلة الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلا لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكثرة فورد لك مسئلة في الفروع يجري فيها الاستصحاب كما لو دخل الوقت في الحضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس فمقتضى الاستصحاب في الاول الاتمام وفي الثاني القصر والمفروض انك ظننت بحجية الاستصحاب فتظن ان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن في المسئلة الفرعية حجة فثبت حجية الظن في الاصولية من باب استتباع الظن في المسئلة الفرعية ولكن التمسك بهذا الوجه ايضا فاسد جدا وغلط قطعا وذلك لان المراد بملازمة الظن بالاحكام الفرعية الواقعية اما الملازمة للظن بالاحكام الفرعية الظاهرية ان اراد الاول فحجية الظن ح في الاحكام الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة اذ النسبة بين الظنين عموم من وجه فلا اجتماعا كالخبر الصحيح المورث للوصف بالحكم الواقعي فان مظنونية اعتباره من المسائل الاصولية ومظنونية مطابقة الحكم للواقع من الفرعية فقد اجتمع الظن في المسئلتين الاصولية والفرعية واجتمع الظنان وقد يوجد الظن في المسئلة الفرعية بالحكم الواقعي دون الاصولية كالشهرة المورثة للوصف في الحكم الفرعي الواقعي مع انه موهوم الاعتبار في المسئلة الاصولية او مشكوك الاعتبار وقد يكون الامر بالعكس كالاستصحاب المظنون الحجية من الاخبار في المسئلة الاصولية في حق من تيقن بالوضوء وظن او شك في الارتفاع بالحدث فلا ظن بالحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسئلة الاصولية وان اراد الثاني فالملازمة مسلمة الا ان الحجية ح ممنوعة اذ الدليل الرابع يثبت حجية الظن في الاحكام الفرعية لان المقدمة الاولى من مقدماته الاربع تكون في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا تثبت حجية الا الظن فان قلت كون المقدمة الاولى في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية ممنوع واما العقد المسلم هو بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها فلا الملازمة فقد سلمنا قلنا اولا ان بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية مما لا شك فيه وقد ثبت في محله وثانيا سلمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء التكليف في الاحكام الظاهرية وان المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظن في الاحكام الظاهرية في الجملة ولا بد من انضمام المقدمات الاربع للتعميم اذا تمهد ذلك الاربعة فنقول المقدمات الثلث اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فقط في الاحكام الفرعية الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فيها وبعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية او مثبتة للعكس من ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة للعكس من ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية الظاهرية وكل الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن في الاحكام الفرعية قال اما مطلقا او بالظن الحاصل من الاحكام الفرعية الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير وعلى التقديرين حجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية قدر متيقن وما سواه مشكوك يرجع الى الاصل ولا يجري الدليل الرابع ايضا لعدم قاعدة الترجيح بلا مرجح لوجوده فيما لم يكن قدر متيقن في البين وهيهنا موجود فان قلت لولا العمل بالظن المسبب عن الاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعمل بالظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية لزم ذلك فلا معنى للاقتصار في الحجية على الاخير لاشتراك المحذور في عدم حجية كل منهما قلنا القطع بالمخالفة انما يحصل لك في صورة كون الظن بالحكم الفرعي الواقعي مخالفا للحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي ويحصل فيه الشك في مطابقة الظنون للواقع ويحصل في البين من عدم اعتبار الظن ان قلت بالاول فقد رجعت الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة موقوف على العلم بالمخالفة في المسائل الاصولية وهذا موقوف على الانسداد الكلي في الاصول وقد عرفت ان موارد الانسداد غير موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع وان قلت بالثاني فنقول ان الشك في المطابقة والعدم لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظن ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان الظن بالايجاب لكل يكون منافيا للقطع بعدمه وان قلت بالثالث فنقول ان مطابقة المظنون ان ذلك القطع بالمخالفة اما ان يكون في الظن واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعت الى الدليل الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية فان قلت لا شبهة في كون الاحكام الفرعية متاصلات والاصولية مقدمات واذا ثبت حجية الظن في المتاصلات بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية متاصلات والاصولية مقدمات وان الظن في المتاصلات كانها حجة مسلم لكن قولك فالظن في المقدمات حجة بطريق اولى ممنوع اما اولا فلمنع الاولوية نظرا الى ان الاصول مبان للفروع ولا بد ان يكون المباني معلومات ليحصل الاطمينان في العمل والعلم المنهي عنه في الاحكام واما ثانيا فلان الاولوية المذكورة ظنية والتمسك بالظن في اثبات حجية الظن دور او تسلسل الى ان ينتهي الى القطع فان قلت يمكن التمسك في اثبات حجية الظن دورا او تسلسلا الا ان ينتهي الى القطع فان قلت يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة الاشتغال قلنا ذلك فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف الى ان اثبات ذلك اذ لو كان ذلك حاصلا لتم الدليل الرابع فتم

المقام الثالث في ان الظن في الموضوعات المستنبطة

حجة ام لا ومحل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلق على مطلق الالفاظ ايضا لكن ليس المط محلا للنزاع هنا كما توهم متمسكا بان مسئلة الامارات هي محل النزاع بين الاصوليين اعم من الاوامر الموجودة في الكتاب والسنة وغيرها ولكن المقصود منها الاوامر الالهية فكذلك فيما نحن فيه ان المقصود وان كان معرفة حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص لان النزاع اعم ووجه فساد هذا التوهم ان بحث الامارات انما يكون النزاع فيه اعم نظرا الى ان العلماء جعلوا عنوانه اعم دون ما نحن فيه حتى يكون النزاع اعم لشهادة قولهم هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية الاصولية وليس شان المجتهد بيان حجية الظن في الموضوعات المستنبطة المرتبطة بامر المعاش وايضا لو كان النزاع هنا اعم لزم ان يعنونوا لعنوانين عنوانا لبيان حجية الظن فيها عند العقلاء وعنوانا لحجية الظن فيها عند الشرع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شان الشرع بيان حجية الظن في الامور المرتبطة بامر المعاش في عدم

في بيان القول بالانسداد في اثبات حجية الظن

في بيان الظن في الموضوع المستنبط

لكن المعنى المجهول فالاكثر بل ادعى عليه الاجماع وذلك لان الظن به مستلزم للظن بالحكم الفرعي الواقعي واللزوم المخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون ثم ولا ما نفرض ان من الكتاب

في بيان اقسام الظنون في الموضوعات المستنبطة

نصيد بهم هذين العنوانين وا كتفائهم بعنوان واحد تحصيل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم انا لنزاع هنا في مطلق
الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والصوم والزكوة وامثالها والمراد منها بالموضوعات المستنبطة
انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة بالاحكام فانه لا بد للمجتهد
وا لمقلد الاجتهاد فيها فقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا خمر وهذا مسجد وامثال ذلك كقول غيره والمراد من قولنا اهل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام
هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ايضا ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم عدم حجيتها كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان
والمصالح المرسلة وبعضها معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا وكالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع ونحوهما
والامارات الظنية المثبتة للظاهر بضميمة الاصل كالتبادر الظني وامثالها فانها مقطوع الحجية اما اولا فللاجماع واما الامارات الظنية فهي وان لم تكن اجماعية الا
انها لما كانت مثبتة للظاهر بضميمة الاصل المقطوع اعتباره اجماعا فكانها ايضا اجماعيات وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهب
الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصادر مقطوعا
فلم ينكر احد الحجية والنزاع فيما نحن فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني و بعضهم
على عدم الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات المستنبطة
خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل فيها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعا غالب الالفاظ
مقطوعا بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما انصرف اليه اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الا هذا ومن المقطوع ان الارض والسماء
والجدار والجبل والحنطة والشعير والمرأة والامرأة والرجل مثلا ونحوها تكون موضوعة لمعانيها المتداولة الان و نقطع ايضا بكونها كذلك في عرف الشرع والغالب بعد النادر
مقطوعا مع الواسطة لما عرفته من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من الظنون الخاصة وفي الاندر منها يرجع الى الاصول الفقاهية ولا يلزم من
ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فانما يسلم في الموضوعات المستنبطة المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا اذ اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة
او العكس او فيهما او لا يعلم له معنى في شيء منها وعلى الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة فتدبر وعلى الاول
يكون معنى اللفظ ايضا مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني فكذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا لانه يكون المعنى والمراد معلوما
وهو المعنى اللغوي بضميمة الاصالة تأخر الحادث الذي يكون اعتبارها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهية فنظرا الى ذلك
في الغاية فمن اين يحصل لنا القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية لوجوه الاول انه لا ريب في ان الظن
بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب في الارض وفي العرف العام منقولة الى ذات الحافر
المعبر عنه بدلالة التقابل [illegible] وورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة فانزح منه كرا مثلا وحصل لنا ظن من تتبع كلمات الشرع ان بناءه على
تقديم العرف على اللغة في موارد تعارضهما وان بناءه على العرف في المكالمات كما عليه الشرع فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر فيحصل من ذلك الظن بالحكم
الفرعي وايضا نقل شيخ الطائفة في اول تهذيبه رواية مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر المطهر لغيره ونفرض ان احدا من اللغويين لم
يصرحوا بمعنى الطهور وصرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ فورد حديث بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر طهور فيحصل لنا الظن بالحكم الفرعي وهو طهارة
الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر وذهب معظمهم الى الوجوب وفرض عدم معلومية بناء العرف لنا حصل الظن لنا
بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل
القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد فلا بد في عدم ارتكاب المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت
الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وبقاعدة الترجيح بلا مرجح فتم الثاني سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن يتم المطلب ايضا نظرا الى البرهان القاطع
الذي اقمناه على حجية الظن في الاحكام الفرعية قد دل على حجية الظن فيها مطلقا سواء حصل من الظن بالاوضاع او العلم بها فان قلت المقدمات الثلث لاول

في بيان المقدمات الثلث ما يثبت حجية الظن

في الدليل الرابع لم يثبت الا حجية الظن في الجملة فلا بد في التعميم من ضم مقدمة رابعة واذا ثبت تلك اللابدية فنقول تلك المقدمات اما مثبتة لحجية الظن
المسبب عن العلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او بعض الاول وبعض الثاني او بعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس
او مثبتة لحجية الظن مطلقا كسببا عن العلم بالوضع او الظن به وكل الاحتمالات مخالف للاجماع المركب عدا الاول والاخير وعلى التقدير القدر المتيقن هو صورة
التسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس المقام ايضا مقام اجراء قاعدة الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم
بالاوضاع دون المسبب عن الظن بما قلنا الحق معك لو كان الظنان متساويين من جميع الجهات سوى كون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخر عن العلم
بان يكون كلاهما مستفادين من الكتاب والسنة فالقدر المتيقن حينئذ الظن المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى
افتراقهما من تلك الجهة كون احدهما مستفادا من الكتاب مع الظن بالوضع والاخر من السنة مع العلم به فلا قدر متيقن حينئذ لان الاكثرين بناؤهم على العمل بالظن الكتابي
المسبب عن الظن بالوضع وطرح المستفاد من السنة مع العلم به نظرا الى ان هذا الحديث في هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع
والاستقراء الظنيين ولا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب والصحاح المسبب عن الظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الاكثر الى
اعتباره والشهرة ونحوها موهوم الاعتبار او مشكوكه وان سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار مطلقا في الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما
موهومي الاعتبار او مشكوكيه فما المرجح في البين فظهر ان العمل ببعض مسلسلة الموهوم دون البعض ترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح موجود وهو

لو ان

اصل في الظن في الموضوعات الصرفة الظن في الموضوع الصرف ان كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت او مرجحا لاحد طرفي الحق وبين جهادا او الفريضين او مخالفا
للاصل ولكن لا يتمكن المكلف من العلم بالاصل ولا من تحصيل العلم ولو لمنشأ ما عرضيا مستتبعا من لزوم الاختلال في النظام بجموع المكلفين وان لم يلزم في كل واحد فاحد كالظن باتجاه يخص
لمن وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام والا فلا عمل على الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف لا لشاهرة العمل بما وراء العلم وللاصل الذي هو في خصوص المسألة اذ الفرض ان الظن على
خلاف الاصل كالظن بنجاسة غسالة الحمام ولو قيل يلزم من ترك الظنون في الموضوعات الصرفة المخالفة القطعية الاجمالية كما كانت تلزم في الفروع فدليل الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة
القطعية الاجمالية انما تضر في الفروع كالموضوعات للاصل والفرق انا مدعلنا بتكليف المشافهين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف فيجب الاحتراز عن المخالفة القطعية
كون الظن المسبب عن الظن بالوضع اعتباره مخالفا للاصل قلنا لا ريب في اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به

فان قلت مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازما للحكم الفرعي الواقعي ظنا اما الظن
الحاصل من التواتر اللفظي او الكتابة لكن لعينها مقطوع كالمتواتر مع كون هذا الظن لا على حكم من الاحكام الاصولية لبيته لعلية المسبب عن الظن بالوضع فلا دلالة لهذا
الدليل على اعتباره مع ان القول في المسألة اثنان قول بالحجية مطلقا وقول بالعدم كذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفروع ونقول بالتعميم **فان قلت**
بالا فلقد خرقت الاجماع المركب وان قلت بالثاني فخالفت الاصل بلا دليل الا ان تتشبث بالاجماع المركب في البواقي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات
المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التشبث غير صحيح اذ لنا ان نتشبث بحرمة العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل في
الباقي بالاجماع المركب لا مرجح لاحد الاجماعين على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن العكس للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي
اذ دليلنا مثبت لحجية الظن تخيرا والدال على عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الحجية في احد الاجماعين بالامر القطعي في الاخر الاصل التعليقي
لزم ما ذكر ثانيا بعد تسليم مطلوبنا وثالثا ان قولك انهما مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تخيري والاخر مثبت تعليقي فيرجح التخييري على التعليقي
عند التعارض وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكان كلاهما مثبتين فنقول ثالثا سلمنا عدم الترجيح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا
المركب راجح لمبل المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب ثم اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء
في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الاعدم الوجدان وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وان كان دليلنا هذا اخص
من المدعى بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب في ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن وحمل الالفاظ على ما يفهم الظاهر عندهم اعم من ان
يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي اعم من ان يظنوا بالوضع ام يقطعوا به فبعد ثبوت بنائهم نقول ان بنائهم هذا اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة فلابد من احد الامرين
بعد نفي حجيته اما القول بعدم تكلم الشارع وامثاله مع اهل العرف والمكلفين او تكلمهم معهم مع بناء طريقتهم اما الاول فخلاف الحس لما نرى من كالمات الشارع
مع الناس واما الثاني فمنوط لان الدال على البناء اما الاجماع او العقل او السنة او الكتاب والكل منتف بل الارتياب لا يحتاج بعد ذلك الى التمسك ببعض المؤيدات
نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله انا لله ثم احمل من ان يخاطب قوما بما لا يفهمون **فان قلت** الكتاب قد دل على ذلك لان البيان
بيانان بيان طريقته حتى يكشف عن مناط طريقتهم حتى يكشف عن طريقته والبيان بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البيان بالمعنى الاخر موجود للايات الناهية
عن العمل بما وراء العلم ومن جملته الظن في الموضوعات المستنبطة قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات الها ليست لوا مرمها رادة والا لم يكن الظن في
الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والاصول العدمية والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عندالكل مدبر وقد يتمسك في المقام
بالاولوية والجواب **المقام الرابع** في حجية الظن في الموضوعات الصرفة وصدها او المراد بها ما هو المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقات نوعا بكليات الاحكام
اي متعلقات الاحكام الجزئية ولابد من تحرير محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسألة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل
كالظن بالنجاسة او الطهارة مع سبقهما او الظن بعدم دخول الوقت وبقاء الوقت بعد دخوله **والثانية** كون الظن في المقام الذي يكون الامرين
فيه مما لحقه تولا اصل في البين كاشتباه الزوجة المنذور وطيها مع المحرمة ايلاء مع الظن بالمنذور تعيينه **والثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كالظن
بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن بالحرام في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصورة الاخيرة اما ان يكون فيها تحصيل العلم
على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن بالجهة لشخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا او بالامتناع العرضي وان
لم يكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن بالجهة لشخص لمن وجب عليه التقليد فان تحصيل العلم بالنسبة الى احاد المكلفين ممكن بالذات فالبال لكن تحصيله
بالنسبة الى الجميع يوجب اختلال النظام فيمتنع بالعرض واما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا **اما الصورة الاولى** فليست من محل النزاع لان الظن في
الموضوعات الصرفة اما معتبر واما غير معتبر وعلى التقديرين حكم الاصل متبع لتطابق الاصل والظن **واما الصورة الثانية** فليست من محل النزاع ايضا
لاعتبار الظن فيه قطعا اذ المكلف بعد ورود الامر بالمحذورين وعدم وجود اصل في البين وعدم امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف
بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم فهو تكليف بالا يطاق وباتيان الجميع فهو مستلزم للمخالفة
القطعية وهي ارتكاب الحرام الواقعي او بترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي او بالعمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح او بالتخيير
بين العمل بالظن والوهم فهو لتسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من الصورة الثالثة ايضا معتبر لبس من محل النزاع لاعتبار الظن فيه قطعا والا
لزم اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير
من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة الظن للاصل كما ان الاصل مقتضاه طهارة طين الطريق وغسالة الحمام والظن مقتضاه النجاسة وكذا الاصل في الشبهة المحصورة واشتباه
القبلة مقتضاه الاشتغال والظن مقتضاه البراءة وكما ان الاصل في الظن بعد الكل مع سبقها البراءة وكذا الظن مقتضاه الاشتغال الى غير ذلك من الموارد
وبالجملة كلما يجري فيه مقدمات الدليل الرابع فليس من محل الكلام وكلما لا يجري فيه ذلك فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسألة قولا بالحجية
وهو للفاضل القمي وتنسب الى جماعة ومقتضى مذهب لزوم صوم من ظن طلوع الفجر بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقولا بعدم الحجية وهو لمعظم الاصوليين
الاخيرة لتحصيل اصل تحصيلي وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل واصل ثانوي فرعي وهو في كل مقام بحسبه مقام الاصل فيه الطهارة ورب
مقام الاصل فيه النجاسة او الاشتغال او البراءة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف المفروض في محل النزاع ان الوصف على خلافه قلنا
الاصول معتبرة مطلقا الا ان يرد دليل شرعي في مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو تركنا العمل بجميع الظنون في الموضوعات الصرفة

بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كما ان باب العلم منسد لنا في بعض الموضوعات الصرفة فكذا كان منسدا للمشافهين والتكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة الغير المضبوطة ليس ثابتا حتى يثبت لنا
بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام الشرعية والظن في الاحكام حجة قلنا القدر المتيقن من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية
المتشخصة التابعة للموضوعات الخاصة نعم الظنون الرجالية الموجبة للظن بصدق الحديث عن الامام عليه السلام حجة وان كانت من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم
الشرعي الواقعي ولا نزاع ولولا ذلك لزم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاخبار احوال رجالها مظنونة فينسد الباب ولزم ما لزم من هدم الشريعة مع ان مثل هذه الظنون اقوى من ظن الشهرة ونحوها
لكن في الاكتفاء بالظن تامل

ولكنت قاطعا بالمخالفة الواقعية بوجوب واجب في حرام مثلا بين المظنونات بحيث يفضي ترك الجميع الى تركه فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة قلنا الصغرى
اعني لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى اعني لزوم الاحتراز عنه ممنوع فيما اذا لم تكن المخالفة القطعية معلومة حتى يكون العلم بالمخالفة معلوما بالتفصيل في صورة
يكون معلومة بالاجمال لكن في الواقعة الخاصة حتى يكون معلومة بالاجمال لكن فيما بين الوقائع الكثيرة كما فيما نحن فيه والمخالفة القطعية في الصورتين الاوليين
حرام بلا شبهة لانعقاد الاجماع على ان ارتكاب الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعا واما في الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية
مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية يوهم
عدم التفاتهم فاستبعد **فان قلت** ان محل النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في الفرق بين الصورتين
قلنا وجه الفرق بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين معلوما واشتراكنا معهم كذلك فيكون المخالفة القطعية
حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الشرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال زماننا منسدا فكذلك نقطع بالانسداد في بعض
الموضوعات للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واجراء قاعدة الاشتراك فرع ثبوت التكليف للمشافهين وهو غير ثابت **فان قلت**
ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بتلك المتعلقات ومتعلقات الاحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة مجرد
اصطلاح فان لكل من الاحكام الشرعية يجري الدليل الرابع فيها ولا بد من متيقن في البين حتى يمكن التشقيقات السابقة بان يقال ان الكل باطل الا اثنان
هما حجية الظن في الفرعيات فقط او فيها وفي الموضوعات الصرفة معا وعلى التقديرين حجية الظن في الاحكام الفرعية متيقن او وجود القائل بحجية الظن في الموضوعات
الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية او في الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا
انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن هو من صغر واغفلنا عنه لانفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان صغرا كصغر نادر
الا انا غالبا نحن نقطع بان مرجع اما يقول بالحجية في الاحكام فقط او فيهما لاحتمال اختصاص الحجية في الموضوعات من فرض الانسداد فانحصر الاحتمال في اثنين
والقدر المتيقن موجود في البين **فان قلت** ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قولهم الملاقي للنجس نجس مثلا
النجس النفس الامري والملاقات النفس الامرية لا المعتقد ولا دليل على هذا مع ان المتبادر الاخير اي الملاقي للنجس باعتقادك ظنا او قطعا نجس كذلك قلنا اولا
ان الالفاظ على التحقيق موضوعة للامور النفس الامرية وثانيا سلمنا ان المتبادر منها ليس ما ذكر ولكن يتبادر ما ذكرت ايضا فاذن حصل الشك في ان المراد
من ايهما الاول او الاخير فوقع الشك في بقاء حكم الاصل فيتمسك باصل البقاء وثالثا انه على تقدير حجية الظن في الموضوعات الصرفة يلزم من ان يكون الدال
على الاحكام التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة تحتها اللفظ او اللبي ما ذكر للورود انما يتم اذا كان الدليل لفظيا لا لبيا كالاجماع
الدال على الاحكام الكلية فتدبر ورابعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المظنونة وبعد ما ذكره المورد من ان المراد من الروايات المعتقد يصير الظن بالموضوع
بل صار مقطوعا وخرج عن محل الكلام ونظيره ان للخصم ح ان يقول ان قولي بحجية الظن في الموضوعات الصرفة انما هو باعتقادك لا باعتقادي والمطلب ثابت تنبيهات
الاول ان هنا قسما من الموضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا قطعا وهو الاخبار الاحاد فانا نحكم انها من الموضوعات الصرفة قلنا المراد منها هو المصاديق
الجزئية لمتعلقات كلية للاحكام ولا شك ان الاخبار الاحاد كلها كذلك فان وجوب اتباع السنة حكم من الاحكام واتباع السنة متعلقه وهو كلي ومعرفة
معنى السنة وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن كون هذا سنة فعلية وذاك سنة قولية وامثال ذلك كلها من المصاديق لمتعلق كلي لحكم فيكون من
الموضوعات الصرفة وانما اعتبار الظن فيها فلانا لو تركنا العمل بالظنية في الاخبار الاحاد للزم هدم الشريعة فان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد الثاني
لا ريب في ان احوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن وامثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم وجود دليل على
اعتبار قول ائمة الرجال من باب الشهادة او من باب الخبر فيه اشكال والاقوى الحجية سواء كان حصل الظن من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل او شبه ذلك او من القرائن
كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر ثقة وعدالة او فلان وجه من الحجج او وكيل من وكلاء الرضا وغير ذلك لما تمسك به بعض من الاجماع المركب بان
كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل الوجه الاولى الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة في ان الظن باحوال الرجال مستلزم للظن
بالصدق وهو لازم للظن بالحكم الفرعي قد اثبتنا حجيته مطلقا لو بسبب حصل فتم الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم الاخبار احوال رجالها
مظنون فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة ولذا ثبت حجية الظن في الاحاد بالجملة يثبت في الكل بالاجماع لقبح ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح الثالث
ان الظن الحاصل من الظن بالصدق المسبب من الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف فاذن يكون هو حجة بنفس المقدمة الرابعة وهي الترجيح
من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كذلك ام لا **والحق التفصيل** بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد
على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر فيجوز الاعتماد وان استلزم التعطيل فيجب الاعتماد اما الجواز
والوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتان الاخيرتان وخروج الباقي لا دليل
عليه وما احتج به الدليل انما هو حتى حصول الفحص المعتبر وان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن القدر المتيقن ما ذكرنا نعم لو حصل القطع بان الفحص لا يحصل به
الظن الحاصل من تصحيح الغير ظنا بالعدم او شكا اسقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فتدبر الثالث معظم العلماء بناؤهم على صحة الصلاة مع الظن بالدخول الوقت
في الغيم ولا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل
عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخارجي ام من باب التخصص بمعنى انه ليس من الموضوعات التي يكون من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق
الاجزاء الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق كلي الحكم الشرعي المستقر ووجوب ايقاع الصلاة لدلوك الشمس ان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر

من تصحيح العلماء السند ورد تصحيحهم وجهان مقتضى الاصل عدمه الا ان يلزم من الفحص عسر فلا يجب او تعطيل فحينئذ يجب

بملاحظة

الرجوع عن التقليد كما يقتضيه الاستصحاب فلا كلام اذ الواقع لا يتغير من اعتبار الظن او الاصل بعد ما متوافقان او كان الظن في احد طرفي الخلاف ويعين عند دوران الامر بينهما
وكالو ظن بجواز تقليد الميت الاعلم مع وجود حي ادون منه كان في الاخذ على طبق الظن لم يرد بالبرهان العقلي بعد ان التكليف ثابت وباب العلم منسد والاحتياط غير ممكن والترجيح
الموهوم اولى يتخير بينه وبين المظنون غير معقول او كان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل فالامر بالظن

بملاحظة انه مع النجاح او نحوها الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن دخول الوقت فلا يتعلق الحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد في يوم
يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد يعني الظن بالموضوع وليس كذلك الرابع مسئلتنا هذه هل هي
من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة
فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرف من الادلة حتى يكون الحجية والعدم من عوارضه فيصير المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية
هي عوارض الفعل الظاهري المكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من الافعال الظاهرية للمكلف والا لانتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل
الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية اذ موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد وهو الدليل
وحصرهم الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع وهو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة اصولية اذ هي
هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا معناه هل الظن في الموضوع دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية
الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة من مسائل الاجتهاد والتقليد في المقام مقامات
ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية **والثاني** هل هي من الاصول العملية او الاعتقادية والتحقيق انها ليست
من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهري للمكلف وليس تلك المسائل كذلك اذ قولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من
الحي او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال ذلك كلها وان كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري
وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا بل الظاهري منه فعلى هذا لا ينتقض طرده بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية فتامل وليست من
المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا يعنون اهل التكلم في الكلام عن شيء من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المعيار في
تميز المسئلة العنوان والعدم الا ان عدم عنونهم في علم الكلام من تلك المسائل كان مرصدا للتصريح والاستقراء وهذا هو المعيار في تميز المسئلة
من غيرها بل هي انما تكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية
العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا للمقلد وليس المراد بالدليل ما كان دليلا للمجموع العباد والا لانتقض بالادلة
الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا غير **الثاني** في ان الظن في تلك المسائل حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان الموارد الحاصلة فيها الظن
في تلك المسائل لا يخرج من صور ثلث **الاولى** كون الظن مطابقا للاصل كما لو اجتهد وظن بعدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجوده فذلك مطابق لاصالة
العدم الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوا مع وجود مساوي علما منه او مساو له وظن بعدم الجواز فذلك الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما
لو اجتهد في جواز الرجوع والعدم وظن بالعدم فهذا مطابق للاصل اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين
ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له الظن بجواز عمل المتجزي بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين المحذورين اذ كان الاصل حرمة العمل
بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجزي مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم تجزى
الثالثة كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسئلة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم
لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف لاصالة الاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع
لا يتغير من اعتبار الظن او الاصل وكلاهما موجودان متفقان **والصورة الثانية** هي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصل
اصلي واصل فرعي القائل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر لحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة تلك المظنون وان كان المسئلة كلامية او غيرها والجواب ان اللازم
قلته لا يحصل القطع بالمخالفة مضافا الى عدم وجوب الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما ان القول بان المسئلة اصولية والظن فيها معتبر فقد مر جوابه
من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسئلة فرعية والظن فيها معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة وان
سلمنا الكبرى على الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم يحتاج الى الدليل في الفرعية يحتاج الى ضم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلث اما الترجيح من غير مرجح واما
الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم
واما الاول فلوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** منع الصغرى لا معنى له اذ المعيار في المسئلة الفرعية انما هو جواز التقليد وعدمه فما يجوز التقليد
فيه فهو مسئلة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها قلنا مع ان جواز التقليد فيها اول الدعوى فان الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها انما يتم في الباب جواز
التقليد في المسئلة الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد واما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فلا **الثالث** في انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد
فيها من الاجتهاد والعقل على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين او على بعضهم بالاجماع لكفاية
ولكن الشك في سقوط ذلك الوجوب بقيام من يقوم به الكفاية فمقتضى الاصل الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينيته او كفائيته
فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل الاشتراط بل الشك في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد
عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد بالاجماع المركب عن القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به قال بلزوم العمل بما اجتهده وكل من لم يقل به
لم لا انه لو لم يجز العمل بما اجتهده لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن الاعتماد على هذا الاصل غير وجيه لان هذا الاصل انما يتم في صورة نادرة كما اذا فرضنا
لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام جار لتعلق الوجوب بكل العباد عينا حين فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء
والارتفاع والاصل البقاء واما في صورة لم يكن الزمان خاليا عمن يقوم به الكفاية ويكون الشخص مستعدا وتكليفه من ابتداء الوجوب لذلك المكلف حتى

فيما لو كان الظن مخالفا للاصل

للاصليين اعني الحرمة العامة والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة المشتبهات **اصل في الظن في المسائل الاعتقادية** في حجية الظن في المسائل الاعتقادية وجهان نعم

فى ان مقتضى الاصل حرمة التقليد

يثبت في بقائه وارتفاعه بل الشك في حدوث شيء في التكليف ويمكن تاسيس الاصل بطريق اخر بان يقال لا شك في ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعدم
لزوم الاجتهاد بحرمته فالتقليد في التكليف الثابت والقدر المتيقن موجود والعقل الحاكم بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال
والاعتماد على هذا الاصل ايضا غير وجيه اذ ذلك مبني على كون المسألة اصولية نظرا الى نقل الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية واما لو
كانت من المسائل الفرعية فلا لانه اجماعي الى عدم جواز التجزي في المسائل الفرعية من ابن القدر المتيقن في البين والتحقيق في تاسيس الاصل ان يقال
لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضاه حرمة التقليد لا مر قوله على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضاه حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف بعد القطع
بثبوت التكليف من الاجتهاد العلمي يحصل له العلم اما بالحكم الواقعي كذا او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بان العمل يحقق الحق المثاب ويكون مبرئ الذمة
المثبت ويحصل له العلم باحدهما بالواسطة كالاصل ان قلنا بقطعية اعتباره كما هو الحق فاذا اجتهد ولم يحصل له العلم بل حصل له الظن فلا بد له من العمل
لا يدور الامر بين الاحتمالات الخمسة العمل بالظن وهو المطلوب او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح او العمل بهما فهو مستلزم لاجتماع المتناقضين او طرحهما
فهو مناف للقطع بثبوت التكليف والتخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح مضافا الى ان العمل بالظن ارجح نظرا الى اجتماع الظنين النوعي
المسبب عن ذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد الملزوم للعمل بما اجتهد والظن الشخصي فثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد اذ القطع بالبراءة لا يحصل الا به
فان قلت ان المسألة فرعية والظن فيها حجة قلنا انا وان سلمنا الصغرى الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المسائل مبادئ للفروع الكثيرة سواء كانت
مبادئ للمقلد او المجتهد ولا اجماع مركب في البين لندفعه بجعل اعتبار الظن في المسائل الفرعية دونها ولا يجري قاعدة الترجيح بلا مرجح لوجود القدر
المتيقن في البين **فان قلت** الاية الشريفة يعني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون دالة على لزوم الرجوع الى العالم اي عالم
كان واي جاهل كان والمجهول اي شيء كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسألة مجهولة والاية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم قلنا ان المراد باهل الذكر
الائمة كما هو المروي سلمنا عدمه وورود الاخبار في خصوص تفسير الاية الا ان ورود الاخبار عموما عطاء لكل شيء اهلا وللقرآن ايضا اهلا يعني اهل والمراد بالذكر
القرآن علما منه واهله اهل لا ائمة **فان قلت** لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كل العباد للزم الاختلال اذ لا شبهة في ان الاجتهاد في هذا الزمان ونحوه
ليس امرا سهلا بل لا بد من صرف العمر سنين في تحصيل المقدمات كي يحصل قوة الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام **قلنا** الحق ما ذكرت ولكن مقتضى
البرهان العقلي رفع الايجاب الكلي الذي مقتضى الاصل واما السلب الكلي فمن اين اذ رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي ولا دلالة للعام على الخاص
الا ان يدعى الحكم بالاجماع المركب فان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مطلقا وكل من نفى نفى كذلك وفيه ان عدم القول بالفصل ليس ملزوما للعدم والفصل
في الواقع نعم لو حصل القطع بعدم الفصل فالحق مع المستدل ويكون من ابين العجب من بعض كيف غفل عن حال اغلب الناس حيث انهم لا يفرقون الهر من البر
والاولى لزوم الاجتهاد على الكل عينا اما بنفسه او باراءة الطريق من الغير مع ان هؤلاء لا يتمكنون من ادراك الطريق ولو بعد الاراءة فضلا عن الاستنباط
وبالجملة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكل وحصل الاجتهاد بحسبه وان احوال الناس مراتب ثلث فقال منهم من له مرتبة الاستنباط فلا بد له الفحص والاستنباط ومنهم
من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه ولكن بعد اراءة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بد له الرجوع الى من يهديه الى الطريق ويلقنه ومنهم من هو فاقد المرتبتين
ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص عن الاقوال بنفسه او بمن ينقل اليه الاقوال فيرجح احد طرفي النقيض اما من ذهاب الاكثر او من ذهاب من يعتمد عليه او غير ذلك من
المرجحات في نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال لما عرفت من ان اغلب الناس لا يفرقون الحق من الباطل ولو باجتهادهم بحسب حالهم الا بعد
بذل الجهد وصرف العمر مدة طويلة بل الحق الحري بالاتباع ان يقال الناس على اربعة اصناف ثلثة منها ما مر ورابعها من لا يكون له شيء من المراتب السابقة فعلى الفرق
الاول الاجتهاد كل بحسبه وعلى الاخير التقليد جمعا بين القاعدتين الاصل واختلال النظام ويتعين التقليد في الفرقة الاخيرة دون الفرق السابقة اما هو
يجيء بترجيح المرجوح فتدبر في المقام كي ينكشف لك الحال **المقام السادس** في حجية الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة والمعاد
الجسماني ونحوهما والحق في المسألة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسائل ليست كالفرعيات المقصود منها العمل وان كان تحصيل الاعتقاد
منها ايضا مقصودا بالذات فاما ان يكون على هذا الفرض الاعتقاد الظني كافيا فهو المطلوب واما ان لا يكون كافيا فيلزم التكليف بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح
العلم في كل مسألة من تلك المسائل لكل واحد من المكلفين ولكن من تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن ايضا لان الاعتقاد الظني اما كاف
فهو المطلوب واما لا فيلزم الاختلال المنافي لغرض الحكيم **واعلم ان النزاع** انما هو في تشخيص الصغرى من انه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسدا
ام لا او يكون موجبا للاختلال ام لا والحق العدم لان الصور العامة فيها في بعضها حاكم بالحكم القطعي وفي بعضها الاجماع او الضرورة قائمة وبالجملة المقام
مقام الخطر ولكن الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن تعليقا **ضابطة** لو قلنا بحجية الظن في الاصول العملية وتعارض الظن الاصولي والفرعي كالخبر الصحيح المتروك
اعتباره مع الشهرة المورثة للوصف مخصصا فهل العمل بهما متعين او لا بل من ترجيح احدهما او من العمل بهما او هو مخير بالتخيير البدوي الحق تقديم الظن الشخصي وان قلنا
بحجية الظن في المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن في المسائل الاصولية انما هو من باب المقدمة لتحصيل الظن في المسائل الفرعية واذا حصل
الظن بذي المقدمة فلا يبقى للتكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود من تحصيل الوصف في المقدمة انما هو تحصيل الوصف في ذي المقدمة
بعدما عرفت ما ذكر حجية الظن مطلقا ومن جملته الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء في حجية الخبر الواحد من باب التعبد بمعنى ترتيب من الشارع دليل على اعتبار
بالخصوص لا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا و
وصفا وهو للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما هو القائلين بالخبر من باب الوصف فقط والاولون
لا يقولون باعتباره بطريق الايجاب الكلي بل يقولون باعتباره بطريق الايجاب الجزئي فنقول هؤلاء احتمالات الاول ان يكون الخبر الواحد عندهم

فى حجية الظن فى المسائل الاصولية

اختلفوا ام

بحجية

مجرد ان لا يفيد الوصف بالطبع كالخبر الصادر عن العادل الذي هو كثير السهو والخطأ والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد الوصف بالشخص كخبر غير الثالث ان يكون الخبر الواحد معتبرا عندهم مع افادته الوصف شخصا وطبعا اما الاحتمال الاول فلم يعلم من الامامية قائل به مضافا الى ما ذكره بعض من ان المتعبد بالخبر الواحد من باب التعبد لم يرتضي ان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية ويشهد له ذلك اشتراطهم ضبط الراوي فانهم يقولون بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف بالطبع فلو كان الخبر الواحد مطلقا معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما الاحتمالان الاخيران فكلاهما محتمل بل محقق فان بناء بعض على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف بشخصه وهم الاكثرون فانهم عاملون به وان عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف لهم من الخبر الواحد مع الشهرة في جميع موارد التعارض مما يابى عنه العادة فانها قاضية بان خبر الواحد في موارد التعارض لكثرة متحرز عن الوصف ولو في واحد من تلك الموارد فالقائل بحجية خبر الواحد في جميع موارد التعارض بنائه على العمل به وان لم يفد الوصف شخصا وبناء بعضهم على العمل بخبر الواحد اذا افاد الوصف شخصا ووقع لصاحب المدارك حيث يتوقف في بعض المقامات لو حصل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة ويقول ان العمل بهذا الاصح مشكل ومخالفتهم مشكل وهذا لا يلائم العمل بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوصف ثم ان الثمرة بين القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجيته من باب التعبد يظهر في موارد منها على ما جوز بعض القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف مع تمكنهم من العلم العمل به تمامية الدليل الرابع الذي من جملته مقدمات الانسداد واما القائلون بحجيته من باب التعبد يمكنهم العمل به وان امكنهم تحصيل العلم ان كان متمسكهم الآيات وان كان متمسكهم الاجماع فانا ثبتت البناء باعتقادهم تدل بمفهومها على ان الجائي ان كان عادلا فلا يجب التبين والحكم يعكس وجوب التبين نوع امكانه وان كان متمسكهم الاجماع فقط فالامر دائر بين ثبوت الاجماع على حجيته حتى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان العاملين به من باب الوصف لهم العمل بالخبر بالاستدلال لا يتم من انضمام مقدمة اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن ونفي سائر المحتملات بخلاف العاملين به من باب التعبد فانهم يعملون به وان امكن لهم المصير الى سائر المحتملات ومنها ان العاملين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل الاصولية وان ذهبوا الى عدم حجية الظن فيها بخلاف العاملين به من باب الوصف فانه يجوز احتجاجهم في المسائل الاصولية مع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان العاملين به من باب الوصف فانهم يجوزون احتجاجهم في المسائل الاصولية مع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان العاملين به من باب الوصف لهم العمل بخبر الواحد الا عند افادة الوصف بخلاف القائلين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي وصاحب [illegible] فانه لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف جانب الشهرة يعملون بالخبر الواحد ايضا ان كان دليلهم دالا على حجيته حتى عند عدم افادة الوصف المقتضي لحجية القائلين به من باب التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه دلالة الآية الشريفة بمفهومها على حجية الخبر الصادر من العادل وعدم وجوب التبين عنده مبني على الاختلاف في ان المفهوم مقتضاه رفع حكم الجزاء عند انتفاء الشرط او اثبات الحكم المخالف والاكثر على الاول وبعض على الثاني وبالجملة عدم وجوب التبين المفهوم من الآية عند خبر العدل يحتمل امورا العمل به والرد والتوقف لانا من الاجتهاد والعقائد والثالث هو التوقف في مقام الاجتهاد والعقائد والثالث هو التوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير كون العادل اسوء حالا من الفاسق وليس كذلك لو كان خبر الفاسق بعد التبين حجة فخبر العادل بطريق اولى فتطلب المستند اعني لزوم قبول خبر العدل ثابت من الآية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة وهو الاولوية ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد **الاول** ان الآية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم الشرط وهو ان لم يجيئكم فاسق فلا يجب التبين ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبأ فلا يجب التبين والمستدل ان يتمسك بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف فان تمسك بالاول فهو فاسد لان المأخوذ من بناء العرف ان الجزاء في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على ضمير فالضمير راجع الى موضوع الحكم يعني اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم في قوله ان جاءك زيد فاكرمه لو لم يجيئك زيد فلا يجب اكرامه عليك فالآية لا تدل على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه بالخبر وهو غير المطلوب وان تمسك بالثاني ففيه ان التمسك بمفهوم الوصف فرع ثبوت المفهوم وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال المولى لعبده اكرم العالم ان جاءك لا يفهم منه انه لو جاءك غير العالم لا يجب عليك الاكرام لا ان يدعي ثبوت المفهوم للوصف في خصوص المقام **الثاني** لو سلمنا دلالة الآية على لزوم قبول خبر العادل لكنه معارض مع المنطوق فانه يدل على اعتبار العلم عند عدم افادة العلم لان لزوم التبين عن خبر الفاسق معلل بخوف ان تصيبوا قوما من غير علم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمنصوص العلة حجة فمفهوم خبر العادل الذي هو محل البحث لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه من التبين وعدم العمل عليه قبل التبين فواضح ان الخبر المفيد للعلم خارج عن محل البحث واما الكبرى فللآية الشريفة واما التعليل فواضح بعد وضوح المقدمتين فالآية الشريفة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومنه خبر العدل ومفهومها على عدم لزوم التبين عن خبر العدل والتعارض عموم من وجه ومادة الاجتماع في خبر العدل الغير المفيد للعلم ومادة الافتراق من جانب المنطوق خبر الفاسق فالمنطوق يدل على لزوم التبين عنده والمفهوم لا يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العدل المفيد للعلم فالمفهوم يدل على لزوم الاخذ والمنطوق لا يعارضه واذا صار النسبة عموم من وجه فلا بد من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات فان وجد مرجح والا فالمرجع الاصل ولا ريب ان المنطوق اقوى دلالة فهو راجح ولئن سلمنا فغاية ما في الباب التساوي فيرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم وعدم الحجية **فان قلت** لو تساوى خبر العدل وخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في تخصيص خبر الفاسق بالذكر **قلنا** الوجه ان خبر الفاسق مما يكون غير مفيد للعلم غالبا فلذا خص بالذكر بخلاف خبر العدل فانه ربما لا ينفك عن افادة العلم **فان قلت** ما ذكر من التعارض بين المنطوق والمفهوم مبني على كون الجهالة المتضمنة لها الآية بمعناها عدم العلم وليس كذلك فان المتعارف بين اهل العرف نسبتهم الجهالة الى من هو عادم لمقتضاها ومن ابرز التدبر والتفكر فمفاد الآية الشريفة ان جاءكم فاسق

ان نسلم انّا العلم بها احد امرين التكليف بالايمان بعد ثبوت اصل التكليف نتايج

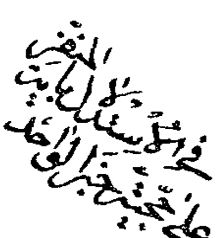
بنبأ فتبينوا ان تلك فهلكوا قوما بسفاهته وليس في العمل بخبر العادل لا هلاك القوم عن سفاهته وان كان من عدم العلم فلا التعارض بين المنطوق والمفهوم
قلنا المتبادر من الجهالة عدم العلم وما ذكرته منه موهوم **فان قلت** ان ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس لانه عبارة عن عدم الاعتقاد
قطعا او ظنا فلا يكون الاية بمنطوقها دالا على المستدل لانه لا يقول بحجية الخبر الواحد من باب التعبد المطلق قلنا الجهل مقابل العلم والاعتقاد الظني داخل فيه
فان قلت معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت الا انه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك
فلان جاهل بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا مع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة في معرض المنع
ان غاية ما في الباب حصول التعارض بين العرف واللغة والاخير مقدم بناء على التحقيق **الثالث** سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتماميتها او
لكنها لو بينا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة لزم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قول خبر واحد اخبار من المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة
للاية فلا بد من طرح العمل بالاحاد ان بينا العمل بالاخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال فهو باطل **فان قلت** ان ما ذكرت مقتض لعدم العمل
بخبر المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الا ان بناء العرف على الورود فلو
قال المولى لعبده اعمل بالاخبار الاحاد الا انا لعبد البلاغ عن قبل مبلغ اليه من مولاه اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها انه لا تعمل بالاحاد بعد ذلك فياخذ بهذا ويترك سائر
الاخبار وان كان هذا ايضا واحدا منها **فان قلت** ان الورود الذي يفهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم رجوع المولى والا فلا يفهمون الورود
قلنا ننقل الكلام الى ما نحن فيه فنقول فقول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الايجاب الجزئي المفهوم من المفهوم يحتمل ان يراد منها لزوم قبول خبر الواحد كخبر كان واحد
عادل كان حتى المرتضى ويحتمل ان يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى امثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون ما عداه وعلى الاول فلا
نزاع للورود بمعنى ان العرف يفهمون الورود فنظر الى فهمهم الرجوع فاذا دار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على الاخر فاذا
انفتح باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال **فان قلت** ان خبر المرتضى بحجية العمل بالاخبار الاحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها ووجوبه بعد تعارض
هذين الخبرين لا بد من طرحهما او العمل بهما وذاتهما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف **فان قلت** لما تعارض هذان الخبران فلا بد
من اخذ ما هو موافق لقول المولى ولا لدلالة الاية الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف فيه ويمكن دفعه بهذا الايراد بان
البناء ليس منصرفا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول **والرابع** ان مورد الاية الشريفة خاص لنزولها في حق وليد حين اخبر عن ارتداد قوم لا عن علم
فالفاسق فاسق مخصوص والنبأ نبأ مخصوص مضافا الى ان الخطاب شفاهي **فان قلت** لو كان كذلك فلم لم يذكر اسمه وعبر بالفاسق قلنا التعبير بان فسقه
فان قلت فلم لم يقل الفاسق وقال فاسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ذكر النبأ منكرا وبالجملة دلالة الاية الشريفة على المطلوب غير معلومة
فلو قال المولى لعبده ان جاءك عالم فاكرمه وعلم العبد ان الداعي على القاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لم يقف العبد في اكرام سائر العلماء وان جاءوه لانه العقد المتيقن
وغيره مشكوك وكذلك ما نحن فيه **الخامس** سلمنا دلالة الاية على العموم ولكن الاية بعمومها مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد
وهو مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما ورد الارتداد الذي هو مورد
الاية بمعنى انه ان جاءك عادل فاقبلوا الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخر بان يقال ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا الا ان في خبر الارتداد ويكفي الواحد في الارتداد
قول خبر مشروطا بانضمام اخر او تقييده بمعنى افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول منفي لاستلزامه تخصيص العموم بغير المورد
وهو لغو وسفه مع انه مخالف للاجماع لقيام الاجماع على عدم قبول العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولم نقل برجحان التقييد لاكثرية النقل بالعكس
فكل منهما ان احتمال يبطل الاستدلال اذ فيه **السادس** ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون مطلقا وعلى الثاني
يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ذلك الغير مستفاد من الاية ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير هو القبول او التفضيح فتلك الاحتمالات
خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة الوجوب الشرطي يكون نفس المفهوم شيئا الملازم من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة الى المنطوق على هذا الفرض
ان جاءكم فاسق بنبأ واردتم القبول فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ واردتم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين والظاهر ان هذا الاحتمال
مخالف للاجماع وان كان الظاهر من الاية ذلك اذ لا بد من التبين في الخبر المنبئ في الاحكام الفرعية كما هو ظاهر من سيرة العلماء سلفا وخلفا وبهذا يندفع الاحتمال
الثاني مع انا قاطعون بان التبين عن خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الوجوب غيريا مستفادا من الاية الشريفة وكان ذلك الغير
القبول لا يحتاج ايضا الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالة المفهوم المخالف لان المنطوق على هذا انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل القبول والمفهوم صريح عبارته
عن انه ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الوجوب غيريا مستفادا من سياق الاية الشريفة مع كونه هو التفضيح
يكون الاية بمفهومها دالا على المستدل لان المنطوق ح ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل تفضيحه ان كان كاذبا والمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل
تفضيحه واما وجوب القبول فمسكوت عنه وعلى الاحتمال الخامس يبنى الاستدلال على ضم مفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير عدم لزوم التبين في
بالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق ولكن خبير بان هذا المبني لبناء بط اذ الاولوية المعتبرة المعبر عنها بمفهوم الموافقة
ممنوعة لاحتمال كون التبين واجبا لغيره مع كون الغير القبول فتم الاستدلال وكون التبين واجبا لغيره مع كون الغير الافتضاح يعني ان الخبر الواحد سواء كان الخبر
عدلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل افتضاحه دون العادل فانه لا يلزم تبين خبره لاجل افتضاحه ولا يلزم من ذلك
كونه اسوأ حالا منه فلا اولوية في المقام واذا علمت ان في الاية احتمالات والاحتمالات وليس بعضها ارجح من بعض سقط الاستدلال **السابع** سلمنا وجود الاولوية
ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة فتم وليست الاولوية لفظية اذ المناط في الاولوية اللفظية استفادتها من خارق اللفظ كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار

الفصل في آية النبأ

يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فكيف بقنطار وهذا ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع السادس عشر محقق
لا لما ذكر لتخصيص بل لان وجوب التبين اما شرطي او غيره وعلى الاول يكون مفهوم المخالفة نصا صريحا كما مر في المقدمة وعلى الثاني يكون الظاهر من بين الاحتمالات الغير
مع كون المشتبه لا التنصيص ا لثامن ان الخطاب شفاهي مختص بالموجودين الحاضرين زمن الخطاب مجلس الوحي فيحتمل كون الخطاب للنبي والائمة عليهم السلام ويحتمل ان
يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول لمفهوم الاية مخالف للضرورة لانه يدل على جواز العمل بالاخبار للنبي ص في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه
اللهم الا ان يقال ان الضرورة انما قضت ببطلان علمهم في الاحكام الشرعية بالاخبار فلا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة بمعنى
انه ان جاءكم عادل بنبأ في متعلقات جزئيات الاحكام كالاخبار عن نجاسة المكان المعين او دخول الوقت ونحوهما فاقبلوا وعدم علمهم بالاخبار
في الموضوعات الصرفة غير معلوم فيكون عموم المفهوم فيها وذا المخصص فيها بحاله واذا ثبت العمل بالاخبار لنا في الموضوعات الصرفة التخصيص بدليل الاشتراك
معهم ثبت جواز العمل بالاخبار لنا في الاحكام الفرعية بالاجماع المركب اذ كل من قال باعتبار الاخبار في الموضوعات الصرفة قال باعتبارها في الاحكام ففيه اولا
ان بناء علمهم على الاخبار في الموضوعات الصرفة غير معلوم فان بناءهم على الظن في المقامات دون الاحكام الفرعية مطلقا جزئية وكلية فتأمل وثانيا ان الاجماع
المركب غير ثابت لعدم كون اعتبار الاخبار في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظن فيهما من اعتبارها فيها دون الفرعيات كاعتبار الظن فيهما دونها كما عليه
المرتضى واتباعه ا لتاسع ان المتبادر من الاية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة والاخبار التي هي محل البحث لنا ليست من هذا الباب الا ان يقال ان تكرر
من المنبئين بنبئين عن الاخر بلا واسطة لانا نقول ذلك مناقشة لفظية وانما المراد بالتبادر كون الخبر به منقولا بلا واسطة عنه ومع نظر في الاية
ما ذكر في غاية المناسبة باحتمال الحظر زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار بلا واسطة قال بها مع
ايضا ولكن ذلك ثم لان الحال في زمن الخطاب كان خبر العادل بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في امثال زماننا معتبر فان
قلت المنطوق على انه لو كان تبين خبر الفاسق بلا واسطة لازما ففي ذي الوسائط بطريق اولى المفهوم ايضا يتبع المنطوق في العموم قلنا هذا الكلام
لو فهم المفهوم من خارج اللفظ وليس بل فهم من المقدمة الخارجية وهي الاولوية ا لعاشرة سلمنا دلالة الاية الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها
منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية على حجية الاخبار المتداولة اليوم بايدينا فانا علمنا بها متعارضات ومنع الانصراف
سفسطة الا ان يدعى الاجماع المركب ثم ا لحادي عشر سلمنا تمامية دلالة الاية على حجية الاخبار وان كانت متعارضة او مع الوسائط لكن لا نسلم انصرافها
الى الاخبار التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو كذلك في الاخبار المتداولة اليوم ا لثاني عشر المتبادر من الاية الشريفة لزوم تبين
خبر الفاسق لو كان المخبر به من الامور الخارجية كما ان مورد الاية كذلك لا الاحكام الفرعية و ا لثالث عشر ان التمسك بالاية الشريفة على المطلوب انما يتم لو قلنا
بموافقة المفهوم للمنطوق في الكم وان المستدل اثبات ذلك مع ذهاب الاكثر الى مخالفته للمنطوق في الكم كما انه مخالف له في الكيف كصاحب والسيد صدر الدين وشيخنا
البهائي ذكر صاحب وجمع في تلك المسئلة الفقهية من انه هل يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والتوضؤ منه ام لا حيث اختلف العلماء في تلك المسئلة فذهب
المعظم الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كلما لا يؤكل لحمه يتوضأ منه ويشرب من سؤره ويشرب منه فالمفهوم كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب منه
وصاحب على الجواز اذا لم يكن عينه نجسة متمسكا بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق كما ذكرنا فان المفهوم هو السلب الجزئي والقدر
المتيقن عدم الجواز اذا كان عينه نجسا فاذا لم يكن نجسا فيجوز الشرب والتوضؤ من سؤره وبالجملة الامثلة العرفية ايضا تساعد القائلين بمخالفة المفهوم للمنطوق
من جهتين الا ترى انه لو قال احد لاخر انك ان دخلت دار شيء لا يراك احد فيفهم منه انه لو لم يدخل يراه بعض لا بقي هذا المثال محفوفا بالقرينة لعدم امكان
رؤية كل احد اياه لانا نفرض الكلام فيما كان معرى عن القرينة كما لو كان من يحكم بعدم رؤيته محصورا ويؤيد ذلك استدلال بعضهم على عدم نجاسة القليل
بمجرد الملاقاة بقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نظرا الى انه يدل بمفهومه على انه لو لم يكن قدر كر ينجسه شيء في الجملة باعتقاد ان المفهوم مخالف
للمنطوق من جهتين والقدر المتيقن من الانفعال في الماء القليل الثابت من مفهوم الرواية صورة التغير واما مجرد الملاقاة فلا والغرض من ذكر كلام
ذلك البعض انه يقول بالاختلاف في المفهوم من الجهتين وان كان استدلاله هذا غير تام نظرا الى مورد المنطوق ومنه اوله عدم النجاسة في الكثير بمجرد الملاقاة
والاختصاص بالتغير لا يفرق الكثير والقليل واذا كان مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة في غير الكثير بمجرد الملاقاة ولو في الجملة فلا يمكن الاستدلال بهذا
على عدم الانفعال بمجرد الملاقات مطلقا و ا لرابع عشر ان التمسك بالاية الشريفة لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط او الوصف نظرا الى
ورود هذا مورد الغالب الى غلبة المخبرين بالفساق سيما ان يجعلنا المراد من العادل النفس الامري وهم قالوا ان حجية الشرط مشروط بعدم وروده موردا لغالب
اوكما في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الحضور وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ا لخامس عشر انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث وان كانت
الخبر في اعلا مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين وهي مخالفة للاجماع فان انفاقهم على الفحص عن المعارض ليس الا الفحص عن صدقه ولكن يرد الا ان يقال الامر
ذا بين تخصيص الاية بغير الاخبار التي هي محل البحث ورفع اليد عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بحال العدم وناخر بمعنى ان العمل بالاخبار الغير المفيدة للعلم جائز مطلقا
الا ان في الفرعيات يكون الاعتبار بعد الفحص المعتبر والاخير اولى لانه اكثر فتأمل ا لسادس عشر ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان مطلق المستدل
اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يدعى كل من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص
قال بالوجوب كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المطلوب فان
قلت انا نقول انه يدل على ان العمل بالظن ليس بجائز بالمعنى الاخص بل اما واجب او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد

والدليل احتمال التعلم وان تمكن اخذ الناس منه بنتيجة

من الاية على الجواز بالمعنى الاعم بخلاف الاول فيثبت المطلوب بلا واسطة وعلى الثانى مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذى هو الوجوب حتى يشمل الاخبار التى هى محل البحث اذ يلزم على هذا المجاز فى الجواز وتخصيص فى العموم سيما التخصيص الكثير ولا كثر لان غالب الاخبار انما هو فى غير الفرعيات ولبس العمل بها الا ندما ويمكن بقاء الجواز على ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاخبار التى هى فى غير الفرعيات التى لا يكون العمل بها الا زما بلزوم التخصيص فقط ولذا دار الامر بين المجاز مع التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير اولى بل يمكن ان يدعى بعدم التخصيص اصلا الا ان المورد ليس اكثر من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو سلمنا عدم ظهور الاية فى الجواز بالمعنى الاخص اعنى غير الوجوب فلا نم الظهور بالمعنى الاعم بل يحتمل كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذى ذكرنا والجواز بالمعنى الاعم الذى ذكره الخصم فتصير مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان الظاهر انما هو الجواز بالمعنى الاخص الذى ذكرنا ولا خلاف للاصل فى الحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذى هو مجاز وان سلمنا الظهور فى الجواز بالمعنى الاعم لقلنا ان المسئلة عدم بقاء الجواز على حاله بل يحمله على الوجوب مع انه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الاعم فى ضمن الوجوب اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذى ذكرنا فيكون مورده غير الفرعيات وليس لاحدهما رجحان على الاخر ان لم يكن الاخير راجحا اذ الاول مستلزم للتخصيص الاكثر كما مر الا ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص والكراهة ولعل يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن الحق انه بعد تسليم ان المستفاد من الاية الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية دلت على جواز العمل بالاخبار بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية دلت على جواز العمل بالاخبار بالمعنى الاعم ولكن فى الفرعيات بطريق الوجوب وفى غيرها بطريق الجواز بالمعنى الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسد وهو مبنى على ان المراد من القبول المستفاد من الاية الشريفة اعم من الاجازة والعمل وليس كذلك اذ المتبادر من القبول الاخذ على حسب ما قال ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب لكن قد عرفت ان الظاهر من الاية الجواز بالمعنى الاخص وعلى فرض التنزل فهى مجملة **الثانى عشر** ان تلك الاية معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع خبر العدل المفيد للظن والافتراق من الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المسئلة بها خبر العدل المفيد للعلم وفى مادة الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح وهو موجود فى جانب الايات الناهية عن العمل بالظن لانها اكثر ودلالتها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم **فان قلت** اشتهار العمل بتلك الاية مرجح لها **قلنا الشهرة** ليست بمرجحة حيث دار الامر بين المحذورين او دلت على اعتبارها الادلة والامر هنا ليس دائرا بين المحذورين لامكان الرجوع الى الاصل ولم يقم دليل على اعتبار الشهرة باعتقاد الخصم لانه تعبدى **فان قلت الايات** الناهية عن العمل بالظن ما لم يقم دليل وهو هنا موجود وهو الاية الشريفة **قلنا** وجود الدليل اول الدعوى فقد عرفت انهما متعارضتان والنسبة عموم من وجه **فان قلت** وان كان النسبة عموما من وجه الا ان مدلول الاية اقل من نواهى العمل بالظن مورد او اقل من موارد مطلق الظن فهى بالنسبة اليها اخص فيقدم قلنا الاخصية لاجل قلة المورد اول الدعوى بل يجرى فيه اية احكام العامين من وجه فتدبر **فان قلت** الامر دائر بين تخصيص نواهى العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص الاكثر اذ المفيد للعلم فى غاية الندرة بالنسبة الى غير المفيد له من افراد الاخبار فالاول متعين لانه غير مستلزم لذلك قلنا القلة ممنوعة نعم لو اريد من النباء فى الاية الشريفة خصوص الاخبار التى هى محل البحث دون الاخبار فى الامور الخارجية الحاصلة من العدل بلا واسطة كثيرا لتوجه ولكن الاية مطلقة ولكن الانصاف فهم العرف ورود اية النباء على الايات الناهية **الثامن عشر** ان التمسك بالاية انما يصح ان قلنا بكون الايات عند الخصم مقطوعة الاعتبار واما الاعتبار من باب الوصف فى الاستدلال على هذا القول مستلزم للدور **التاسع عشر** ان التمسك بالاية انما يتم على مذهب القائل بحجية المفهوم شرطا او وصفا واما على مذهب السيد ومتابعيه فلا **العشرون** ان التمسك بمفهوم الاية يصح على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية اعنى خلو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة اذ الفائدة هنا موجودة وهى التنبيه على فسق الوليد فتدبر **الحادى والعشرون** ان الخطاب شفاهى وكل خطاب شفاهى مجمل للغائبين وبعد الاجمال يسقط الاستدلال واما الشفاهية فى الخطاب فواضحة واما الاجمال فلاحتمال الاحتفاف بالقرائن الحالية بين الخطاب المقطع بوجود حال بين المتكلم والمخاطب فيحتمل ان تكون تلك الحال ساكتة ويحتمل كونها دالة على الاخير يحتمل كونها مؤكدة او مؤسسة وعلى الاخير يحتمل كونها صارفة او معينة او مفهمة اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية ولكن لفكا المسلم منه فى الفرعيات واما الاصول فلا الا ان يدعى بناء العقلاء على عدم الاعتبار فتم ومنها قوله تعم ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومعنى الاية الشريفة على ما فسره بعضهم انه لم لا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا فى الدين فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ولا يجاهلوا المبلغ به وعلى ما فسره اخر واردة فى مقام نهى المسلمين حيث انهم ينفرون كلا الى الجهاد فيها لا انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد حتى يتفقه الاخرون فى الدين حتى يبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا فيطيعوا وعلى التقديرين دلت الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية ردا على الحلبيين **فان قلت** دلت الاية على ان الواجب الكفائى متعلق بطائفة معينة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائى متعلق بكل العباد قلنا هذا متين لو كان ذكر الطائفة فى الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيان قلة من يقوم به الكفاية وذلك لا ينافى تعلق الوجوب على الجميع وبالجملة على المعنى الاول دلت الاية على لزوم النفر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثانى دلت على المذكورات وعلى لزوم الجهاد كفاية ثم ان بيان دلالة الاية الشريفة على المطلوب موقوف على بيان امور **الاول** ان المراد من التفقه فى الاية هل هو معناه اللغوى اعنى العلم بالمعنى الاعم او معناه الاصطلاحى اعنى العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لدوران الامر بين استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى او المجازى مجردا عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة فى المعنى الاخص عند المتشرعة حتى يكون



في الاية على
اية النباء

ما طلا

وان لم يلزم احد المحذورين فقضية الاصل عدم الحجية اما الثاني وفي تخصيص الصغرى نتايج

داخلة في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح وكلام الله تعالى لا يتبعه مضافا الى التبادر المعنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان لا يفقه شيئا
ستما بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي في الاخبار والايات فان المراد من التفقه المعنى اللغوي لكن هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير
مختص بالعلم المرتبط بامر الدين اي شيء كان الثاني ان الامتثال لا الفرقة مرادفة للقبيلة وتصدق على الثلثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بدلالة
اخراج الطائفة عنها تدل على من يقول ان الفرقة هي الثلثة والطائفة الواحد زعما منه عدم اثبات الاية الشريفة المدعى بالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة
كلها مرادفات ولكن بالاضافة فلعله يكون احد المتضايفين معنيا للاقلية والاخر للاكثرية كما يقال الفرقة من هذه الطائفة خرجوا او جماعة من تلك القبيلة
قتلوا فلانا وكذا المراد في الاية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة من الطائفة بجماعة الثالث لا شك ان الانذار هو الابلاغ على وجه التخويف لا يقال
على هذا يتم الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد حيث يكون الخبر بعنوان الوجوب والحرمة فان في الاستحباب والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بهما ابلاغا على وجه
التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية الخبر الواحد في الاولين ثبت في البواقي بالاجماع المركب والاولوية الرابع مرجع الضمير في قوله لينذروا هو جميع الطوايف
بمعنى انه ينذر الجميع الجميع او كل طائفة بمعنى انه ينذر كل طائفة قومهم وعلى التقديرين لا يضر بالمطلوب حيث يصدق الانذار عرفا سواء بلغ الجميع الى الجميع وكل واحد
من الطوايف الى قومه **الخامس** لا شك ان كلمة لعل لها استعمالات فقد تستعمل لمجرد الاحتمال من غير ان يكون مدخولها غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد
تستعمل على وجه يدل على كون مدخولها غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض يشرب السقمونيا لعله يبرأ وقد تستعمل على وجه يدل على كون مدخولها غاية
لما سبق لا على وجه الاحتمال كما انا وقعت في كلمات الله تعالى كالتنزيه لا يتصور الا وكان من الحكيم العالم على الاطلاق ثم ان الحذر المستفاد من الاية لا يتعلق بتكليف قطعا
انه واردة غير داخل تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر لو كان لازما لزم استحقاق عقابين عند المخالفة لعدم الاطاعة احدهما لعدم الحذر
والاخر لعدم الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية وبالجملة معنى الاية الشريفة لم لا ينفر من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليبلغوا كل طائفة
الى قومهم او الجميع الى الجميع على وجه التخويف اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ولا يتركوا ما بلغ اليهم والابلاغ على العموم يصدق بابلاغ كل واحد من الطوايف الى قومه
فدلت الاية على حجية خبر الواحد والا لزم لغوية الانذار ويرد على المستدلين بتلك الاية الشريفة وجوه **الاول** ان المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب التخويف
وذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك وان كان ذلك الحكم وجوبيا وتحريميا فلو قال المولى لعبده يجب عليك كذا ثم سئل العبد هل انذرك مولاك لا تقول نعم ولو سلمنا
كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الاحكام الفرعية لندعي التشكيك بالنسبة الى الاحكام الفرعية بالتشكيك الظاهري بين عدمه ولو سلمنا عدم التشكيك
بالتشكيك المبين العدمي بعد التشكيك المراد الاجمالي على التقادير لتمسك بالاية لا معنى له الثاني ان الاية الشريفة تدل على التسبب الى الانذار بطريق الاخبار والافتاء ولكنهما
مطلقة بالنسبة الى افادة كل منهما العلم وعدمها والقوم اعم من المقلد والمجتهد فالاية الشريفة تخالف الاجماع لانعقاده على عدم حجية الاخبار في حق المقلدين وعدم
حجية الافتاء في حق المجتهد فالامر دائر بين الاحتمالات الخمسة ابقاء الاية على عمومها من دون ارتكاب التخصيص وتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار والافتاء العلم
وتخصيص الانذار بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد وابقاؤها على العموم خروج منها ما خرج وبقي الباقي والاول مخالف للاجماع
والثاني غير مجد للمستدل والثالث وان وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه قلنا تخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد ولا ترجيح لاحدهما على الاخر
والرابع رد على المستدل والخامس وان استلزم ثبوت كلام المستدل الا انه بناء على القول بعد اعتبار هذا القول الذي يكون المخرج منه على هذا الوجه من الفاق والا
ولا اقل من الشك في كون بنائهم على اعتباره او على عدم اعتباره فتدبر الثالث ان مفاد الاية الشريفة شيء لا يقول به المستدل لانها تدل على وجوب قبول انذار المنذر
على المنذرين وان لم يطلعوا على ان الانذار بل الاية ظاهرة في القبول في صورة عدم الاطلاع مع ان المستدل يقول بحجية التعبد بالاحاد قبل ورود الشرع عليهما مع ان الاية
على ما عرفت على الخلاف فلا بد من تصرف فيها واما تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين من الابلاغ او بصورة اطلاعهم على الاية وليس ترجيح لاحدهما على الاخر
ان لم يكن الاول اولى فوق الرابع ان الاية الشريفة تحتمل معان ثلثة **الاول** كون النفر لاجل التفقه لا غير يعني لا يترك الا ينفر من كل فرقة منهم طائفة حتى
يتفقهوا **الثاني** كونه لاجل الجهاد فقط فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد حتى يتفقه المقيمون في الدين والثالث كون النفر لاجل
الجهاد والتفقه معا فالمعنى لم لا تنفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا حتى يحصل لهم العلم في الدين ويكشف لهم حقيقة شريعة سيد المرسلين من المعجزات
في الغزوات التي اعظمها تفوق الناصرين مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين حتى يبلغوا ما ظهر لهم من البراهين على حقيتهم المقيمين حتى يحذروا ويقبلوا
اما الاول فهو وان ناسب الضماير الموجودة في الاية الا انه غير مناسب لصدر الاية حيث هي في مقام بيان كيفية الجهاد واحكامه واما الثاني فهو وان ناسب لصدر
الا انه لا يناسب الضماير واما الاخير فهو يناسب الصدر والضماير غاية ما يلزم في الاخير ارتكاب خلاف الظاهر حيث ان ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه ولكن
هذا الظهور يرتفع بعد ملاحظة الصدر والذيل فاذن معنى الاية شيء لا تنكره نحن ولا مخالفونا ان المراد من التفقه في الاصول العقايد لا يقال مفاد الاية على
ما ذكرت حجية الظن في العقايد الاصولية وهو مخالف الاجماع لانا نقول ما ذكرت متين لو قلنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل نحن نقول بقبول الانذار حتى
يحصل لهم الاسلام الظاهري وبعد حصول تلك المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعا لمشاهدتهم المعجزات **الخامس** ان الاية الشريفة تحتمل معان ثلثة **الاول**
كون الانذار سببا للقبول بمعنى انه لينفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ويقبلوا وان كان كلام المنذر محتمل
الصدق **الثاني** كونه سببا للتحصيل العلم يعني حتى يحذروا فيتركوا المسامحة في الدين **الثالث** كونه سببا لها معا بمعنى حتى يحذروا ويقبلوا وان لم
يكونوا عالمين ويتركوا المسامحة في الدين والاول يثبت مطلب المستدل والثالث ايضا كذلك لكنه لا يدل لانهما في الثالث لا يدل على المطلوب وغيره واما الثاني فلا يدل على
الخصم اذ هو اعم في مقام بيان سببية الانذار لترك المسامحة وان كانت بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة الا ان شرط حمل المطلق على المقيد التوافق وعدم
ورود مورد حكم اخر وبعدما ظهر احتمال الاية للمعاني الثلثة التي يكون اثنان منها شاهدا المستدل واحد منها نافيا لكن الاية مجملة الثانية والاخرين الحوالين المتبادر

في الايرادات الواردة على اية النفر

مطلق ... الانذار

في الايرادات الواردة في الاستدلال على اية النفر

والحق عدم لزوم شيء من المحذورين في المسائل الواجبة [illegible]

منها انما هو لابلاغ الاحكام الى المسامعين لا غير وغاية ما في الباب الشأني وفيه ان الآية مجملة السادس ان المطلوب اثبات حجية خبر الواحد بمعنى وجوب العمل ولا دلالة
لها عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حيث يجب ان يقبلوا وذلك القبول منهم اعم من التعبد ومن الاحتياط بل هو ظاهر في حسن ترتيب الاحتياط السابع
انا سلمنا ان الآية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في آية النبأ والنسبة عموم مطلق فان آية النبأ دلت على عدم جواز العمل بخبر الا بعد العلم
كان المخبر فاسقا ومفاد آية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان المخبر او فاسقا افاد العلم ام لا فلا يخرج من العمل بالعام فيما ورد الخاص وهو فيما كان المخبر مفيدا للعلم لا يبقى
آية النفر مقتضاها حجية الواحد حتى المقلد ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته في حقهم فالنسبة بين الآيتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه مادة الاجتماع
والعدل لا يفيد العلم في حق المجتهد فالنبأ ينفيه بمقتضى التعليل والنفر يثبته والافتراق من جانب النفر الواحد المفيد للعلم في حق المقلدين فالنفر ما كثر من لا ينبأ
والنبأ ينفي حجيته لانا نقول هذا الكلام مبني على توهم العموم من وجه من مدلولي الآيتين وهيهنا انما احد العمومين من الاجماع الخارجي فتدبر سلمنا ان النسبة
بين الآيتين عموم من وجه اما بسبب آية النبأ تشمل الموضوعات والاحكام او بسبب التعليل اعم من ان يكون علة الاهلاك النبأ او عنوانا لسبب الاجماع الخارجي
ولكن نقول ان بعد كون النسبة عموما من وجه لا بد مع عدم المرجح في مادة الاجتماع من الرجوع الى الاصل بعد الحكم بالتساقط وهو لو لم نقل برجحان النبأ لكونه نافيا
والنفر مثبتا والنافي مقدم على المثبت سيما اذا كان موافقا للاصل لم نقل برجحان النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية الخبر الواحد الثامن انا وان قلنا
ان التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الاعم والانذار مطلق بالنسبة الى الاخبار والافتاء ولكن الآية الشريفة منصرفة الى الافتاء لكون الاغلب في المنذرين المفتين في غالب
المبلغين يبلغون بطريق الافتاء وطريق الاخبار نادر ولا نعني بالافتاء افتاء من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتاء الافتاء بطريق العلم التاسع ان الآية
الشريفة بملاحظة جلالة شأن المنذرين تنظر الى ان لكل شيء اهلا وللتفقه فيه اهلا وهم الاجلاء مع كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة
سيما بملاحظة الاشتباه الواقع بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين عما هو المتعارف بين الناس منصرفة الى صورة كون الانذار مفيدا للعلم وبالنسبة الى
غير المفيد يكون مشككا بالتشكيك البين العدم وان تنزلنا قلنا بالتشكيك المضر الاجمال وذلك كاف في عدم صولة الاطلاق العاشر ان الآية الشريفة معارضة
مع الآيات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه الحادي عشر انها منصرفة الى الانذار بلا واسطة فلا تفيد فيما نحن بصدده الثاني
عشر انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد فيما نحن فيه الثالث عشر انا سلمنا لكنها منصرفة الى غير الاخبار الجامعة للجهتين
التعارض والواسطة فلا يفيد والرابع عشر ان الخطاب شفاهي وهي مجملة الخامس عشر انه يلزم من اعتبار الخبر الواحد عدم اعتبار الادعاء المستند
الاجماع على الخلاف السادس عشر ان الآية ان قلنا بحجية اعتبارها لاستلزم انه يلزم القول بالاعتبار من باب الوصف لا الاستدلال مسلم [illegible]
وتفصيل تلك الابحاث من العاشر الى هنا تقدم في الآية السابقة والسابع عشر ان الآية بظاهرها في غنى عن الاجماع لدلالتها على اعتبار خبر الفاسق
ايضا فلا بد من تقييدها بما يقتضي افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل ولا اولوية للتقييد ولا اقل من التساوي فتصير مجملة فتدبر ومنها قوله تعالى الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال ان الآية شريفة في الاحكام الفرعية
حكم من الله تعالى فكتمانها حرام اما الصغرى فبالعيان واما الكبرى فللآية الشريفة ومعنى الكتمان عدم الاظهار واذا حرم عدم الاظهار فالاظهار لازم وبعد
لزوم الاظهار فالقبول ايضا لازم وهو المطلوب ولعل الاظهار لغوية الاظهار ورد وجوه وجوه من الاعتراض الاول ان الآية الشريفة كانت بلفظها عاما
الا انها وردت في اليهود والنصارى حيث نكروا البينات والشواهد الدالة على حقية نبينا المذكورة في الكتب السماوية والهدى عطف تفسير البينات فلا
دلالة لها على المطلوب لا يقال العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد لانا نقول ذلك مسلم حيث يبقى اللفظ على افادة العموم بلا ملاحظة المورد واما اذا لم يكن كذلك بل افاد العموم
بقيد المورد ولا يكون ذلك بتخصيص لعموم بالمورد بل هو تحصيل العموم بالمورد فلا معنى لهذا الكلام الا ان يدعى انفهام التعليل من الآية الشريفة
بمعنى ان سبب اللعن حقيقة للمنكر كتمان الهدى والبينة اي بينة كانت وكلما صدق عليه البينة والهدى حرم كتمانه للآية والفقه هدى وبينة من الله تعالى فيه ان سلمنا ذلك
فانما يلزم في كتمان ما انزل من البينات الدالة على حقية الائمة الاثنى عشر ولما حرم كتمان الفرعيات فلا يصدق البينة عليها والا فانما التعليل [illegible]
والفرعيات وان لم يصدق عليها البينات الا ان الهدى صادق عليها وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر فالآية تامة الدلالة لانا نقول [illegible] الثاني
ان لكلمة ما استعمالات كثيرة كالنافية والشرطية والمصدرية والزمانية والموصوفة والموصولة ولا سبيل الى الاول في الآية الشريفة لان الزيادة مجاز مخالفة
للاصل ولا الى الثاني كما لا يخفى ولا الى الثالث وان كان المعنى تاما ما لم ننظر الى ان المعنى ح الذين يكتمون انزالنا البينات والهدى لانه غير مربوط بالمقام
بل على المدعى ايضا ولا الى الرابع كما لا يخفى فدار الامر بين الاخيرين اما الموصوفة فدلالتها على الاستدلال لكون الموصوف في التعبير بمعنى شيء والنكرة في سياق
النفي الذي هو الكتمان الذي هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم فالمعنى الذين لا يظهرون شيئا واما الموصولة فلا يتم الاستدلال عليها انما العموم ان يستفيد
من السلب اللازم عموم السلب فانا نستفيد من اللفظ اللازم بعد ورود السلب عليه سلب العموم باتفاق المعانيين فالمعنى ح الذين يكتمون جميع
ما انزلناه فيمكن التقصي عن ارتكاب حرمة الكتمان بطريق السلب الكلي كذا يمكن بطريق السلب الجزئي وانما الاشكال في ان ما هيهنا موصوفة او موصولة
والحق الاخير فان غالب استعمالها انما هو في الموصولة والمجاز هي حقيقة في الموصولة قطعا واما في غيرها فاما مجاز فلا بد من حملها عند التجرد عن القرينة
على الموصولة واما حقيقة ايضا فلا بد من حملها ايضا على الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها فغلبة استعمالها فيها قرينة معينة لها عند التجرد ولا اقل
من التوقف عن الحمل على المعنى الاشتراك لو لم يحمل على الموصولة وعلى التقادير لا استدلال بناء على الاهمال النفي المفهوم صريحا الا على سلب العموم دون
النفي المفهوم ضمنا كما هنا بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما تحكم الا ترى ان قولك الذين يكتمون كل المعجزات ليس الا على عموم السلب
مع ان النفي ضمني [illegible] الا ان الانصاف ان العموم ان استفيد من لفظة كل فاللازم بعد دخول النفي سلب العموم كقولك لا تكرم كل العلماء وان كان من غيرها

في الاستدلال على حجية خبر الواحد

في الاستدلال بالآية الشريفة [illegible] عليها

فاللازم

افاد القوة الباطلة جالية في جملة منها حكما قطعيا يدركه العقل او نتايج

فاللازم محو السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وفاعل فيه من قبيل الاخير فالمانحون ان ارادوا منه اطلاق كلما تم ما ذكرنا فهي متوا والا ففيه لكل
مقام في الباب خطاء لان المدرك العرف فالاية من تلك الجهة تامة الدلالة **الثالث** منع كون الكتمان عبارة عن عدم الاظهار ابل هو الانكار
عدم الاظهار عند الاستظهار فالا يترتب الدليل وجوب الاظهار عند الاستظهار وعلى حرمة الكتمان فلا دلالة لها على المطلوب **الرابع** [illegible] جميع ذلك
لكن منع الملازمة بين وجوب الاظهار ووجوب القبول وقولك لا فائدة للاظهار قلنا ترتب الفائدة عند حصول العلم كاف فغاية ما يلزم الاستدلال اثر
افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الايرادات السابقة واردة هنا فتفطن **ومنها** امور قطعي مركب من امور لو لم يكن كل
مفيدا للقطع فالمجموع مفيد القطع الاول اتفاق الامامية قديما وحديثا على العمل بالاخبار للقطع بان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لم يكن
لمصنفيها معلومات بل بينها اخبار غير مقطوعة ولو قليلا والسيد ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر عنهم شبهات
اختلجت ببالهم منها كونهم متبحرين في علم الكتاب بحيث كان السيد عنده في زمنه وحيدا لم يكن فقاهته في جنبه شيئا فاختلج ببالهم التبحر في الكلام ان
ليست حجة في الاحكام الفرعية كما في الكلام ومن جملة الشبهات انهم يطلع على مبنى بناء الناس في تكلم العمل بالاخبار ولم يلتفت الى ان بنائهم على الاجل
طرح الاخبار المخالفين فانهم لو طرحوها وعملوا بغيرها لانتهيا بهم الى التهلكة والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لا تكون
مضرة بالاجماع وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفا قطعيا فلا اقل من احداث الظن القوي **الثاني** اتفاق العلماء على استعمال الرجال وضبطهم
تدوينهم وجرحهم وتعديلهم لتمييز الثقات من غيرهم فلو لم يكن الاخبار حجة لما تحصلوا عن احوال الرجال **الثالث** [illegible]
على تدوين الاخبار المسموعة من المعصومين في زمان كانوا اربعمائة الاف وستمائة الاف مصنف فلو لم يكن الاخبار حجة لما صنفوا [illegible]
اصلا اذ بعد عدم جواز اتباع الغير يكون غاية التصنيف التي هي اتباع الغير معدوما فيكون لغوا **الرابع** اتفاق اصحاب الائمة على [illegible]
الفرعية للغير مع علم الغير بعدم العلم لهم الحاصل بعد كونه نقلهم بطريق الافتاء في كل الاوقات بل بطريق الاخبار [illegible]
بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع **الخامس** اتفاق اصحاب النبي على ذلك **السادس** [illegible]
السابع بناء العوام الذين هم في بلاد الائمة على العمل بالاخبار مع اطلاعهم على بنائهم [illegible]
والتاسع نصب المعصومين المتمكنين الولاة الى البلاد مع القطع بان حكم الولاة لم يكن قطعيا في الاتباع [illegible]
العاشر بعثهم الرسل الى البلاد وكذا النبي **والحادي عشر** احتجاج بعض الصحابة على الاخرين بخبر الواحد [illegible]
واحد وليس بحجة فان ذلك عندهم من المسلمات **والثاني عشر** الاخبار العلاجية الواردة عند تعارض الخبرين [illegible]
ولا يخفى ان التمسك بتلك الاخبار في مقام الاستدلال حتى يقال انه دوري بل لاجل تحصيل الظن **والثالث عشر** [illegible]
والتحريض بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها **والرابع عشر** الاخبار الدالة على حجية الاخبار [illegible] **والخامس عشر** [illegible]
والاصحاب الان **والسادس عشر** الاجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد **والسابع عشر** [illegible]
نولها العمل بحد التواتر وصارت من ضروريات المذهب فلو كانت الاخبار مثل [illegible]
لو بعد عنهم بذلك عموما النهي عن العمل بالظن عن [illegible] الحاصل انه لا اشكال في حصول القطع بما ذكر على حجية الاخبار في [illegible]
الاشكال في حجية الاخبار في الجملة في زمن الائمة ولعل الاشكال في حجية الاخبار المتداولة فيما بيننا لاجل كثرة الوسائط [illegible]
المعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة لحجية العلماء المعلوم عدالتهم بلا واسطة او بواسطة العدلين الذين يكون [illegible]
وكان مفيدا للوصف بتصريح ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الامامية قديما وحديثا
بها وان كان الحيثية لا يضر بالاجماع **وفيه نظر** لان قوله باتفاق الامامية على العمل بها مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على الحجية [illegible]
في الحيثية ان كان بحسب التعليل المجموع معتبر ولا يضر اختلاف الحيثية وليس كذلك بل الحيثية تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع واتحاد الموضوع
في الاجماع اما كون الحيثية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه انما عملوا بها من [illegible] الا ان السيد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم [illegible]
لو لم يكن محفوفة بالقرائن لقطعنا بانهم لا يعملوا بها والمتأخرون انما عملوا بها لافادتها الوصف بحيث لو فرض عدم افادة الوصف لم يعملوا بها وهذا [illegible]
اجماعا على العمل بها نظير ذلك ما لو وجدنا لاناء شيء ولا نعلم كونه خلا او خمرا فقال احدنا انه حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانا نلجأ في [illegible]
والاخر انه خمر وهو حلال لمضطر فقال الكل بالحلية فهل يجد من نفسك ان نحكم بان حليته هذا اجماعي كاشف عن الواقع **نعم** [illegible] السنة [illegible] اجماع
الامامية على حرمة العمل باخبار الاحاد وقال ان حرمة العمل بها اشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات [illegible]
شعار الطرح حتى انه يعرف الامامية بهذين الوصفين وادعى الشيخ اجماع الامامية على حجية الاخبار الاحاد فالاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان فاذن [illegible]
ان حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتى يرتفع التعارض والعكس او من جعل النزاع بينهما موضوعيا او صغرويا او من الحكم بخطاء السيد او الشيخ فلك
احتمالات حسنة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام السيد على كلام الشيخ بمعنى ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون
فلا تعارض لان الشيخ قائل ايضا بان بناء الامامية على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ووجه عدم السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد
ويؤيده لذلك الاستبعاد ما استدركه السيد على نفسه فقال **فان قلت** لو لم يعمل بالاخبار فكيف يصنع في ابواب الفقه فان معظم الفرعيات ثابت بالضرورة
والمتواترات والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية والاجماعات وفي النادر يحكم بالتخيير ولا يعمل بالاخبار حيث انه لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين

بعضهم مع قيام القرينة في جملة منها نتائج

في حجية خبر الواحد

فلان يعول في المواضع النادرة بالرجوع الى اخبار الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان يقول الشيخ لما كان معاصرا للسيد وتلميذا له وقريبا لعهده من المعصومين وكانت الاخبار المتداولة كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاخبار المتداولة لكونها فلا اتفاق ووجه التعويل ايضا الاستبعاد ويكفي في ذلك الرجوع من دعوى هذا الوجه عنه وهو ما احتمله بعض في حاشيته نقلا عن كتاب العدة عنه ولكن الحجية انما هي لكن كتاب الاستبصار ايضا عنه حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اوائل الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون اخبار ومعراة عن القرائن ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يقال كل منهما متفقان على حرمة العمل بالاخبار عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ صرح للانسداد والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع ووجه التعويل ايضا الاستبعاد لبعد انفتاح العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل بالاخبار اصلا وانسداده للاخر بحيث في العمل بها طرا وابعد منه عدم فهم احد المعاصرين مراد الاخر **فان قلت** في عصرنا هذا ايضا بناء بعض على قطعية صدور الاخبار كالاخباريين وبعض اخر على العدم كالمجتهدين فلا استبعاد **قلنا** نحن لا ندعي القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا بد فيه من ذلك الامرين الاختبار ولكل وجها اما السيد فلاجل بنادرته في علم الكلام بحيث لم يكن فقاهته في جنبه شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مركوزا في اذهانهم من جهة زعامتهم ان هذا موضعه وقد غفل عن موضعه وايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالطتهم مع العامة عدم العمل بالاخبار حتى يردوا اخبار المخالفين زعم السيد ان بناءهم على ذلك مطلقا فادعى الاجماع واما الشيخ فلما راى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاخبار زعم ان بناءهم على ذلك انما هو في اخبار المخالفين لا مطلقا واما اخبار الامامية فاتفقوا على حجيتها كما يشهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطاء هذين الجليلين فيما في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان النزاع ... لكون الخطاء المسيد ما كان في مثل الاخبار عند من يجوزها يكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس او لاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم فيظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس وعلى الثاني يجوز ولكن يظهر من السيد الاول حيث جعلها كالقياس من الضروريات ويظهر منه في موضع اخر الثاني حيث استدل فقال ان قلنا لو لم نعمل بالاخبار فما نصنع في ابواب الفقه قلنا ان معظم الفقه من الضروريات الى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالا ولكنه ليس فيه ... مقتضى كلامه متناقض فتامل ولكنا نذكر ... ما قال

في شرائط العمل بخبر الواحد

ضابطة ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرايط خمسة مرجعها الى الراوي وهي الكمال الجميع وصفا العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولا بد في تحقيق الكلام من تمهيد المقدمتين **الاولى** هل يجوز للمتعبد التمسك لذكر تلك الشرائط ام لا التحقيق لا بل التمسك عليهم اذ المقام الشائع الذي اقاموا الدليل عنه على حجية الاخبار انما كان بطريق الايجاب الجزئي سلبا للسلب الكلي ومجرد ذلك عن عليهم لتخصيص ما هو الحجة منها عن غيره وبعد ما عرفت صحة التمسك لهم فلو قال المتعبد يشترط في العمل بالخبر الكمال مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتبار المعرى عنه اما لاجل الدليل الدال على حجيتها واما لعدم وجود الدليل على حجيتها **الثانية** هل يجوز للوصفيين من حيث انهم وصفيون بمعنى عدم تعلقهم بلباس المتعبد كما هو المتعارف بين العلماء التمسك ببيان تلك الشرائط ام لا والحق ان عليهم ايضا التمسك لذكر تلك الشرائط نفيا واثباتا وفايدته تخصيص الصغرى في الظنون عندهم على انواع ثالثها ما لم يبلغ من الشرع دليل على اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر الدليل الدال على الحجية في محل نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح بحيث لا يجري تلك المقدمة لم يكن حجة فلا بد للوصفيين من تخصيص الصغرى بحيث ان هذا معتمد للوصف ولم يرد من الشرع دليل على اعتباره وان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا فايدة للدليل الرابع وبعد ما عرفت لزوم التمسك للوصفيين فلو قال الوصفي يشترط في العمل بالخبر الواحد الكمال في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد الخالي عنه فهو خارج عما اثبته الدليل الدال على الحجية مما لم يرد منه ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على حجيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه اعني الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان العادي عن الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه لاجل ان الشرط شرط في الاغلب بمعنى ان الاغلب عدم حصول الوصف بدون ذلك الشرط وان امكن حصوله بدونه نادرا او كان ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن في الاغلب بمعنى ان الاغلب الخبر الذي يكون الجامع للشرط يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وان كان قد يكون الخالي مفيدا للظن المساوي او الاقوى فتلك الاحتمالات يستند والمرضي الثلاثة الاول دون الاخيرين اما الاخيران فلكون الظاهر من الاشتراط خلافهما واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لم يوجد الشرط لم يوجد الاعتبار وان حصل الوصف واذا عرفت حقيقة الاشتراط من الوصفيين فما ذكره بعضهم من ان اشتراط كل من الشرايط للاعتبار انما يصح من المتعبد لا الوصفيين فاما ان يريد منه اشتراط كل من الشرايط ولو واحد لا يعقل من الوصفيين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر اذ علم الاشتراط وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالين الاولين من المستتر كان المتعال اشتراط عدم الجنون لاجل عدم الدليل على الحجية واما ان يريد ان اشتراطهما لا معنى له من الوصفيين فهو ايضا غير سديد لاحتمال ان يوجد وصف ثبت الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرايط بحيث صار المقرر منها عنده كالظن القوي في الرملي واما ان يريد انه على مذهبه من الحجية لاجل الوصف على الاطلاق لا يصح هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه ان كان هذا خلاف الظاهر واذا عرفت تلك المقدمتين فلنشرع في اعتبار هذه الشرايط وعدمه فاعلم ان الحاشية اشتراط عدم الجنون والمراد من الجنون ما يسمى في العرف مجنونا وذلك لوجوه **الاول** عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والدري لا عن شعور لا يفيد الوصف **الثاني** سلمنا حصول الوصف ولكن لا يعمل به ايضا لوصول الدليل من الشرع على عدم اعتباره بلسان العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون يعد سفيها عند العقلاء والملحق العلماء على سفيهم لا يعول الا بحكم القوة واما الثاني فللاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول الوصف وعدم ورود الدليل على عدم الحجية ولكن لم يثبت دليل على الحجية لعدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فانا لم نر مخالفا في عدم اعتبار خبر المجنون وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على مذهبنا من كوننا وصفيين واما على مذهب المتعبد فهل العقل شرط للاعتبار ام لا الحق نعم لوجوه اما اولا فلان الاصل في ... الدليل الوارد ما انا الاجماع فهو لا عموم فيه واما الايات فاما اية الكتمان فهي ... ان التكليف والجنون

فلا على علم اعتباره

العاقلة

غير مكلف اما آية النبأ فلو ابية لا ينصرف الا الى بناء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم آية النبأ اعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دال على اعتبار خبر العدل وعدالة المعلم
اخبر لا بعد اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف آية النبأ الى النبأ الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه بعد ما ثبت عدم جواز العمل بخبر الفاسق
مع انه ذو شعور يعاقب على الكذب فبناء المجنون كذلك بالاولوية القطعية واما رابعا فلان الاجماع كامر واما خامسا فلان سيرة كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا
اذا كان لراوي مجنونا واما اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض الاحيان للمرض فهل يعتبر خبره الذي يرويه في حال الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول المقتضي
وجريان الدليل لو كان متعبدا نعم لو ادعى المتتبع شرطا ام لا والحق عدم الاشتراط ان كان التمسك بالايات وهي مع الاجماع واما اذا كان المتمسك الاجماع
فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع الى هنا واما اذا كان الراوي سفيها خفيف العقل بمراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان لم يبلغ
السفه مرتبة صار بناء العقلاء على عدم اعتبار افادة الوصف فتوجيه لعدم المانع وجريان الدليل واما لو كان متعبدا ففيه التفصيل واما اذا كان رابا او
من ابلها وهم الذين لم يبلغ بعقلهم فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق لا لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر
حال الافاقة فهو حجة ام لا الحق نعم لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي المميز ام لا الحق لا اشتراط
للوجوه المذكورة في المجنون ولكن لو كان متعبدا للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم المانع
وجريان الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل حينئذ فالى ما ذكره بعض
الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجوز لما مر لاختصاص آية النفر والكتمان على المكلفين و
انصراف الاجماع كاية النبأ اليهم واما القول بانه لما كان الاقتداء بالصبي جائزا للاعتماد عليه فكذا يجوز العمل بخبره فهو فاسد جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل
واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الاقتداء ولكن كون ذلك للاعتماد عليه غير مستنبط والعمل بالقياس المستنبط علته غير جائز واما ثالثا فلانا نمنع
كون العلة ذلك اذ لعل الصبي معتمد لخصوص المقام بان يكون للخصوصية مدخلية دون سائر المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه
بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد اما اولا فلمنع الاولوية وان كان غير مكلف ومعاقب على الكذب لان
الصدق كانه جبلي للصبيان ومن ذلك اشتهر ان الصادق من الكلام يسمع من الصبيان واما ثانيا فلانا الاولوية اعتبارية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر
الصبي حال الصبي واما اذا تحمل حال الصبي واخبر حال البلوغ فالحق جواز العمل بخبره لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل بانه ان كان
المتمسك آية النبأ او الكتمان او هما مع آية النفر او الاجماع فيجوز والا فلا فتدبر واما الاسلام فقد اشترط حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى وغيرهما من
فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والناصبي وغيرهم كالمجوس ان افاد الوصف وليس بشرط حتى يسمع عند افادة وصف تطمئن به النفس الحق الاشتراط
على التعبد لعدم الدليل الوارد على صالة حرمة العمل بها وذا ما لعلم فان الاجماع منصرف الى المسلم واية النفر الظاهر منها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
المسلمون واما آية النبأ فهي دالة ايضا كما يخفى نعم لو كان آية الكتمان دليلا مستقلا لم يكن ذكرها من باب التأييد لكان للتمسك بها وجه واما على الوصف بالحق
عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف او عدم جريان الدليل الرابع بل للدليل على عدم الحجية وهو منطوق آية النبأ اذ لفظ الفاسق الموجود في الاية اما موضوع
لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم ويكون بالنسبة الى غيره من متواطيا او منصرفا الى الفاسق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين
فان كان الاول من اول الاية فالمطلوب ثابت بمنطوق الاية الشريفة الدال على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين لانه خارج عن طاعة الله فاسق لا يقال ان هذا يتم
للتبين لو كان المراد من التبين العلم وليس كذلك بل ثابت انا لا نقول ان الظاهر من التبين هو العلم لا مطلقا بل ما تطمئن به النفس علما او ظنا والمراد ايضا ليس هو الاطلاق من
للزوم لغوية التعليل في الاية الشريفة اذ التبين الظني غير مأمون من الوقوع في الهلاك الا ان يقال المتبادر من الجهل عدم الاعتقاد وغيرها مر وان كان المطلق
القسمين الاخيرين فلا يضا نضرف اللفظ الى المسلم ووضعه له فقط فنقول ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره اطمئنان
النفس ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين فظهر من هنا اشتراط الايمان
ايضا وما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد مخالف لها بين الامامية متمسكا من الاخبار باجماع الطائفة وبرواية دالة على المطلوب غير
مجد لنا لعدم ثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة والمسئلة علمية غير معلومة السند بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل سابقا من بناء الامامية على
حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون الا ان يحمل هذا على الاخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الاخبار بين الامامية او لم
يكن في الكتب المتداولة ولكن الحق ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلم حجة اذا حصل منها ظن يطمئن به النفس ولا دلالة
لاية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن وايضا لو لم نعمل باخبار غير الامامي وان قلنا بتمامية
آية النبأ للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلومات اذ الاية تدل على عدم حجية الموثقات والحسان وغيرهما من نوع الاخبار غير الصحاح فلو اقتصرنا على ذلك
لزم ما قلنا من المحذور **فان قلت** يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة والضرورة تتقدر بقدرها فاعملوا بالظنون دون المسببة من اخبار المخالفين
لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلا يجوز فيها الترجيح بلا مرجح من الظنون وما الفرق بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم
المفيد للوصف يطمئن به النفس **فان قلت** عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها دون خبر المخالف مرجح **قلنا** هذا ليس مرجحا فان بناء العقلاء على
العمل بالظن المسبب عن خبر المخالف اذا اطمئن به النفس وبالجملة لا اشكال في جواز العمل بما رواه غير الامامي وان كان غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس
تذنيب كلما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل غيرهما من الاحكام الخمسة بالاجماع القاطع وانما الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب
والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف وخبر الصبي المميز المفيد للوصف وغيرهما هل يصح كونها دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا ظاهر الاكثرين الاول وبعض

في شرح ... الحال
يجب ... الحال

في ... الحال

تنبيه ١

على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل احد الاحكام الخمسة فهو دليل الجميع والحاصل ان ما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل على ما سواهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال لغة ان ما ليس بحجة منهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد ومتابعيه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف بمذهبا لوصفيين وغير الجامع للشرائط بمذهب المعتبرة وغير ذلك مما لم يثبت حجيته هل هو حجة في غيرهما من المستحبات والمكروهات ام لا وهذا هو المراد من قاعدة التسامح ما لا خلاف فيه وان كان قد نقل عن صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الطهارة الا انه رجع عنه وكان ذلك منه من باب المجادلة وكذا نقل عن العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى الا انه نقل عنه الرجوع عنه في موضع مخالفتهما ايضا فغير مضر ولا بد قبل الخوض من تأسيس الاصل في المسئلة حتى يكون الاتكال عليه والمرجع عند فقدان الدليل انه لا ريب ان الاصل عدم جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات بوجوه للاجماع على ان العمل بما وراء العلم من غير دليل حرام وللايات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم وللاخبار الواردة الدالة المصرحة العمل بما وراء العلم وقد قرب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها ولحكم القوة العاقلة القطعية بقبح الطلب من غير بيان كحكمها قطعا بقبح العقاب على ترك المكلف به من دون ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع ولاستصحاب عدم المطلوبية ويمكن اجراءه بالنسبة الى قبل ورود الشرع وقبل التكليف وقبل الظفر بالدليل المورث للاحتمال فان قلت لا يجري الاستصحاب اذ بعد ورود الشرع ثبوت الحكم في الواقع الخاص مقطوع قلنا الحكم حكمان حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم العام واما الخاص فالشك بالنسبة اليه ثابت فيه والمحل الذي محل النزاع هنا الذي يكون متفقا عليه بين الكل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط وبعضها وكان خاليا عن افادة الوصف فانه هو المتنازع فيه باتفاق المانعين من العمل بالاحاد والقائلين بها من باب الوصف ومن باب التقييد فتدبر وفيه ان محل النزاع بعد ان الاصل عدم جواز التسامح دليل وارد عليه وللمسلم لا الحق ان تحقيق الكلام يقتضي بسط المقام فنتكلم اولا فيما كان الحكم الاستحباب مع كون الدال عليه الخبر وعدم تطرق الاحتمال المرجوحية فان هذا هو القدر المتيقن من المسامحين في ادلة السنن فكل من جوز التسامح جوزه هنا وكل من جوزه في غير تلك الصورة جوزه هنا ايضا من غير عكس والحق جواز التسامح فيه لوجوه الاول انه لا ريب في ان المستحبات الدال عليها الادلة الغير المعتبرة كثيرة في الغاية بحيث يحصل لنا القطع باشتمالها على المستحب الواقعي وتوهم القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ايضا فاسد فان المفروض فيما السند فيه باب احتمال المرجوحية وبالجملة بعد ما ثبت حصول هذا العلم الاجمالي بدخول مستحب واقعي فيما بين المستحبات حصل لنا القطع بكون ذلك المستحب مطلوبا من المشتبهين الحاضرين وكلما هو مطلوب من الغائبين لقاعدة الاشتراك المعلومة من الادلة الظنية التي هي الاجماعات المحكية وذهاب الاكثر والاخبار الكثيرة وبناء العقلاء واذا ثبت ما ذكرنا ثبت التكليف لنا بذلك المستحب الواقعي فيقتضي قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل الاستحباب تحصيلا للبراءة القطعية لا على وجه الايجاب حتى يرد الفرع على الاصل بل على وجه الندب والاستحباب وفيه نظر من وجهين الاول ان حصول العلم على وجود المستحب الواقعي مسلم الا ان اعتبار الاجمالي ليس لاجل اعتناء العقلاء فالامر الحق مداره وبناء العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي غير معلوم بل معلوم العدم وذلك لان بناءهم على اعتباره لو كان المشتبه محصورا قليلا او كثيرا في كثير واما الوهم لم يكن الامر كذلك كما لو كان ما وقع فيه الاشتباه قليلا والمشتبهات كثيرة وان كانت محصورة كما فيما نحن فيه فلا الثاني سلمنا اعتبار هذا العلم الاجمالي لكن مقتضاه الاتيان بجميع ما يحتمل الاستحباب ولكنه غير مثبت للمطلوب لان المقصود انما هو الحكم باستحقاق كل واحد من المحتملات عند التسامح بعنوان في مقابلة الاجر والثواب مع ان الدليل انما دل على ترتب الاجر على ذلك الواقعي المعلوم اجمالا الا ان يدعى ترتب الثواب على الاتيان بالمقدمة ايضا الثاني حكم القوة العاقلة القطعية على حسن الاقدام بما لا يحتمل الا الرجحان بل هي حاكمة قطعا على ان الاقدام على الرجحان المتيقن وانه قرب الى حصول القرب الى الله وعليه العبادات العقلاء فانهم لا يعملون العبد المقدم احدهما على محتمل الرجحان ايضا والاخر يقتصر على الاقدام على متيقن الرجحان متساويين في المرتبة فالقوة العاقلة حاكمة قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام ولئن سلمنا عدم حكمه على استحقاق الثواب بل لا بد الا على الحسن المحبوبية يثبت الاجر على الحسن المحبوبية فيمكن الاثبات الاجر بالشرع لحكمه باستحقاق الاجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعم ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وفيه نظر اذ المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما اعطى الندب العقلي وبعبارة اخرى المطلوب اثبات المطلوبية عند الشارع والدليل المحبوبية عنده وهو اعم من المطلوبية فان قلت فما معنى قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا فالمراد ما ثبت من تلك القاعدة المحبوبية شرعا فالعقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشارع ايضا محبوب فحصل التطابق بذلك بين العقل والشرع ولكن المحبوبية عند الشرع اعم من المطلوبية نعم لو ثبت عدم خلو الواقعة عن الحكم لثبت المدعى لكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان يقال ان لم يدل العقل على عدم الخلو لا ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فثبت المطلوب بانضمام العقل الى الشرع وايضا المقصود اثبات آثار المستحب الشرعي وهي المحبوبية الواقعية وترتب الاجر فذلك حاصل بالدليل ولم يحصل المطلوبية الا ان يقال الا اثبات نفس المستحب لا الاثار فقط فان قلت الكبرى فيما فرضتم محل النزاع الا ان مسلم الا ان الصغرى اعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان بدون المرجوحية الواقعية ممنوع لان الاحتمال الواقعي مع وجود العقل بالحرمة من العلماء مضافا الى ادلة حرمة العمل بما وراء العلم ولئن سلمنا عدم تطرق احتمال المرجوحية في الواقع فلا اقل من وجوده في الظن وذلك يكفي في منع الصغرى قلنا ما ذكرت اولا من احتمال المرجوحية في الواقع فهو فاسد لانه خلاف المفروض وما ذكرته من ادلة التشريع اما اولا فلمنع وجود القائل واستقرار بعض هذا الراي فان المنقول عن العلامة وصاحب المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قولهم لاندلكم هو الاصل فقد هفى بالدليل القاطع وما ذكرت على سبيل التنزل ايضا فاسد اذ مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوة العاقلة بالحسن الثالث الاخبار المتظافرة التي بعضها صحيح وبعضها معتبر الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه واورد على المتمسكين بتلك الروايات وجوه منها الاعتراض الاول انها وان كانت بالنسبة الى العمل لكن بلغه منه الثواب مطلقا الا ان الشرط افادة العموم في المطلقات عدم ورود المطلق مورد بيان حكم آخر وهذا

في التسامح في ادلة السنن

في جواز التسامح في ادلة السنن

[illegible]

اصل في التسامح في ادلة السنن والكراهة

كما جعلناه مبنيا على اثبات الوجوب والحرمة في الاحكام الشرعية الفرعية من دليل لما عداهما من الاحكام الخمسة اجماعا
وهل يثبت الاستحباب او الكراهة بما لا يثبت به الوجوب والحرمة من الادلة الضعيفة وجهان مقتضى الاصل حرمة العمل بما وراء العلم

لم يكن المقام مقام الاجمال وكون الافراد متواطيا والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بعد عمله بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه واما بالنسبة الى العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه والقدر المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبيته ثابتة من الشريعة واما على الغرض فهو محل الكلام غاية التقريب انه يمكن ان يتمسك بورود الاخبار في مقام بيان حكم اخر وهو انه يستفاد من الاخبار الا عموم اشتراط قصد التقرب الا اذا علم كونها من الخالص بمعنى انه لا يتأتى الا على وجه يقصد بها الثواب انه يجوز ولا يشترط في الفتيا الاخلاص بالثلاثة لست الروايات الا في مقام بيان ذلك في الثاني سلمنا عدم وروده الاطلاق الموجود في الروايات مورد حكم اخر بل هو وارد في مقام بيان الامر بالنسبة الى الدال على العقد المبلغ من الثواب بكون مطلقا وبتبعها في افادة المطلق العموم بالنسبة الى الافراد ولا ريب ان المتبادر من البلوغ في قوله من بلغه شيء انما هو البلوغ على الوجه المتعارف واما بالنسبة الى ما ضعف فهو مبني على العموم ولئن سلمنا فهو شكك بالتشكيك المضر للاجمال الثالث ان المطلوب اثبات الاستحباب بالتسامح والاخبار انما دلت على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية **الرابع** ان المقصود اثبات جواز التسامح مطلقا والروايات تختص بالتسامح في عمل ذكر فيه مقدار الثواب في الدليل الخاص من المدعى **الخامس** ان الاخبار معارضة مع منطوق اية النبأ والنسبة عموم من وجه ومادة الاجتماع الخبر الضعيف الغير المفيد للوصف الذي هو من محل البحث ولا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية او الخارجية ومع فقدها الى الاصل ولا ريب ان المرجح مع اية النبأ لانها قطعية الصدور ولئن سلمنا التساوي فالاصل عدم العمل بما وراء العلم **السادس** ان المسألة اصولية علمية والاخبار ظنية فلا يصح التمسك بها **السابع** ان الاخبار مختلفة فبعضها مطابق لما ذكر من حيث النصوص وبعضها البركات كقوله للصفوان من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان لم يكن كما بلغه حيث ان في ثبوته ثابتة والاخبار السابقة مطلقة وهذا الخبر مقيد فلا بد من حمل تلك الاخبار على هذه الاخبار بحمل المطلق على المقيد فلا دلالة لها ان للاخبار على المطلق انما الكلام فيما لم يكن خبره ثابتة كما لا يخفى وفي جميع تلك الابحاث نظر اما في الاول فلان اشتراط الشرطين ليس متقبل بل الاخذ من طريقة العرف والمفهوم من الكلام في العرف العادة لعوى الا ترى انه لو قال السيد لعبده لو بلغ اليك من قبلي اجر على عمل وعملت به فقد استوجبت الاجر واعطيتكم كما بلغ وان لم يكن كما بلغك فبلغه ذلك عمل به يكون عند العرف مستحقا للاجر المبلغ البتة لا ريب انه لم يكن المطلوبية للمولى عند العبد ثابتة وليس للمولى الاعتذار بشيء عند كافة العقلاء وان اوثق الابلاغ وصفا وبهذا الوجه يندفع الايراد الثاني ما ذكر او ورد مورد بيان حكم اخر بوجه اخر وقد عرفت بعد ملاحظة ذيل الحديث عن قوله وان لم يكن كما بلغ اظهر من النص اما في الثالث فلان المفهوم من الكلام لغة وعرفا افادة المحبوبية والمطلوبية معا مضافا الى ان الغرض اثبات اثار الاستحباب من المحبوبية وترتب الاجر وذلك كاف واما في الرابع اما اولا فبان المقصود نفي السلب الكلي الذي اقتضاه الاصل ويكفي في رفعه الايجاب الجزئي واما ثانيا فلان المستفاد من بعض الاخبار انما هو بلوغ شيء من الخير وهو يشمل الخبر الدال على الاستحباب من دون ذكر الثواب فيه **واما ثالثا** فلانه بعد ثبوت الجواز في الخبر المشتمل على بيان مقدار الاجر يتم الامر في غيره من الاخبار بالاجماع المركب اما رابعا فلانه بعد اثبات الجواز في الخبر المشتمل على مقدار الاجر يمكن التعدي الى غيره بتنقيح المناط بحكم العقل القوة اذ انا قد قطعنا على ان المناط في حصول الاجر انما هو العمل لا ذكر قدر الاجر فيما دل على مطلوبية العمل **واما في الخامس** فبان الحكم المستفاد من منطوق الاية معلل باصابة القوم بجهالة ومن عدم علم وذلك انما يجري لو اعتبر الدليل الغير المعتبر في الواجبات او المحرمات واما في المستحبات التي لا يتطرق فيها احتمال الوقوع كما هو محل الفرض فلا يجري التعليل فلا يعارض منطوق الاخبار مضافا فلان الاية لا تدل على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحن لا نعمل بخبره بل باخبار التسامح التي بعضها صحاح وذلك لان خبر الفاسق انما هو موجب لثبوت الصغرى واما الحكم المستفاد من كلية الكبرى فلا مدخل لخبر الفاسق فيه بل المستند فيه الاخبار وقد يتامل في الاضافة نظرا الى استلزام العمل بالقياس ايضا **واما في السادس** فلا بان كون المسألة اصولية ثم ان التعبير بانه هل يجوز التسامح ام لا تسامح والمعنى حقيقة انه هل يجب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر ام لا وهذا حكم فرعي وثانيا ان كون المسألة اصولية مسلم وكون الاخبار الاحاد ايضا مسلم الا انها الاحقا فيها بالقرينة العقلية القطعية حصل لنا القطع بصدور واحد منها من الحجة ولئن سلمنا عدم كونها وحدها مفيدة للقطع على جواز التسامح فلا ريب ان من كثرة تلك الاخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز بل لا يظهر خلاف في المسألة بل لا شبهة في المسألة ظهر عدم **واما في السابع** فلان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما كانا متنافيين وهنا لا تنافي في البين اذ لا منافاة الحمل الا على مذهب من يقول بحجية مفهوم القيد المحقق خلافه فتدبر على انا لو قلنا به لم يكن الحمل ايضا متحققا اذ لم الحمل انما هو اذا تساويا والى لا اذ لا في الاطلاق والتقييد ليس المقام كذلك بل العمل بالمطلقات ارجح لكثرتها واعتضادها بالاجماعات المنقولة وبالشهرة العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف

ثم انه قد يتمسك في المقام بالاخبار الدالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله خذ الحائط لدينك وقوله اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت الى غير ذلك وفي التمسك بتلك الاخبار نظر اما اولا فلمنع الصغرى اعني كونه التسامح فيه احتياطا اذ عبارة عن الاخذ بالاوثق وهو انما يتحقق دائرا الامر بين الواجب وغير الحرام والحرام وغير الواجب او فيما يثبت فيه التكليف في الواقعة الخاصة وشك في الكيفية واما ما ليس كذلك كما نحن فيه فصدق الاحتياط الا ان يقال ان الاحتياط هو الاخذ بما هو المحتمل المطلوبية بالمعنى الاعم فتدبر واما ثانيا فانا لو سلمنا كون المتنازع فيه محال الاحتياط ولكن كلية الكبرى ممنوعة لان اخبار الاحتياط مضطربة غير صحيحة الغرض من الموارد المذكورة واما بالنسبة الى ما نحن فيه فهي متعارضة بين المنع والمعارض بالتشكيك الاجمالي فلم يثبت من الاخبار الاحتياط كون كل احتياط حسنا واما ثالثا فانا سلمنا صغرى الاحتياط ومعرفة ان الاخبار الدالة على الاحتياط نحو منتظم ولكن نقول الاخبار بظواهرها تخالف الاجماع لان مقتضاها لزوم الاحتياط والاجماع منعقد على نفي لزومه مطلقا الايجاب الكلي كما لو لم يكن ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة مقطوعا كما في محل الفرض فلا بد اما اخراجها من ظواهرها او ارتكاب تخصيصها بغير محل البحث مع ابقاء الظواهر على حالها اعني ارادة اللزوم وما من التجوز وحمل الاوامر الاحتياطية على الاستحباب حتى يكون الاخبار صريحة على المدعى بخلاف صورة التخصيص فانه لا دلالة لها للاخبار على المدعى ولا ريب ان التقييد اولى من التجوز ولا اقل من التساوي فيحصل الاجمال ويسقط الاستدلال الا

في تمسك بعض
القائل بالتسامح
باخبار الاحتياط

الان بل يمنع تقديم الجواز هنا انتهى اقول لعرف ذلك في خصوص المقام فنظر ما ذكرنا تمسك بعضهم بانعقاد الاجماع على حسن الاحتياط وبان القوة العاقلة حاكمة
على حسن الاحتياط هنا كما انه لا كلام في الاستحباب ولعا عند الاستحباب اعني الكراهة مع كون الدال الخبر الغير المعتبر وفيه اشكال ظاهر والحق جواز التسامح فيهما
ايضا بحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الاخبار لان المناط انما هو قصد القاصد الاطاعة وهو حاصل في الصورتين وان كان
ظواهر اخبار التسامح الاختصاص بالسنن لقوله من بلغه ثواب على عمل حيث ان الظاهر العمل بحيثية الاتيان ومطلوبيته والذا ان ضد ما صدر من العلماء من
تعبيرهم العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في ادلة السنن انما هو من باب المسامحة بهم قائلون بجواز التسامح في ادلة المكروهات ايضا لا يبعد دعوى الاجماع
المركب بان كل من قال بالتسامح في الصورة الاولى قال في الثانية وكذا العكس من غير فصل **تتميم** كلما ذكر الى الان من جواز التسامح اذا كان الدليل الغير

تنبيه

المعتبر انما كان فيما كان الخبر نصا في الطلب او ظاهرا واما لو لم يكن كك كان يكون الدال مقتضيا الفرد او للوجوب فهل يجوز التسامح ح ام لا الحق الجواز لوجوه الاول
حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الاجماع القاطع من الطائفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث الاولوية القطعية الرابع الاخبار الدالة على جواز التسامح
فانها باطلاقها شاملة لما اذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب اذا مثبتا للتسامح في هذا القسم بالاخبار في المكروهات بتنقيح المناط ولعدم القول بالفصل ثم
الدال عليه مقتضيا للوجوب لا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب والاباحة وبينهما وبين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب فعلى الثالث
الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب او الكراهة مشكوكين اما لو كانا مظنوني عدم الاستحباب او عدم الكراهة
وقد دل الدليل الغير المعتبر الموجب للاحتمال الوهمي على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب او الكراهة ايضا ام لا الحق انه لو كان الظن الحاصل
على العدم اما معتبرا من قبيل الخ اولا وعلى الثاني فجواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا الظن كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول
ايضا لا تامل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر النافي للاستحباب او الكراهة في الواقع مفاده القطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح
في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص الظن المعتبر عن غيره ونحن بعد ما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضيا حرمة العمل
بما وراء العلم خلا الظن فهل هنا دليل يدل على اعتباره مطلقا حتى في نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل يدل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب
والكراهة اثباتا فقط والظ الاخير اذ الدليل على اعتبار الظن كان مركبا من المقدمات الثلث التي تثبت حجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد يحتاج الى المقدمة
الرابعة التي هي عدم الاجماع المركب او القوة العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير معلوم الوجود اذ عدم القول بالفصل اعم من
عدم القول بالفصل فلعل القائلين بجواز التسامح يتسامحون حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم الموروث للوصف واما
القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر عند عدم وجود القدر المتيقن في البين وههنا القدر المتيقن الثابت حجيته فيه انما هو الوجوب والحرمة نفيا واثباتا
وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة
العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات يحصل القطع بعدم الفرق او الظن الموجب لوهن اخبار التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منها
بحيث تعدد الوصف لم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على حسن الاتيان في المقام ثم الوجه انما حكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك
الاحتمال نظرا الى القطع بانتفائه في الظاهر فاين الحكم وبالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكرنا اذا كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان
مدلول الخبر فهل هو جائز في كل خبر ولو خبر المجنون والصبي غير المميز ام مختص ببعض الاخبار وعلى التقديرين هل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الخبر ام يجوز
التعدي الى غيره وعلى الاخير هل يجوز التعدي مط ولو نشأ الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او ما مسببا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والراي
والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما**
المقام الاول فالحق فيه انه لا بد ان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها او
الى غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل مقتضى حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان
كانت مطلقات بالنسبة الى المبلغ الا ان شرط الحمل على العموم عدم التواطؤ منتف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تامل
وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا الشهرة الى محل الكلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاتيان والا لزم ان تكون حاكمة بالمتناقضين
لاطباق العقلاء على تسفيه من يعتمد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع
الفلاني فله على دينار فشرع العبد بالحفر يحكم بذلك الانسان العقلاء وليس ذلك الا ناشيا من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فتكون حاكمة
بالمتناقضين واما المقام الثاني فالحق فيه انه يجوز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المقيدة للوصف بحكم القوة العاقلة
واما المقام الثالث فالحق فيه انه بعد الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشيا عن سبب معتبر واما لو كان
ناشيا عن سبب غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوه مما مر من القياس ونحوه فلا لعدم دلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام لو لم يحكم
بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشارع نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظن قوي فلا يبعد الجواز واما في غيرها
فغير جائز وان افاد الظن القوي … واما احتمال الاستحباب او الكراهة للسبب المدون في ظهر الكتاب
او القرطاس الملتقط في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان باب احتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك مما هو بحكم القوة العاقلة القطعية

تبصرة

تبصرة لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال مطلوبية المفتى به او لرجحانه في النظر
بناء على مذهب من ينكر حجية الظن المسبب من فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب الخلاف والدليل هو الوجوه السابقة



واستفيّ اعدم المطلوبية العدم لكن الحق جواز التسامح في السنن فيما لا يحتمل الترجيح وكان هنا الدال على الاستحباب الخبر تتيج

فيما ايراد على الفاضل القمي

حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة المستفادة من اطلاق عباراتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع اعتضاد فتوى المفتي مكابرة على ان المعتبر في الحكم من تلك الاخبار انما هو التسامح حيث عبر فيها بقوله من سمع شيئا من الثواب الخ ولا ريب في صدق التسامح على ذلك ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث او وثقت فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده ليس قابلا ولا يوثق الاحتمال ايضا والا فهو المعتمد فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظير الاحتمال الناشي عن مجرد الامكان الذاتي وهو غير معتبر لما مر في الثالثة بعلم ما ذكر وورود ايراد على الفاضل القمي حيث نقل القول باستحباب اتيان مقدمة الواجب عن الغزالي ونفى عنه الباس للمسامحة في السنن لوجود القول العقيم وانت خبير بان الحكم بترتب الثواب على المقدمات اما لاجل مجرد احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف واما فتوى العقيم فلو افادت احتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب في فتوى العقيم ليس الا لاجل احتمال ولا دليل على مضمون الموجب لا احتمال المطلوبية وذلك انما يتم حيث لم يعلم مستنده او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند وفساده فلا دليل على جواز تضمنوا التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض

في جريان التسامح فيما لو تعارض الخبران

الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المقيدين للوصف بحيث يكون احدهما مفيدا للظن لضعيف الدلالة يبلغ مرتبة يفضي به العقلاء او يكون الدال على النفي معتبدا للظن بصحة مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصلا او يكون الدال على النفي خبرا صحيحا موثقا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افادت الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب او الكراهة ام لا الحق نعم للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكرنا الى الان انما كان فيما دل دليل غير معتبر على استحباب شيء مع عدم قيام احتمال الوجوب واما مع قيام احتمال الحرمة ففي جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يقال ان احتمال التحريم اما ناش من مجرد الامكان الذاتي او مسبب من سبب على الاول

في محتمل التحريم

لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل واطلاق عبائر العلماء حيث حكموا بعدم جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصورة وعلى الثاني اما ان يكون احتمال الحرمة ناشئا او مسببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من الاسباب الغير المعتبرة كالنوم والرمل فعلى الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهرا وان احتمل في الواقع لعدم الدليل مع الاصل يقتضي عدم الجواز ولحكم القوة العاقلة على حسن الترك فلو كانت خالية مع ذلك بالاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة الى محل الفرض على فرض الانصراف فغير معتبرة هنا لانعقاد الاجماع ايضا ومن على ما ذكرنا انه لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع قيام احتمال الوجوب او ما يضمن ولو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال الكراهة او العكس من غير فرق بين المقامات في الادلة **تذنيبات** الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان

في معاني العبادة والمعاملة

اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة والمعاملة ما يقابل ذلك واما معناها الثاني فهو ما يكون مجعولا للشرع ومن مخترعاته ومعنى المعاملة ما يقابله وهما بالمعنيين الاخيرين لان محل الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق فيها ان يقال ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة او لا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا ولا ريب في جواز التسامح في الاول من الاول اعني عبادة ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشرع نوعا فلو كنا مثلا مرخصين في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الاكثر او الازمنة مخيرين ثم دل دليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة في المسجد مثلا فلا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض ازمانه الكلي المرخص فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا وذلك لجريان دليل التسامح من حكم القوة العاقلة القطعية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة وكذا الكلام فيما ثبت كراهة شيء ثم دل الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسمين الاخيرين اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة حسن ركعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة الناقلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية الاتيان بها هل هو جائز في كل زمان ام لا فدل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايضا فلا ريب في عدم جواز التسامح حينئذ لما مر من عدم جواز التسامح في محتمل التحريم ان لم يكن ناشئا من الادلة الاجتهادية بل كان ناشئا من حكم الاصل والاصل في المقام مقتضيا التحريم والتعبد بمعنى لا فاصل كيف يجوز التسامح في العبادات واطلق فتوى الثاني لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص فانه لغير المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا من الادلة واما قبل الفحص كما لو وصلنا الى الدليل الغير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية كما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب او الدال على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية بان لو دار الامر بين الاباحة والكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لجريان الادلة ولاطلاق المسامحين في السنن والمكروهات على جواز التسامح في الصورة المفروضة قبل الفحص ولا دليل على لزوم الفحص ايضا اصلا من الادلة الاربعة وغيرها **الثالث** لو تعارض الدليلان الغير المعتبرين بحيث يمكن الجمع بينهما ويقتضي كل منهما نفي استحباب الاخر وحصل القطع بان المستحب الواقعي واحد منهما فلا اشكال في جواز اتيان كل منهما من باب المقدمة وانما الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما شرعا بالاستقلال من باب التسامح وعدمه والحق الجواز لجريان ادلة التسامح ومثال ذلك ما لو لم يمكن الجمع بين الفعلين اللذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى احدهما استحباب تقديم نافلة المغرب على تعقيبها والاخر العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما والحكم باستحبابهما على التخيير ام لا الحق نعم لجريان ادلة التسامح وهل يحكم بالتخيير ام استمراري الحق الاخير لحصول الدوران ما بين الامرين عقيب كل صلوة وتقتضيه الدليل التخيير **الرابع** لو كان منشأ الشبهة المحصورة على جواز الاتيان على القدر الكلي من الواجب والحرام فهل لنا التسامح والحكم باستحباب اتيان كل من المحتملات فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام او الاجتناب عن كل منها فيما دار الامر بين الحرام وغير الواجب ام لا الحق نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز التسامح ان كانت منصرفة الى هنا والا فيتقيح المناط **الخامس** بعدما قلنا بجواز التسامح في ادلة السنن والكراهة فهل اللازم جعل احتمال المطلوبية جزء من النية بان ينوي هذه الصلوة احتمل هذه في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة الى الله ام لا مدخل لاحتمال المطلوبية في النية ويحصل القرب الزلفى بدونه ايضا بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه اشكال الان

في جريان التسامح فيما لو علم ان الحكم احدهما وغيره

في بعض

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد والمؤيد بخصوص الباب وخصوص الاحتياط فتأمل

في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه رجاء لذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء من الثواب على خير فعمله كان له اجر ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وفي بعضها اوتيه وان لم يكن الامر كما نقل اليه فالاول الاول والاخير الاخير وان كان يحكم بالتخيير لئلا لزم الاخبار على كل منهما وعند وجود التعارض
بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه بلغ اليه ذلك الثواب وفي الاول الاول والاخير الاخير فتم والحق ان يحكم بالتخيير لئلا لزم الاخبار على كل منهما وعند وجود
الاعلى مذهب من يقول بان الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون
باستحباب العمل مثلا من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كذلك انما كان من باب التخيير ايضا
السادس لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فان القدر المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاق الادلة
والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بنائه على اتيان المستحبات والانزجار عن المكروهات ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج الاخير عن البحث ظ
ولا ضير فيه لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والالزم زيادة الفرع على الاصل التقليد والاجتهاد على الاصل اذ وجوبهما
مقدمي وهو فرع وجوب ذيها والمفروض العدم وعلى الاول اما ان يكون بنائه على التقليد في غيرهما او يكون بنائه على التسامح وخروج الاول عن البحث ظ وكذا الثاني
فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه
وعلى الثاني اما ان يكون بنائه على التقليد في مسئلة التسامح او كان بنائه على التسامح بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى
الاول ايضا لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهبنا القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية
جائزا اما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية ام فقهية او انها من المسائل الاصولية بل فقهية او على مذهب
من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم جواز التسامح الا على الاصل لعدم الدليل المخرج اما العقل والاخبار و
المفروض انتفاء العثور على كليهما واطلاق الاخبار بجواز التسامح ولو مع عدم العثور على الدليل منصرف الى الغالب وذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة
منتف فاعلم انا قد ذكرنا سابقا اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب المتعبد وعدم اشتراطها بناء على مذهب الوصفيين
فاعلم انا قد ذكرنا سابقا اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب المتعبد وعدم اشتراطها بناء على مذهب الوصفيين
الا انه قد اشترطها التعبدي في الراوي لما انه لا بد لكل من الطائفتين لتصديه لذكر هذه الشرايط وانه يصح من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل او للدليل على
العدم وذلك لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلث لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن فلا نعم لو لم يحصل
لنا القطع بتحريم العمل بالظن والظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل بالظن يكون ذلك الظن الدخل حصل لنا القطع والظن المتاخم بالعلم على تحريمه عند رجاء
المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح فاذن لا بد لهم التصدي للشرايط وجودا وعدما التفصيل المتعرض له عنوان العلماء في كتبهم الاصولية بحجية
كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا على حدة فبنائه على هذا هل العدالة في الراوي شرط ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول انه لو
كان الراوي معلوم الفسق وان كان معلوم التحرز عن الكذب فهل يسمع خبره على مذهب التعبدي ام لا الحق الاخير اذ الدليل على التعبدية اما الاجماع فهو غير
ثابت لا عموم فيه فلا يفيد الا حجية غير معلوم الفسق في الجملة كما سبق واما الايات فلا ريب لنفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق اية النبأ
نص في تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبين والتعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فاذن صار
حرمة العمل بخبر الفاسق من الظنون الخاصة كالقياس مضافا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف للاصل **فان**
قلت ما ذكرته من وجه التعارض بين اية النبأ واية النفر والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين العلمي وهو في محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي
والظني وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل اذ المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق **قلنا اولا** ان التبين من البيان او البيان
هو العلم فاطلاقه على القدر المشترك بين العلم والظن مجاز لا يصار اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه **وثانيا** سلمنا انه حقيقة في القدر
المشترك فانه بالنسبة الى فرديه متواطئ وغير مشكك الا ان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد
التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا ريب في انه غير مامون من اصابة الفتنة **وثالثا** سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى الاعم وانه
المراد ايضا الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه محترز من الكذب غير مجد **فان قلت** بعد ما
قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فلا يفرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز عن الكذب حجة لما اخبر الشيخ من
الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المحترز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات **قلنا** مع انه من الادلة بحجية الخبر الواحد الى هنا محل كلام
ان مرادك من قولك يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما اخبر الشيخ او بين المنطوق والمفهوم حيث ان الاول دال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق
وما اخبر به دال على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق وما اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بقول العادل وان كان خبر جواز
العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات المحكية في المقام على عدم الجواز فان كان الاول فالمنطوق مقدم لاعتضاده بالاجماعات المنقولة
والشهرة المحكية والاصل وان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم اذ المتعارض من باب العامين من وجه مادة الاجتماع خبر العدل الدال على انتفاء
الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب بلا ريب لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته واعتضاده بالاجماعات المحكية
والشهرة العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الجواز مقدم لكثرة عددها واعتضادها بمنطوق الاية والشهرة العظيمة
والاصل فتم واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الوصف ام لا الحق الجواز لعدم الدليل على المنع لانصراف الاجماعات المنقولة
والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة لا انفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من
الظني فلا اية ناصة في حجية العمل بخبره بل ما نعم العمل به اذ المفروض حصول التبين التفصيلي في خبره ظنا على انا لو قلنا بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد

في جواز التسامح للمقلد وعدمه

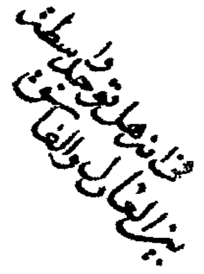
في اشتراط العدالة في الراوي بناء على تعين حجية الاخبار

في جواز العمل بخبر الفاسق اذا كان متحرزا عن الكذب وعدمه

ايضا لقلنا بالتزام تقييده بما يصلح للانفتاح والالزم الاقتصار بالاخبار الصحيحة ويلزم منه ما يلزم في الاقتصار بالمعلوم من الخروج عن الدين او بمجهول الحال
وخبر المؤمن وخبر المسلم ونظائرها مما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم الفسق في موهومية الاعتبار واذا ثبت لزوم التعدي في الجملة
ثبت مطلقا لقبح الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتعبد وحجية الاخبار بطريق الايجاب الجزئي فهل رواية مجهول الحال معتبرة ام
لا الحق الاخير للاصل ومنطوق اية النبأ اذ الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خبر
معلوم الفسق بالاصالة بناء على ما قررنا من استحقاق العقاب على ترك المقدمة لا افضائها الى ترك ذيها كما **فان قلت** المتبادر من الاسامي المتعلقات
بالاحكام انما هو المسميات المعلومة فالتبين في معلوم الفسق لازم والمجهول مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المسميات المعلومة من الاسامي اما
وضعي واما اطلاقي فان قلت بالاول فقد اخطأت والالزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب الفاسق
والعادل عن المجهول وهو باطل لما نراه من عدم صحة سلبهما معا عنه **وان قلت** بالثاني فكذلك كيف ولو كان الامر كما ذكرت من انصرافها الى المعلوم
لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطات بالعلم ولعله لم يقل به احد مضافا الى انه لو كان الامر كما ذكرت لزم علم استحقاق العقاب في العبد الذي قال له
مولاه اكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيها فامع ترك العبد العمل عن الفقيه الصرف وترك اكرام من لم يعلم بانه فقيه صرح مع ان التالي باطل
فكذا المقدم وايضا لو كان الامر كما ذكرت لكان للعبد حين وقوع هو الاعتذار بان وجوب الاكرام كان مشروطا بالعلم وما انه في السنة تحصيله
والتالي باطل فكذا المقدم والحاصل ان كون الاسامي اسامي للمسميات النفس الامرية مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه وهي المتبادر منها ايضا في امثال
المقامات **فان قلت** ذمتنا كما تكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المقتضي لترك العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة كذلك
مشغولة بوجوب العمل بخبر العادل النفس الامري الذي مقتضاه العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فاللازم الحكم بالتخيير لعدم الامرين الحذر قد
قلت غاية ما ذكرت وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم والحكم بالتخيير متعين عند فقد المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته
فان قلت ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته انما نسلم فيما لو وقع الاشتباه في المراد واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما هنا فهما متساويان في الحجية
قلنا وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن المصير الى المنطوق متعين لا لرجحانه للوجه الذي استدل على نفسه حتى تقول ما تقول بل للاعتضاد بالشهرة العظيمة والاصل
المعتضدة **فان قلت** ان الاصل وان كان مقتضيا لحرمة العمل بالاخبار الا انه قد انقلب لاية النفر والكتمان خرج معلوم الفسق لمنطوق اية النبأ واما خروج المجهول
فمجهول فيندفع بالاصل عند الشك في الخروج ومقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد **قلنا** الشك شكان شك في الاستثناء وشك في
المستثنى ودفع المشكوك بالاصل انما يجري في الاول دون الاخير **فان قلت** مقتضى المنطوق وان كان لزوم التحرز عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم
بالفاسق الذي هو اسم للمسمى النفس الامري الا انه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب في جواز العمل بخبر الفاسق
المعلوم فسقه ومتحرزه عن الكذب يقتضي جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم تحرزه عن الكذب بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين مطلق لخصوص
فيعمل بالاخص في مورده وبالاعم في غير مورد الاخص فيتعين العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب على التعبد والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منصرفة
الى المقام قلنا انا اما ان نقتصر على العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب فقط ولا نعمل بخبر المجهول الغير المتحرز عن الكذب او لا نقتصر بل نتعدى الى مجهول
الحال بان نقول كل من عمل بخبر المجهول في صورة تحرزه عن الكذب عمل به مطلقا وتعدى الى الفاسق المتحرز عن الكذب نظرا الى ان من عمل بقول المتحرز عن الكذب عمل به
مطلقا فاسقا او مجهولا **فان قلت** بالاول فقد خالفت الاجماع المركب لان العلماء فرقتان فرقة بناؤهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا وفرقة على جواز العمل
بخبر المجهول مطلقا وفرقة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب مطلقا فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب فقط خرق للاجماع المركب **وان قلت بالثاني**
ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول عند عدم التحرز عن الكذب قال بها فيه مطلقا وفي غيره فقال الشيخ حيث يقول بحجية
خبر المجهول في صورة التحرز عن الكذب فقط **وان قلت** بالاحتياط لاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب لاحد وهو انه بعدما ثبت من الاية عدم جواز العمل
بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقا ولو كان مجهول الحال فالاجماع المركب فهذا ارجح من ذلك للاعتضاد بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق اية النبأ
هذا اذا **قلنا** بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فالمنع ظاهر وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان حملنا الفاسق على المسمى
النفس الامري واما لو جعلناه عبارة عن الفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لاخفاء اصلا واما لو شككنا في حال العرف ولم يعلم ان المتبادر من الفاسق
هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول لاية النفر والكتمان والاجماع الطاري فان اية النبأ على تلك الفرض انما
هو في الاستثناء لا في المستثنى والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم الخروج ثم هذا بناء على مذهب المتعبد
واما على مذهبنا معاشر الوصفيين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عند افادته الوصف للوجهين السابقين ولا نزيد ما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر
المجهول بطريق اولى قطعا **فان قلت** ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف لاجماع الطائفة المحقة لان العلماء فرقتان فرقة تقول بعدم حجية
خبر الفاسق مطلقا وفرقة تقول بحجية خبره لو تحرز عن الكذب فالقول بحجيته مطلقا مخالف للاجماع قلنا اولا الاتفاق على حرمة العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن
الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو
فاسق حرام قطعا والعامل اثم جزما **وثانيا** سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمامها القرائن ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع
وثالثا سلمنا الاتفاق على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجيته من باب الكشف وهو في حالة الانفتاح غير كاشف سلمنا الكشف ولكن غايته
الظن واين الدليل على اعتباره في المسألة **ورابعا** سلمنا جميع ما ذكر الا ان قولك بان ما نحن فيه مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع شيخنا الطائفة اذ انا

وما نحن فيه من الاخير

المتحرز عن الكذب والفاسق



انما نعمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق لا بخبر الفاسق من حيث هو خبر حاصل ومن المحرز عدم حجيته الاحتمال فالخبر من باب التعبد فهل الخبر الآنة **المقام الثالث** لو قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فهل الخبر الآنة
رواه حديث النهي بالتكليف ممن يكون في اول بلوغه بحيث انه لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة ام لا واحقاقا للحق موقوف على بيان
مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة
واما لو قلنا بانها ملكة تمنعه عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر وانها تنافي المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا اختصاص
لتلك الواسطة بما ذكر بل يمكن في بعيد وان ندر كما لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك لتجنبه عن
المحرمات الثاني هل يمكن العلم بتلك الواسطة ام لا والحق نعم كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكابه معصية توجب
الفسق فاخبر بذلك لقرب عهده عن شيء من الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب ... من تعذر حصول العلم بتلك الواسطة لان العادة
لا يحصل الا بعد الكبر ولا ريب ان العلم باتصافه بالحالة ممتنع عادة بدون الملكة فيستبعد لانه ان اراد من الملكة الباطنية في العقيدة مع عدم العلم بالفسق او
ارادة العقيدة مع العلم بها ... عدم العلم بالفسق لو كان من المعاصي الباطنية الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة اذ كان اللازم عدم حصول العلم بالعادل ايضا والادعاء امكان العلم بالتبات
بين ... بل لا يبعد ... للعقاب ... قبل البلوغ فحصول العلم بذلك لعدم العلم بالواسطة لعلمه بحقيقة العقاب ثانيا على الثاني فلو
بعد ... لقطع بعدم كون اغلب المسلمين عالمين بحقيقة عقيدتهم اذا كانت فاسدة في الواقع واما على الثالث فلمنع كونه لعزم على ترك الواجب وفعل الحرام فرضا
ولمنع كونه من الكبائر ثانيا ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثا الثالث في انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان اقتضى الاصل العدم والاجماع مرتبا
لا عموم فيه لا الاخبار لان الادلة اللفظية الدالة على حجية الاخبار الدالة على ذلك **فان قلت** نمنع شمول مفهوم الآية لمبنا خبر الواسطة بين العادل والفاسق لان المنطوق
دال على عدم حجية نبأ الفاسق والمفهوم من المفهوم حجية نبأ العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما **قلنا** المفهوم من المفهوم انما هو حجية غير
الفاسق بمقتضى فهم العرف وغير الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم حجية العادل لا غير الفاسق وكون غير الفاسق بالنسبة الى الواسطة مشككا
بالتشكيك الاجمالي فمن ... العدم لقلنا بحجية نبأ الواسطة ايضا اذ آية النبأ لا يقتضي عدم الحجية بل غايته السكوت عن الواسطة ولا ريب في ان النفر والكتمان
تدلان على حجية نبأ ... امكان تحقق الواسطة والعلم بها امر الجواب عنهما **فان قلت** ما ذكرت من جواز العمل بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة
على اشتراط العدالة وظاهر عباراتهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها قلت الاجماعات المنقولة وظواهر عبارات الاصحاب منصرفة
الى الغالب الذي هو احد الامرين لا الواسطة بينهما بل كان لا يوجد في الاخبار ما يكشف **فان قلت** الاخبار وان دلت على حجية الاخبار الواسطة ولكن المفهوم
من التعليل في آية النبأ عدم الحجية الا في الواسطة ولكن المفهوم من التعليل فيها ... عدم الحجية لان الاخذ بقول الواسطة غير مأمون عن اصابة الفتنة وكان
انه مدارج لا عطفا بالاصل قلنا ان التعليل اما عام واما خاص ان قلت بالاول فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العادل المعلوم عدالته وان قلت بالثاني فالتعليل
غير مربوط بالمقام لان الكلام في الواسطة وهي غير الفاسق هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفيين فلا ريب في حجية الظن الحاصل من اخبار الواسطة
للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية **ومن جملة الشرائط** الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل لا نعلم منه مخالفا وانما الاشكال في معنى الضبط



يحتمل ان يراد منه التدوين او الحفظ وعدم النسيان او المعنى المشترك بين الامرين او هما معا فلك حمله على الاربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا
ان اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول ولكنه لو تحقق فلا ريب في عدم حجيته باجماع العلماء اذا كان ناسيا وغيرها فالامر دائر
اذن بين كون المراد منه الحفظ فقط او المعنى المشترك ولكن التحقيق الاخير للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط عندهم
لاجل دليل يعلم على ذلك يختص بهذا الاشتراط منهم لاجل عدم دلالة الادلة التعبد على ازيد من ذلك ولا ريب في ان الادلة لبيان شرائط الضبط اصلا الا انها
منصرفة الى الاخبار المفيدة لاحد الوصفين اما القطع او الظن ولا ريب ان اتصاف الخبر باحد الامرين موجب لحصول احد الوصفين ولا ريب في عدم اتصافه
لحصول احد الوصفين على احد الامرين معينا وبالجملة لا شك في اشتراط احد الامرين في الراوي نعم هذا الشرط اغلبي بمعنى انه يجب ان يكون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على
سبيل الخطأ غالبا والحصول السهو نادرا فلا يضر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب لا لافتقاره بحصول الوصف من غير ان يكون مجامعا لاحد الوصفين
ولكنه خلاف الغالب **فان قلت** ما ذكرت من اشتراط الضبط في الغالب بمعنى انه قد يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع على اشتراط الضبط
على عدم المخالف في اشتراط الضبط واما المركب فلا على وجود المخالف فان من قال باشتراط الضبط قال به مطلقا فخبر غير الضابط غير معتبر وان افاد الوصف **قلنا**
الاطلاق عباراتهم منصرفة الى الغالب هنا فالقاطع من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط مخصوص الا ان الظاهر من الادلة المعتبرة حجية الاخبار المفيدة لاحد
الوصفين ولما كان افادة احد الوصفين ملازما لاتصاف الخبر باحد الامرين في الاغلب فاشترطوا ما اشترطوا **فان قلت** لو كان الضبط شرطا في الراوي لزم على
علماء الرجال بيان ضبط الراوي والتالي باطل فالمقدم مثله **قلنا** اعتمادهم لذكر الوثاقة مغن عن ذلك كانها المقصود من الضبط مضافا الى بعدهم لذكر الضبط ايضا في
بعض من المقامات هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفيين فالتحقيق ايضا الاشتراط اما الاول فلان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف ولاجل
ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء لقلنا بحجيته فالشرط ايضا شرط في الاغلب لكن في المقام اشكال
وهو ان القول بالنصوص آية النبأ الى الخبر المفيد لاحد الوصفين انما يتم لو كان المراد من التبين العلمي واما لو اريد الاعم منه ومن الظني فلا اذ المنطوق يدل على لزوم
التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في خبر العادل فلا انصراف الى خبر عادل يفيد احد الوصفين الا ان يقال ان المنفي هو التبين
عن خبر غير الفاسق لغير المفيد لاحد الوصفين وذلك لما علم من الادلة المتواترة ولكنا بعدما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان ههنا

كما لو كان النص مجملا او مطلقا مشككا موردا لاحتمال المطلوبية ثم في جواز التسامح للعامي وجهان كما في اشتراط الفحص عند نتايج

في العدالة

تتميما وهو انه بعدما قلنا بحجية الاخبار الجامعة للشرائط تقييدا هل هي حجة عند مجامعتها للوصف وعدمه وعلى الاخير هل هي حجة ولو عند عدم افادتها الوصف مطلقا وافادتها او عند كون عدم افادة الوصف لعارض الفقد المتعين من ادلة التقييد حجيتها عند افادة الوصف اما عند عدم افادتها الوصف طبعا فغير معتبرة قطعا لعدم نص ادلة التقييد به ولما لو كان عدم افادتها الوصف لعارض وكان العارض غير معتبر وما كالقياس فحجيتها واقعية واما اذا لم يكن العارض معتبرا عنده بعدم معتبر عند اخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر العارض بالاجماع العلماء وان ناقش في حجيتها صاحب المدارك في بعض المقامات وفي الفقه لو ثبت غير معتبرة بالاجماع وبناء العرف على ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اعمل بخبر زيد وفاء عن خبر عمرو فكان بناء العبد على الخبر زيد وطرح خبر عمرو

وان افاد الوصف فالتخصيص فيه **ضابطة** في العدالة وفيها مقامات سبعة **الاول** في بيان معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فاعلم ان للعدالة اطلاقات خمسة

قد تطلق على المساواة كقولك كيلنا عدل تكيلكم وهذه الكفة من الميزان عدل تلك اي مساويها وقد تطلق على خلاف الظلم ومن هذا قولهم فلان عدل اي غير ظالم

ولعل اطلاق العدل على السلاطين والحكام من هذا الباب كما لا يخفى عليك انهم وان نصوا على ان العدالة عبارة عن خلاف الظلم وهو كما يطلق على الظلم على الغير كذلك يطلق على الظلم على النفس ايضا الا ان انصرافه الى الظلم على النفس محل المنع فلو لم يظلم الفاسق لغيره يقال هو عدل اي غير ظالم وان ظلم نفسه وقد تطلق على الاحسان ومنه قوله تعالى ان الله يامركم بالعدل والاحسان ان كان الاحسان عطف تفسير فتأمل وقد تطلق على التوسط يقال فلان عدل اي متوسط في اموره بين طرفي الافراط

والتفريط وقد تطلق على المثل يقال فلان عديم العدل اي عديم المثال فهذه اطلاقات خمسة والمعروف في كتب اللغة هو الثلاثة الاول **اذا عرفت ذلك**

فاعلم انا الاطلاق الاول حقيقة لغة باتفاق اللغويين فمقتضى القاعدة ح المجازية في غيره من الاطلاقات لاجل اصالة عدم الاشتراك لكن عدم صحة السلب عن

ليس بظالم يقتضي الحقيقة في الثاني ايضا فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لاحد المعنيين لا يبعد ان تحمل على الاول لاشتهاره في

لو وجد في كلام الشارع او احد امنائه لفظ العدالة وما يشتق منه وقلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساواة اذ بعد ثبوت

كونه حقيقة فيما ذكرنا لعرف العام يثبت في اللغة ايضا هذا المعنى لاصالة عدم النقل ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساواة التي هي المعنى الحقيقي اللغوي

فان قلت ان اصالة تأخر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا نعم الا ان المظنون تقدم هذا المعنى

اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل واما شرعا فتطلق على ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ وتطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما

هو مختار جمع من متأخري المتأخرين وتطلق على الملكة الملازمة للتقوى لما تعتبر من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر والاقدام على خلاف المروة وتطلق

على الثالث ايضا من غير تقييد بمنع الاقدام على خلاف المروة وتطلق على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره

العلامة المجلسي في الحديث مغايبه يكون حديث العهد عادلا ثم ان من المطلوع نقل لفظ العدالة عن المعنى اللغوي الى معنى شرعي لانا لا نفهم من قولنا فلان عدل الا اتصافه

بصفة سميت بالعدالة كما قاله هو طائفة خاصة اعني الفقهاء حتى لا يكون اللفظ مندرجا في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية ام الناقل هو مطلق

المتشرعة ليجي هنا النزاع في الحقيقة الشرعية الحق الاول لا نزال نقدر المتيقن منها فالى ان اهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما

في لفظ الفقه ايضا ولو كان النقل عند المتشرعة لعرفه العرف معنا ايضا وليس كذلك وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعة في الالفاظ

يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة في لفظ العدالة لم يثمر ايضا في كلام الشارع

بناء على المختار من ان المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة المتشرعة بل بد من ثبوت الامرين لتحقق الغلبة المعتبرة في استعمال اللفظ

في المعنى الشرعي عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ **فان قلت** غلبة ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية ايضا فالمشكوك فيه يلحق

بالغالب قلنا ان ادعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي فالاستقراء مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب

مم وان ادعيت تلك الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فمم ثم ان اي من الاطلاقات المذكورة في الشرع

حقيقة عند المتشرعة بعضها ام كلها الحق ان شيئا منها لا وليس ليس بحقيقة لان المتبادر من العادل الذات المتصفة بالوصف النفساني الذي ليس للاعتقاد

مدخلية فيه وجودا وعدما كما في لفظ النبي والوجل ايضا مضافا الى انه يصح سلب العدالة عن ظاهر الاسلام والايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فيقال

بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلا والاطلاق الثالث ايضا ليس حقيقة لعدم صحة سلب العادل عمن اتصف بهذا المعنى الثالث وان كان

منه اعلى خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد لاجل ليس الخلاف في الموضوع لرفع الاعتبار الاخير لا حقيرين لكن الرابع متعين اولا بحسب العرف وذلك الشهرة

المحكية بل المحققة وللاجماع عن الذين نقلها الفاضل المقداد وشارح الارشاد في الاولى ان العدالة تعبا عن الملكة باجماع العلماء وفي الثانية على ما حكاه صاحب

الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة معنى الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل بما ذكر في المسئلة لانها من الموضوع المستنبط والا تطابق العرف مع

ما ذكر فلا يطلقون العادل على من لا ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر فظهر كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا اليه اللفظ

عن اللغة وهل في كلام الشارع وامنائه ايضا كذلك ام لا مقتضى اصل تأخر الحادث عدمه فلا بد من حمل اللفظ في كلام الشارع وامنائه على المعنى الحقيقي اللغوي الا مع القرينة

نعم لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي حملناه على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي بعد كون غيره اقرب مع صيرورة هذا منقولا اليه هنا

ولا انفصام ان المعروف في معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى اللغوي وكذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار فان في قول الراوي مما سألوا عنهم بم يعرف عدالة الرجل

مثلا ظاهر في ان العدالة معناه عندهم غير المعنى اللغوي فاذن حكم بانه هو معنى المتشرعة لاصالة عدم تعدد النقل فلا اشكال في كلام الائمة والظاهر في كلام الله ورسوله

ايضا هو الحمل على المعنى الشرعي لان الظاهر من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم انما هو الوصف النفساني لا مرأة الملكة مضافا الى ان طريقة المؤمنين استمرارهم على

شيء يكشف عن كونه ايضا كذلك فبطل ما قلنا سابقا من ان كلام الله سبحانه وامنائه لا يحمل على المعنى الشرعي **المقام الثاني** في ان العدالة المعتبرة

في بيان معنى العدالة

في اطلاقات العدالة شرعا

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

في العدالة

في الشرعيات فنقول اعلم ان الشخص اما ان يكون معلوم العدالة واما ان يكون معلوم الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى الاخير اما ان يكون ظاهر الاسلام
او مجهول الاسلام ايضا وعلى الاخير اما ان يظن عدالته او لا يظن بعدالته بان شك فيها او ظن بعدمها وعلى فرض الظن بالعدالة اما ان يكون الظن مستندا
الى الاسباب الغير المعتبرة او من الاسباب المعتبرة فهذه صور ستة اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها في الشرع للاجماع لعدم الفرق سواء كان العلم بالعدالة وجدانيا حاصلا
من المباشرة او شرعيا مستندا عن شهادة العدلين مثلا والسر في ذلك انه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حق الايتام واختل نظام
الانام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وظهور الاتفاق واما في الثالثة فاشكال لان دعوى الاجماع على عدم اعتبارها مع ذهاب جمع
الى اعتبارها كالشيخ وغيره غير ممكن مضافا الى ان الظاهر من كثير من الاخبار ان ظاهر الاسلام عادل ولكن لا يخفى ان مقتضى الاصول والقواعد عدم العبرة
بها لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة عدم ... هذا الشخص على ما لا يعلم فالاصل حرمته ولاصالة عدم تحقق المشروط لان جواز الاقتداء والحكم و
الاستفتاء مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال لعدل ظاهر الاسلام لم تكن محققة وبعد شهادته شككنا في تحقق المشروط لان الشك
في تحقق الشرط يلازم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فانها تابعة لثبوتها
هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم تكن محققة وبعد شهادته شككنا فيها والاصل بقاء ما كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان
الشخص الواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتبر قطعا وكون الاصل عدم اتيانه بالمنافيات المحرمة ايضا لا يضر لانا نعمل بالاصلين ونقول انه لم يات بالمحرمات
ولا بالواجبات فيكون فاسقا ايضا ولاصالة الفسق ايضا لان معلوم الفسق اغلب من معلوم العدالة فيلحق المشكوك بالاغلب فان قلت ان الاصلين المذكورين
كلاهما فاسدتان اما الاخير فلان غاية ما يلزم منه هو الظن بالفسق وهو ظن في الموضوع الصرف لا يعتبر واما الرابع فلان المسئلة مسئلة الاولى عدم العلم
باتيانه الواجبات والانزجار عن المحرمات والثانية عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانزجاره عن المحرمات الثالثة عدم العلم بانزجاره عن المحرمات واتيانه
على العلم بانزجاره عن المحرمات والعلم باتيانه الواجبات واصالة الفسق المستند الى اصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاوليين وفي الاخيرة فان فيها حكم
بالفرض باصالة العدالة فلا مانع منها لاحتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدمه وفوات الواجبات ايضا للمحرمات بالاصل فيكون عادلا واما في الثالث فلانه فرض
الكلام فيما كان هذا الشخص لا معلوم العدالة فزال عنه حسن الظاهر وظهور الصلاح ويبقى الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاصل ح ترتب احكام السابقة
على زوال الحسن الذي فيستصحب لقوله بالاصل واما في الثاني فلان الشك في المقام في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يكون الشك
في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق وكونه شرطا يعني
ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على القدر المتفق عليه بيننا وبينك في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط وكفاية هذا القدر الذي هو شرط
بالاتفاق من الفرق فيما نحن فيه مثل ما لو شك في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح ان يقال بان الشك الواقع
في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية فكذا فيما نحن فيه فلا وقع لهذا الكلام واما في الاول فلانه معارض بما عرضنا من الاصل في من
سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك بان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو غير حجة في هذا المقام واما بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو
مسلم وكذا قولك بان اصالة الفسق معارضة باصالة العدالة مسلم ايضا لكن اصالة الفسق ارجح لان الظن الشخصي معه ولان مورده اغلب واكثر ولان الشهرة
قوي لا معارض ايضا واما قولك بتعارض اصل عدم ترتب الاحكام واصل حرمة العمل بما وراء العلم معهما فرضنا من استصحاب ما في المسبوق بالملكة فهو مسلم لكن
هذا الاستصحاب دليل وارد لا منافي كون الاصل الاول هو ما ذكرناه من اصالة عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث الدليل هو عدم الاعتبار واما في الفقها
كان يكون هنا اطلاق او عموم في مقام من المقامات ينفى مقتضى الاصل كان هو دليلا على جواز الاقتداء بكل احد فهو معول عليه لكنه دليل وارد ايضا والحاصل ان الاصل
الاولي هو ما ذكرنا ههنا ادلة اجتهادية على طبق الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة التي تبلغ حد الاجماع بل في الرياض عن المحقق الاجماع من كافة على عدم كون العدالة
المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من الشهادة
وغيرها ومنها قوله ان وضع الفاسق وان كان للفاسق الواقعي لكن الظاهر منه هو الفاسق المعلوم ايضا المعتقد بالمعنى الاعم فيكون مجهول الحال مندرجا
في المفهوم وثانيا ان المتبادر من النبأ غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان يدعى الاجماع المركب بين فردي النبأ بان يقال
من الاية لزوم التبين عن نبأ مجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبره عمل مطلقا وكل من نفاه نفاه مطلقا وفيه ان الكلية من الطرفين ممنوعة فان الشيخ
عمل بنبأ مجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يتحاشى من قول الشيخ بحجية نبأ مجهول الحال في الشهادة اذ تحرز عن الكذب في ذلك لان هذا الكلام منه انما هو
لاجل التحرز عن الكذب ولذا قال بحجية نبأ المتحرز عن الكذب وان علم فسقه لا لاجل كونه مجهول الحال ولذا لم يقل بحجية نبأه مطلقا وايضا من الاصحاب من عمل بنبأ مجهول
الحال في غير الشهادة مطلقا لا فيها فظهر فقدان الاجماع المركب من الطرفين وتم الايراد الثاني ولكن يمكن ابطال الرد بعد تسليم عدم ورود الايراد الاول بان النبأ
مطلق يشمل النبأ في الموضوعات وغيرها بل شموله للموضوعات اظهر بنظر الخصوص المورد ولا ريب بعد ما ثبت عدم جواز العمل بنبأ مجهول الحال في الموضوعات
التي يكون النبأ فيها نوع شهادة ثبت عدم جواز العمل بنبأه في جميع انواع الشهادة للاجماع المركب لان كل من قال بحجية نبأ مجهول الحال في مورد
قال بها مطلقا ومن نفاه نفى مطلقا وثالثا انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبأ اعم من الشهادة وغيرها وان لازمه عدم
حجية مجهول الحال من باب المقدمة لكن نقول ان العادل في المفهوم ايضا اسم للعادل النفس الامري ومقتضى ذلك العمل بقول مجهول الحال من باب المقدمة للاحتمال
بين الواجب والحرام وتعيين احدهما يحتاج الى دليل به فاوجب التبين فان قلت ح تعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى قلنا ان ارادة حجية المنطوق
مسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما فيما نحن فيه لا ان يقال ان المنطوق راجح لاعتضاده بالاصل السابق فيكون اقوى لا يكون ذلك متمسكا بنفس

الاصل

في عدالة الظاهر الاسلام ومجهول الحال

في بيان ان ليس العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق

في بيان العدالة

لاصل ايضا بل الدليل الاجتهادي المعتمد بالاصل **ومنها قوله تعالى** واشهدوا ذوي عدل منكم فان المراد من العدل هنا ليس هو الاستواء لانه غير مناسب المقام ولا حسن الظاهر وظهور الصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة بعيد ما كان العدالة عند المتشرعة هي الملكة فبعيد ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك فان كان في الشرع ايضا كذلك فالمطلوب ثابت والا بان كان معناها شرعا حسن الظاهر مثلا لزم نقل النقل والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى الموجود عند المتشرعة في الازمنة القليلة فيكون الامر دائرا بين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فان كان المراد من الظلم اعم من الظلم للنفس ومن الظلم للغير فالمطلوب ايضا ثابت لان من لم يظلم بنفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة ثم وان كان المراد هو الظلم للغير كما هو ظاهر الظلم لزم تقييد الاكثر لان الاغلب في غير الظاهر لم للغير هو الفساد وبالجملة الظاهر من العدل في الاية غير المعنى اللغوي فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة **فان قلت** ان الاية دلت على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا ينافي صحة قبول قول غير العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظاهر من الاية ومن الامر بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف قبول الشهادة عليه لا لمجرد الاشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن يمكن ابطال هذا الدليل اذ يحتمل ان يكون الخطاب بهذا الخطاب الموجود في الاية لفظا فيكون العدالة شرطا ويكون الاية غير دالة الا على المطلق ويحمل ان يكون الخطاب بالاستشهاد من اهل الحق فيكون الامر للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة عدم سماع شهادة غير العادل حتى يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة عدم كون غير العادل مصونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المطلق هذا ولكن الظاهر ان هذا الكلام كلام وجيه لو لم يكن الصدر مبينا للمخاطبين لكن الصدر يكشف عن المخاطب لان صدر الاية الشريفة واذا طلقتم النساء فيكون المخاطب المطلق فيكون الامر الزاميا توصليا فيثبت ان الشهادة في الطلاق لا تسمع الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة ان الظاهر لا يحترز عن الكذب ايضا بما يرضى من الحق لشهادته فلا دلالة فيه فقوله ممن ترضون على المطلوب اعني اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد من ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان القيد اعني قوله ممن ترضون مخصص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور رجوع القيد في الاية الشريفة الى جميع ما تقدم ومنها الاخبار الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي قال كان رسول الله صلعم اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضى ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليه قضى على المدعى عليه الى ان قال وان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ولا قبيلة لها على المدعى عليه فقال لها ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غلطا فيما شهدا عليه انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين او احلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة انه لو كان الشهود مجهولي الاسلام ظاهري الاسلام لامر اعلى به فلا يحتاج الى الفحص عنه ثم على ان في بعض اخبار من اصحابنا مال الى ان مجرد الاسلام كاف واورد على تلك الرواية وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم فالمعنى لا يعرف منهم شيئا من الخير ولازمه عدم معرفته باسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه ان الظاهر من قول القائل ما عرفت منه خيرا انا غلب مورد الخير ولا يقال لهذا الكلام فيما عرف منه خير واحد وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم الخيرات واذا كان معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الاثبات فيكون معنى لا اعرفه بخير انه لا اعرف ان يكون اكثر خيرا ولا ينفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر ان المراد في خصوص الخير هو ما وراء الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوعة لغة لعموم السلب فحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان العرف كما تقول من حمله على سلب العموم لقلنا انه يتعارض العرف واللغة والاخير مقدم قلنا نحن قاطعون بعدم الفرق بين زيد ما شاور زيدا ما شاور الشر فحمل عليه كلام الشارع لا على اللغة وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو في الافراد لا التراكيب والشاهد هو القطع بعدم الفرق الثالث ان عليه ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لكونه لازما فلعله كان من باب الاحتياط وفيه ان الظاهر من الرواية هو المطلوبية بطريق الالزام لان مداومته على ذلك كما يظهر من قوله كان رسول الله صلعم ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام وتعويقها الى الفحص كاشف عن الوجوب ايضا ولان سؤاله احوال الشهود من المدعى عليه يشهد بذلك لانه اصلح بين الخصمين واجراء الصلح بينهما اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا ممنوع وفيه ان لزومه علينا ثابت بما دل على الاشتراك وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما روي في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الى ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم الخ وجه الدلالة انه اعتبر في العدالة الاستقامة على عدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق صلاح ودليلا اما الصدر فلظهوره في كون العدالة المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة على ذلك الخ لو لم يكن ظاهرا في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال ان ما ذكر مبني على كون الرجل من المسلمين هو محل تامل لانا نقول الظاهر هو ذلك سيما بملاحظة سؤال السائل وزمان المسؤول عنه حيث ان

في بيان العدالة

المسلم كان عليه سلمنا كون الرجل اعم من المسلم لكن الجواب اتم ولبس في الجواب تفصيل فترك الاستفصال يفيد العموم **فان قلت** ان تلك الرواية لا دلالة لها على المطلق بحيث يكون حجة او لا بان في السند من هو واقف فلا يجوز به ثانيا ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الحقيقي او العرفي ايضا كقول الشيخ جمع الامير الصاغة ولفظ البين ظرف وهو من المعترضات فيحتمل ولو سبق الظرف او ان يصلح كل منهما لتعلق الظرف كان الاحتمال لا الزام على مقتضى القاعدة من حال المسلمين على الاستغراق لاصالة الحقيقة وجعل الظرف متعلقا بالعدالة لانها امر مرجح لا تدل الرواية على مراد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين فيحصل التميز بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب يكون عن هذا السؤال عن مطلق العدالة المعتبرة حتى يكون ردا على الشيخ ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا اسلم الظهور في غيره ايضا فلا ظهور الاجمال وسقط الاستدلال ثالثا سلمنا دلالة الرواية على كون الستر بجميع العيوب كاشفا عن العدالة كما تضمنته الرواية لكن يجوز ذلك عن كاشف لان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا اذا افاد الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر انما يستفاد من تعريف المبتدأ وهو مفقود والدلالة لا تعلق ذلك وفيه انه في محل المنع وانما يستفاد من حمل السكوت في معرض البيان وفيه ان المقام مقام الاهمال لا البيان نعم لو سأل السائل عن جميع ما يعرف به العدالة لكان لما ذكر وجه وليس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما تعرف به العدالة رابعا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة فلا بد اما من ابقاء الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج بالدليل والمشكوك فيه منه يبقى في الحصر بحم المطلق واما من القول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاهمال فلا يتم الدلالة المرجح واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال وسقط الاستدلال خامسا بان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادعاه بعض لدلالتها على ان التخلف عن جماعة المسلمين قادح في العدالة وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو مستلزم لحصول الاجمال سادسا ان صدر الرواية مناقض لذيلها لان الصدر يدل على ان العدالة عبارة عما اشتمل عليه الصدر من غيرها مخالفة للتخلف عن جماعة المسلمين فيها وجودا وعدما والذيل يدل على ان العدالة عبارة عما ذكر مع عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض قلت ان كل تلك الوجوه باطلة **اما الاول** فلان السند في اكثر الكتب صحيح باعترافك فهو كاف وعلى فرض عدم الصحة منجبر بعمل الاصحاب في مقام رد الشيخ **واما الثاني** فلان الظاهر ان الظرف متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلان الظاهر ان السائل انما سأل حين الاحتياج فلو كان للعدالة المعتبرة طريق اخفى لكان اللازم عليه حتما بالذكر لا ذكر المرتبة الاكمل فقط وبهذا يندفع الرابع ايضا لما عرفت من عدم كون الاستدلال مبنيا على افادة الحصر من اللفظ فتم ولنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بانه خرج ما خرج من تحت العموم او العام المخصص حجة في الباقي و ايضا يمكن ان يقال ان الرواية دلت على ان ستره دليل على عدالته ولا ريب ان معرفة كونه ساترا كما يمكن بالعلم لو وجد كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي فلا يخرج من تحت الرواية شيء فتم **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر وعن سادس نجيب بمنع التناقض اولا لان الذيل كاشف عن الصدر وثانيا نقول ان التناقض انما يكون مضرا لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة ولو تمسكنا بها في رد الشيخ فلا يضر التناقض لاتفاق الصدر والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق بالجملة فالرواية ظاهرة في المطلوب **وفي جملة من الاخبار وقوله عليه السلام من ولد على الفطرة** وظهر منه الصلاح اجازت شهادته ومنها غير ذلك حتى ادعى بعض تواترها معنى ولكن يحصل لنا الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن الاشكال في انه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ام لا بد من العلم فيكون تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي اسسناه لا ادلة مستقلة وتظهر الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدعاه بالاخبار الاحاد فهل تقبل ام تطرح ومن الظاهر ان المسئلة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لا في تحصيل العادل في الخارج وليست من الموضوع المستنبط ايضا لان النزاع ليس في معنى لفظ العدالة لغة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض افعال المكلفين وليست من الاصولية ايضا لانها ليست من عوارض الادلة ولكن التحقيق ان يبين ان يقال ان العدالة المرتبطة باحوال الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها ظاهر الاسلام حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية وان العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوها من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام لا وذلك مسئلة فرعية فمقتضى هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكن خلافه الاجماع لان من عمل بالظن في هذه المسئلة عمل مطلقا ومن لم يعمل لم يعمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب فنقول اذا جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاز في غيرها ايضا للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب فنقول لا يجوز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الرجال للاصل نظرا الى كون المسئلة اصولية وفي غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقصر في التعدي بالاجماع المركب على تلك العدالة وتمسك في غيرها من المسائل الفرعية فتقول بعدم حجية الظن في مطلق الفرعية بالاجماع المركب فعلى الاول تصير مفصلا في الظنون الفرعية وخارقا للاجماع المركب وعلى الثاني تكون خارجا من الدين كما مر **فان قلت** ان الدليل الدال على حجية الظن بالمقدمات الثلث لم يدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرهما فانه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الفرع فقط ولا ريب في رجحان الاول بالنسبة الى الثاني فاين الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايضا لمنع تحقق هذا الاجماع المركب **قلنا** انا عدلنا بان قاعدة الترجيح بلا مرجح غير مسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال انا لبحث عن عدالة الشاهد غيره لم يكن في زمن النبي صلعم وصحابته ومتابعيه وانما حدث في زمن شريك بن عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجمعنا العصابة في جميع الاعصار والامصار على ما حكاه ومنها ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا منقول حجيته فيه لا انه حصل الوصف وهو غير حاصل سيما بملاحظة ذهاب المعظم حتى ان الناقل في بعض مصنفاته على خلافه ثم هذا اذا عملنا بالاجماع المنقول

وفي جملة من الاخبار الاستدلال بها

في ان مسئلة العدالة هل هي اصولية او فرعية

في ذكر تعريف الشيخ لها

منها

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

من باب الوصف وامّا على مذهب القائلين من باب التعبّد فلم يجد عليه دليلا الا آية النبأ لا تنصرف الى الاجماع المنقول ولو سلّمنا الانصراف فقلنا ان المتبادر منها حجية النبأ الذي افاد الوصف لا مطلقا ولو سلّمنا الاطلاق قلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في يع وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاخبار والآيات **ومنها قوله تعـ** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الآية مطلقة تشمل مجهول الحال الخارج معلوم الفسق بالاجماع ويبقى الباقي **وفيه اوّلا** ان ذيل الآية مقيد الاطلاق كما مرّ الا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه الى الجميع **وثانيا** انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع ان هذا مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه **ومنها** الاخبار الكثيرة منها ما رواه الصدوق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال **قلت** للصادق عليه السلام اخبرني عمن تقبل شهادته وعمن لا تقبل قال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته **فقلت** تقبل شهادة المقترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان مذنبا في نفسه فهو دالّ على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان كان فاسقا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك **وفيه اوّلا** ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه فهو ليس بحجة **وثانيا** انها مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار السابقة معيّنة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله وادلة الدالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه ولا ريب ان معرفة كونه ساتر الجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لا بد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى **وثالثا** سلّمنا اسناد الرواية ودلالتها اقوى من سائر الاخبار ايضا لكن سائر الاخبار مع ذلك ارجح للترجيحات الكثيرة من الاعتضاد بالشهرة ومن كثرتها عددا ومن اعتضادها بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل الى ان قال اذا كان اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور واجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وجه الدلالة انها دلت بذيلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء كان الفسق كذبا ام غيره وان كان مقتضى الصدر قبول شهادة المحترز عن الكذب مطلقا وان كان معلوم الفسق كما يشهد به الاطلاق وقوله لا يعرفون بشهادة الزور اي الكذب لكن الذيل قيده بما ذكر وفيه ان الايرادين الاخيرين في الرواية السابقة واردان هنا ايضا ومنها ما ورد في شهادة اللاعب بالحمام من انه لا بأس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك **والجواب** هو الاجوبة السابقة **ثم اعلم** انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة معلوم العدالة وعدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة ام لا مقتضى الاصل لا ومقتضى الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن المعلوم اتصافه بالملكة فلا يبقى عادل يعمل بقوله للعلم بانه لو لم يكتف بالظن لا تفق ذلك فلا بد من كفاية الظن حذرا من التعطيل والحاصل انه من علمنا بستره او ظننا بستره اما ان يحصل لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد التاخم بالعلم ولكنه ظن عقلائي حاصل من المعاشرة ايضا او الظن النوعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه ولم يحصل شيء حتى الظن النوعي ايضا فتلك صور خمسة ومحل الكلام في الاوليين منها واما الثالثة منها فهي ايضا معتبرة شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة ولكن مع ذلك حكمنا بحجيته في المقام لوجهين **الاوّل** العقل القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن يستلزم تعطيل الحقوق والاموال والدماء ويختل النظم **بيان الملازمة** ان المعاشرة اما اختبارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاوّل لان المعاشرة الامتحانية ليست الا الفحص والتجسس عن احوال المسلمين **وقد قال الله تعـ** ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس اخبار كثيرة مضافا الى الاصل لانه حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فان مورد هذا الاصل ليس الا اذا شك في الصحة والعدم فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعاشرة سلّمنا حصولهما بالمعاشرة الامتحانية لكن الواقع في الاغلب بين الناس ليس الا المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى حصوله بالمعاشرة الامتحانية ولا ريب في انه مستلزم للعسر والحرج سيما بالنسبة الى القضاة والحكام **الثاني** النقل الساطع وهو الآيات والاخبار الكثيرة كقوله تعـ واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر منه ان المراد هو العدالة المعتقدة **وان قلنا** بوضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومعه لا ريب في كونه مظنون العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تعـ واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المحترز عن الكذب من يرضى بشهادته فضلا عن مظنون الملكة وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدالّ على ذلك كله ان يكون ساترا فانه بناء على كون المتبادر من الساتر هو المعتقد ستره وكقوله فيما سئل عن شهادة المكاري والجمال وغيرهم قال لا بأس بشهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك من الاخبار **واما الرابعة** من الصور فلا يخ اما ان يكون المانع من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى كلا الوجهين لا ما تكون القرينة الخارجية سببا للظن بعدم الملكة واما ان تكون سببا لحصول الشك المساوي طرفاه وعلى التقدير لا يعتبر تلك العدالة للاصل مضافا في صورة حصول الظن بعدم الملكة الى قوله تعـ ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وعلى الاخير ايضا لا يخ من الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين **الاوّل** العقل القاطع لان المعاشرة الاختيارية قد عرفت فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن النوعي لا الشخصي ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال **الثاني** الآيات والاخبار لا سيما صحيحة ابن ابي يعفور وقوله ممن ترضون فان **قلت** ان اللازم مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصور السابقة في العدالة هو لزوم التعدّي من الصور السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة الى تلك الصورة ويحتمل ان يكون هذه الصورة هي العدالة المعتبرة بخلاف غيرها

فرق ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعدالة [illegible] في العدالة

فرق الظن بالملكة [illegible] كاف في امره

مقصود الكلام

في مسئلة العدالة

ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان المانع من حصول الظن القرينة الخارجية ويحتمل ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن حصول
الظن فيه هو الغلبة النوعية فاوجه الترجيح بعد احتمال الكل **قلنا** ان المرجح لما ذكرنا هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصور الباقية قال بحجية القسم
منها فكل من قال بحجية القسم الاول من اقسام الحجية القسم الاخير ايضا من دون العكس فهذا هو المرجح للاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة اكثر
مشتركة بين القسمين الا ان القسم الاول فيه زائد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر **فان قلت** انك اذا تعديت من الصورتين الى الصور الباقية الى
القسم الاخير من هذه الصور فلما اقتصرت على صور الشك المسببة عن الغلبة النوعية بل تعديت الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة على عدم الملكة ايضا مع ان
مقتضى الاصل هو عدم التعدي قلنا نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك ولم نتعد الى المظنون من هذا القسم لزم ما لزم ايضا **فان قلت** ان لا نم ان ذلك فيه هو
تعطيل الحقوق والاموال بل هو الحكم بكفاية تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة التي في باب الشهادة لا في غيرها لان الدليل لا يجري في غيرها قلنا الاجماع
المركب بين الشهادات وغيرها يكفينا واما في الصورة الخامسة فلا تخ اما ان يكون هناك قرينة دالة على فسق الحال فقد وامّا ان لا يكون كذلك ان كان الاول
فلا نعتبر العدالة التي فرضنا فان الاولوية القطعية بالنسبة الى القسم الاول من الصور الرابعة التي كان الظن الطبيعي فيها موجودا وان كان الثاني فنعتبر تلك العدالة
للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم ان المباشرة على قسمين معاشرة يتمكن الشخص معها ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب
معاشرة تمنع ولم تكن هذه المباشرة كالعلم بالنسبة الى المتعلم والمفتي بالنسبة الى المستفتي لا ريب في ان القسم الاول من المعاشرة كاف في جميع صورها الخمسة المذكورة
لانه القدر المتيقن والحق كفاية القسم الثاني ايضا لان الواقع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير ولو لم نعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا بالنسبة الى القضاة
والحكام والاخبار ايضا منطبق ظاهرها على ذلك لا سيما فيها الى الاغلب ثم هذا اصح مما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط العلم او الظن بالستر **فان قلت**
لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من الدليل في تلك الصور لكن بطلانه ممنوع لان العسر والحرج منفيا اذا لم يكن العباد بانفسهم جعلوا العسر على انفسهم
وكان سبب لزومه خارجا عن اختيارهم وهيهنا ليس كذلك لان العسر والاختلال المسبب عن غلبة الفسق في الاشخاص وقلة ذوي الملكة ومعلوم الملكة ولا ريب ان
الفسق امر اختياري صادر عن المكلفين وهو حاصل باختيارهم ولا الزمهم بتركه ومع ذلك فهم ضيقوا على انفسهم ولا يوجد فيهم من يعتبر عدالته لان ذلك
من اجل سوء حظهم ليس هذا العسر الحاصل في الاقتصار على معلوم الملكة مسببا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه بدليل العسر فنقول انهم مأمورون بالعدالة
المعلومة ومع ذلك مأمورون بابقاء النظم والعسر بما نشاء منهم ولا دليل على نفيه **قلنا** اولا ان هذا الكلام لا يتم في الايتام والمجانين وفاقد الملكات لانهم
ليسوا سببا للعسر فيما ذكر وكون السبب في القسامين وعمم غيرهم لا يدفع عدم الفرق بين كون السبب نفس الشخص او غيره فلا يتم في حق تلك
الاشخاص مثلا من معلوم الملكة الى الصور المذكورة وفي غيرهم يتم الامر بالاجماع المركب **وثانيا** ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين سببا مستقلا للعسر
المذكور وليس كذلك لان كل واحد منهم جزء السبب وجزء السبب ليس سببا كما لا يخفى **وثالثا** ان القبح قبحان قبح ينشأ من تعطيل الحقوق وقبح ينشأ من اختلال
النظم والقبح المسبب عن فعل العبد انما هو الاول لا الثاني نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة من المعلوم تعلق غرض الحكيم على الاطلاق على بقاء النظم واعتبار
العلم بالملكة ينافي هذا الغرض فلا يجتمع معه ثم ان الاشكال فيمن ذكاه عدل لا ضد التزكية معتبرة فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة مطلقا فهو قوله تم ان حاكم
فاسق او يشترط الاثنان مطلقا للاصل الذي مر او التفصيل بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال بحسب تلك الاحتمالات ولعل
التفصيل في الجزء الاخير من مدعاه الى الاصل وفي الجزء الاول منه الى كفاية الواحد في عدالة الراوي الى ان المناط في المشروط اعني القبول انما هو العدالة الواحد فلا بد
ان يكون المناط في الشرط اعني العدالة هو الواحد ايضا لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وايضا الظن بعدالة الراوي الحاصل من اخبار العدل ملازم للظن بصدق الراوي
وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج لهذا الظن من تحت القاعدة هذا وتحقيق الكلام هنا ان القائل بكفاية الواحد
مطلقا اما يقول بذلك لاجل كونه من الاسباب الشرعية او لاجل غيره فان هو كونه من باب الظن ان قال بالاول ففيه انه لا دليل عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع
ولا العقل اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة لها على العدالة اما قوله فاستشهدوا الاية فلا ريب ان مورده هو الاحكام دون التعديل بل على ان المناط قبول الشهادة
المشتملة من الاثنين هو العدلين لا العدل الواحد واما اية النفر واية الكتمان فلا دلالة لهما اصلا وكذا اية النبأ لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان النبأ لا يصدق على الشهادة
فالصدق اولا والانصراف ثانيا واما السنة فليس فيها ما يدل على المطلق وكذا الاجماع مفقود كيف والمعظم على التفصيل واما العقل فحكمه بقبول الواحد اما من اجل ان اعتبار
المزكيين يستلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فممنوع واما من اجل ان قول المزكي الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فترجيح احد الظنين على الاخر مع تساويهما ترجيح
بلا مرجح ففيه ان المفروض اعتبار قول العدل من باب السببية لا الظن وان قال بالثاني اعني الحجية من باب الظن لا السببية ففيه ان حجية الظن مطلقا ممنوع بل الحق التفصيل بين
الراوي وغيره فان هذا الظن هل هو من الظنون المتعبد بها ام مندرج تحت كلية الظن الحق الاخير لانا دللنا التعبد بها فحينئذ فالظاهر ان قول المزكي الواحد كاف في الراوي
لاستلزام الظن بالحكم الفرعي ولا يكفي في الشهادة بل لا بد من الاصل **فان قلت** ان التعديل شهادة وكل شهادة يشترط فيها اثنان **قلنا** الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة
فان قلت ان منطوق قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا يقتضي حجية قول هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد **قلنا** اولا ان ما ذكرت مبني على كون المتبادر من الفاسق
الفاسق في نفس الامر حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدمة لاحتمال كونه في الواقع فاسقا ولكن نحن وان سلمنا وضع الفاسق للفاسق
النفس الامري لكنه نقول انه منصرف الى الفاسق المعتقد وثانيا نقول انا نمنع انصراف النبأ الى الشهادة ثم ان سلمنا الانصراف لكن وقع التعارض بين المفهوم والمنطوق
فان المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي لان اللفظ موضوع للامر النفس الامري فيجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة فتعارض المفهوم مقدما لاعتضاده
بالشهرة بل لنا ان نقول بتقديم المفهوم من جهة اخرى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي معلوم العدالة فيجب العمل بقوله فحينئذ يكشف هذه من باب عموم المفهوم
فيكون دالا لان المنطوق على عدم العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من باب المقدمة بل من باب ان لا لان اللفظ فيكون المفهوم

ومنها مسئلة ... في تعيين العدالة

ثم ان المزكي الواحد يكفي في الحكم بالعدالة ام لا

ثم اعتبار الظن الناشئ ... [illegible]

اقوى

في العدالة

اقوى لا انه يقدم سلمنا عدم رجحان المفهوم بل تعارضا وتساقطا فيبقى اصل حجية الظن في الفرع بحاله فانه لو شهد شاهدان وكانا معلومي الفسق او مجهولي الحال او المتفق
منهما على عدالته شخص وحصل الظن منهما على اثبات حق فهل يحكم بعد الشهادة هذا الشخص باثبات الحق ام لا الحق عدم التفصيل السابق للدليل السابق نعم الرواية في الاول سيما بالمجهول
دون الثاني ولو شهد شهود على شيء وكان كلهم معلومي الفسق او مجهولي الحال بحيث بلغ الى حد الشياع وحصل العلم بالمشهود به فلا اشكال في العمل به واما اذا حصل
الظن المتاخم للعلم او المقارب منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم فهل هو معتبر ام لا الاصل يقتضي العدم والحق خلافه لوجهين **الاول** ما روي في تفسير العسكري
كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة ... وبعث رجلين من خيار اصحابه ليسأل عن كل منهما بحيث لا يعلم الآخر عن حال الشهود عن قبائلهم ومحالهم ولا ريب ان المتعارف
في زماننا نحوه ان يسأل عن جماعة متفقة بنا الاعم الجمع بطريق العموم الاستغراقي ومن المعلوم ان هذا النحو من الشياع لا يوجب العلم وبهذا يتم المطلوب
الثاني ما يحكم منهم الى ان قال فعنا واذا سئل عنه في مكانه وقبيلته فقالوا ما علمنا منه الا خيرا ... وان هذا ايضا يدل على المطلوب لعدم افادة هذا الكلام من اهل
الا الظن هذا اذا كان الظن متاخما للعلم فلا يعتبر وان حصل الظن الشخصي لا نسلم انه يصدق الدليلين المذكورين الا الى صورة العلم او الظن المتاخم له نعم هذا
الظن الشخصي معتبر في ... من الدليل ولكن في غيره لا يعتبر للاصل بخلاف صورة الظن المتاخم بالعلم الحاصل من اخبار الطرق الجماعة فانه حجة مطلقا
لو شهد شاهدان غير معروفين وكان معهما قرينة ظنية على وثاقتهما فالحق عدم التفصيل السابق ويوهم دلالة الاخبار على حجية قولهما مطلقا فاسد لانصرافها الى
المعروفين ولو شهد شاهدان لم يكونا فاسقين ولا ذوي ملكة بل حديث العهد بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما شرعا للاصل ولقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وهما ليسا
عدلين لفقدان الملكة ولقوله في صحيحة ابن ابي يعفور في جواب السائل وباجتناب الكبائر فان المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري وهو غير ممكن
عادة في غير ذي الملكة فتدبر لانه لا نعلم **المقام الثالث** في ان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا **فاعلم** ان المروة في كلام الفقهاء عبارة
عن الترحم والانصاف وعدم التعدي وخلاف المروة ضده وفي الاصطلاح عبارة عن تخلق الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الازمنة
والامكنة واختلف العلماء في اعتبار ترك منافيات المروة في العدالة على اقوال **ثالثها** اعتباره في الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار فبعضهم
على الشرطية وبعضهم على عدم الشرطية بناء على الاول وهو اعتبار المروة واسطة بين الفاسق والعادل وتحقيق الكلام في هذا النزاع ان مقتضى الاصل
عدم الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح في العدالة لانه كان مقتضى الاصول السابقة من اصالة الرحمة للعمل بامر غير علمي واصالة عدم ترتب الاحكام ونحوها
الاعتبار واما ان ذلك الاصلين فمفروض الكلام فيمن كان عادلا او لا جامعا للجميع ما يعتبر في العدالة باتفاق الفرق ثم زال عنه المروة فيشك في بقاء العدالة او
ارتفاعها فليستصحب الحكم اعني قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض هذين الاستصحابين شيء من الاصول السابقة لان اصل حرمة العمل باثر العلم تعليقي
معلق على عدم دليل على الجواز وقد جاء الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي او الحكمي واما ان الاصل عدم ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض بالمغنى استصحاب
ترتب الاحكام في المثال المفروض وهذا الاستصحاب مقدم لانه شيء يثبت وذا النافي وكذا استصحاب عدم تحقق العدالة ايضا وذهاب المعظم الى اعتبار المروة
غير معلوم حتى يكون مرجحا لتلك الاصول بل خلافه معلوم بمعنى ان المعظم على عدم اعتبار المروة بهذا المعنى المتنازع فيه بل ظاهرهم لو فاق عليه وان النزاع
الواقع بينهم صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان يكون منبئا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتفاق
القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول يقدح بالاتفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم لفظي لاتفاقهم على القدح عند الكشف القطعي او
الظني على الفسق او السفه وعلى عدم القدح عند عدم الكشف لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقا وكيف كان فالاصل يقتضي عدم اشتراط الترك
الابناء قطعا او ظنا عن الفسق او السفه او الخبل ونقصان العقل ولم يحصل هذا القطع والظن اذا لوحظ معا بضميمة القطع او الظن العقلي او الظن الشخصي
بالملكة او الستر سواء اضمحل الطرف الآخر بقي القطع او الظن بالفسق او السفه سليما عن المعارض ام لم يضمحل هو ايضا وحصل الشك والتردد بعد ملاحظة
المعارض ففي هذه الصور بكلا قسميها لا يعتبر تلك العدالة وان اقتضى الاصل المؤسس نفي اعتبارها والدليل عليه من السنة وان كان مفقودا لان الاخبار التي
ذكرناها لاعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة في تلك الصور وعن عدم اعتبارها فلا تدل على اعتبارها في تلك الصور لانها لا تنصرف الى تلك الصور
ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه من الكتاب موجود وكان قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء بعد الامر بالاستشهاد يقتضي عدم اعتبار تلك
العدالة لانها غير مرضية بعد هذا القسم من خلاف المروة وكذا قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فان اللفظ اما منصرف الى نفس الامر او الى المعتقد وعلى
وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة هذا الشخص لعدم العلم ولا الظن بالعدالة **فان قلت** الاية انما تثبتان قبول قول من ترضى شهادته وقبول قول من له
العدالة المعتقدة ولم تنفيا اعتبار قول هذا الشخص لان اثبات شيء لا يقتضي نفي ما عداه ولا حصر في الايتين ايضا فنقول ان شهادة هذا الشخص المذكور معتبر
نظرا الى الاصل المؤسس نفي السالم عن المعارض **قلنا** نعم هما لا حصر فيهما لكن يكفي مجرد دلالتهما على الاثبات لانا مأمورون بمقتضى الامر في
الايتين على استشهاد من اتصف بالوصف المذكور في الاية فلو عملنا بقول هذا الشخص ولم نستشهد غيره فقد خالفنا الامر وهو حرام **فان قلت** الاية
دلت على اعتبار معلوم العدالة وهذا الشخص ايضا معلوم العدالة بالاصل فان العلم اعم من الوجداني والشرعي **قلنا** ان المتبادر من العلم هو الوجداني **فان قلت**
ان رواية علقمة عن الصادق كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته الى ان قال فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة
لانك لم تره يرتكب ذنبا ولا اشهد على ذنبه شاهدان وكذا صحيحة حريز عن الصادق وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق تدل على المطلوب لان هذا
الشخص غير معروف بالفسق قلنا بعد تسليم انصرافهما الى هذا الشخص نقول انهما معا يتعارضان مع الايتين وهما اقوى للاعتضاد بالشهرة
الموضع الثاني فيما اذا لم يحصل القطع والظن بالفسق والسفه من ملاحظة خلاف المروة حتى ظنا طبعيا او حصل لكن اضمحل بملاحظة المعارض اعني الظن

في ان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا

الموضوع المعنى العدالة المشخص

في اعتبار المروة عدم حجية الدليل الاجتهادي

١٠ والقطع

في اعتبار المروة وعدمه في العدالة

او العلم بالستر والملكة بمعنى ان العلم او الظن الطبيعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصي مفقود لاجل وجود المانع عن الظن او القطع الحاصل بالملكة او بالستر فان كان الاول فالعدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الايات والاخبار وان كان الثاني فان كان القطع او الظن الطبيعي من خلاف المروة حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة المعارض فالحق ايضا اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع او الظن بالملكة للوجهين المذكورين واما اذا كان المعارض المانع عن حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالملكة اولا فالحق ايضا اعتبار العدالة وعدم اشتراطها بالمروة اذا لم يكن هذا المنافي للمروة قادحا في حسن الحال واما اذا كان قادحا فيه فلا يعتبر تلك العدالة للشيئين وعدم انصراف الاخبار وعمومات ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة في بعض الصور امور **الاول** عدم ورود نص صريح او موهم على اشتراط المروة وان كان شرطا لورد فيه خبر ولا نستبعد عدم ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط **الثاني** ما نقل ان النبي ص كان يركب الحمار عاريا ويأكل الطعام ماشيا ونحو ذلك مع عدم كونهما منافيين للمروة في تلك الازمنة بملاحظة قوله تعم حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق بناء على كون الواو حالية فتأمل جدا **الثالث** ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق اولى الا ان يدعى انها ايضا معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروة ففيه ما مر من ان الاصل المعتمد هو عدم الاشتراط وان تمسك بدعوى ان العلم بعدم قدح خلاف المروة في العدالة وهو يفيد الظن والظن حجة **قلنا اولا** نمنع دعوى العلم **وثانيا** نمنع اعتباره لعدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والايات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة تقويتها بالاصل المعتمد وفيما ذكرناه من الاصول السابقة **فان قلت** ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستفتاء عنده والصلاة خلفه **قلنا** نعم ان الملازمة ثم التحقق ربما يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل هذا الوثوق على ذي المروة نعم فيما انتفى الوثوق فنحن موافقون معك **فان قلت** ان صحيحة ابن ابي يعفور دالة بان الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون صاحبه ساترا لجميع عيوبه فلا يكون عدلا **قلنا اولا** انا لا نسلم كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالستر اعني قولك هذا عيب ممنوع اذا ريد به من العيوب في العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم في الرواية وان اشتملت على الجمع المضاف الا ان عموم كل شيء بحسبه المتبادر من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا العرفية والدليل على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب لزوم ستره في تحقق العدالة **وثانيا** سلمنا كلية الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المطابقة ايضا لان المطابقة انما يتم اذا كان الغرض من الرواية حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس لان الراوي سئل عما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر في الرواية من تلك الجهة ومن هنا يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت في معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال ان المطابقة تتم وان لم يكن في الرواية حصر ولو كان لمعرفة العدالة طريق اسهل مما ذكر لكان اللازم ذكر اسهل المراتب فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن عدم وجود كاشف اسهل من ذلك وان اخف الطرق **وثالثا** نقول ان المراد من العيوب في قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يصدق عليه انه عيب في الشرع والعلانية ولا ريب ان خلاف المروة لو كان عيبا في العلانية دون الكتمان الا ترى انه يقال ان التقبيل في وجه المرأة المعقودة في الخلوة ليس بعيب لكنها في العلانية عيب **فان قلت** نتمسك بصحيحة ابن ابي يعفور بوجه اخر وهو ان خلاف المروة وان لم يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساترا للعيوب وقد دلت الرواية على اشتراط ستر العيوب **قلنا** نحن موافقون معك في تلك الصورة كما مر وان تمسك الخصم بما روي عن الكاظم ع من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له ليس بكافر وخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان ترتب الاثم ليس الا لاجل الفسق وهو ينافي العدالة فنقول هذا الشخص من لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص الذي صدر عنه خلاف المروة لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له فكل من لا مروة له لا دين له **قلنا** في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة عن عدم التعدي كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء الذي هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة فانه لم يكن حقيقة متشرعة لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان المراد من لفظ المروة في عرف المتشرعة هو عدم التعدي فيحمل عليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور في هذا المعنى الا ان الظهور في المعنى الاصطلاحي ايضا ممنوع فلو لم يكن الحمل على المعنى الاول ارجح لان الغالب كلمات الائمة ع ومنا منها على طبق العرف العام لا على المصطلح عندنا بفنونها فلا اقل من تساويهما فلم يمكن حملها على احدهما الا بمرجح فيحصل الاجمال ويسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة لفقد الشهرة المعلومة وان تمسك الخصم بما روي من ان من النبي ص جلباب الحياء فلا غيبة له ونحوه من المضامين الواردة في الاخبار فنقول ان من ارتكب خلاف المروة كان ملقيا لجلباب الحياء فلا غيبة له ولا تحرم الا لعدالته لان العدل لا يجوز غيبته بل هذا الخبر يشعر بانه متجاهر بالفسق **قلنا** في جوابه ان المتبادر من الخبر من القي جلباب الحياء في متن الواقع لا من لا حياء له في الظن كذلك مع القطع بوجود الحياء له في الواقع فلا يشمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا ع من ان من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته **قلنا** ان هذه الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في السابق يكون فقدها منافيا للمروة ولا تعرض لها فيما ينافي العدالة للمروة فيكون هذا ردا عليك الذي تعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية ضعيفة **المقام الرابع** في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في موضعين الاول في ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا او بلا اشكال وانما الاشكال في ان المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا لوجوه الاول الاصلان السابقان من الموضوعي والحكمي فيمن كان سابقا عدلا يقينا ثم ترك الجماعة دائما الثاني الشهرة الظنية على ذلك الثالث جل الاخبار والايات

في ان خلاف المروة في العدالة ... [illegible]

في بيان معنى المروة

في ان ترك المستحبات في العدالة

في ان ترك الجماعة

الواردة

في العدالة

الواردة في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة وامّا رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف
الاجماع لانك عرفت ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعاً مع دلالة الرواية على اشتراطه فلا بد من ارتكاب خلاف الظ امّا بحمل الرواية على التخلف عن صلوة يجب
فيها الجماعة كالجمعة لو اوجبنا او حملها على ترك صلوة الجماعة معرضاً عنها او حملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك وبعد تعدد الاحتمال يحتاج
تعيين الاخير حجة يكون شاهد الحمل الكلام الى معيّن وليس فتحمل الرواية فان قلت لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر في
العدالة قلنا ان تمسكنا ليس مختصاً بتلك الرواية بل هو اخبار كثيرة لاصحابنا في دفع ابعد عن ذلك الجزء الاجمال فان قلت ان قوله لا صلوة لمن
لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة قلنا تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث دلت على نفي ماهية
الصلوة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بدّ امّا من حملها على نفي الكمال او حملها على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال فان التز
قلت ان الاخبار المحوية لغيبة المعرض عن جماعة المسلمين ووجوب تشهد تدل على المطلوب قلنا كلامنا فيما لم يكن ترك الجماعة للاعراض فالاخبار
خارجة عن محل كلامنا فان قلت انه نقل عن النبي ص انه هدّد جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المط قلنا يحتمل ان يكون
تهديدهم لاجل مداومتهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل
ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظراً الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة لظهور المخالفين قوة الاسلام كما هو الظ مع قيام تلك
الاحتمالات يسقط الاستدلال به مضافاً الى معارضة تلك الاخبار بجل الاخبار الماضية وهي ارجح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصل والايتين الموضع
الثاني في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان ههنا صوراً منها ترك الجميع ان ما ومنها ترك الجميع في الجميع ومنها المداومة على الترك بحيث
يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والاولى منها لا تضر بالعدالة اجماعاً اذ لا يوجد احد يخلو عن ذلك ولانه من الصور لا ينبغي
جعلها محل النزاع لعدم صدق ترك الجميع في الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الوفات لم يعلم عدالته بعد الوفات ولا ينفع وامّا الصورة
الثالثة فان كانت المداومة على ترك المستحبات لا على وجه التهاون فلا يقدح كما هو ظ الاكثرين ويحتمل الوفاق ايضاً والدليل على عدم القدح بعد ذهاب
الاكثر بل الظهور الاتفاق عليه الاصلين السابقين مع الادلة السابقة مضافاً الى ان قدح ذلك في العدالة امّا من باب لعيّ امّا لان ذلك اثم وخروج
عن طاعة الله ان كان الاوّل ففيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرايط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون
واسطة بين الفاسق والعادل لانه ليس فاسق عند احد عن طاعة الله والمفروض ليس بعادل ايضاً لانه فاقد لهذا الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف
الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من هذه الجهة وان كان الثاني ففيه انه لا فرق حينئذ بين المستحبات والواجبات التخييرية في المفهوم مع ان الفرق بديهي نظراً الى ان
هذا القسم غير قادح والمعارض ليس الا الاخبار الواردة في تارك الجماعة وقد مرت مع جوابها هذا في صورة المداومة على ترك الجميع امّا اذا كان مداوماً على ترك نوع
من المستحبات فلعدم القدح اولى وان كان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح ايضاً وجماعة على القدح اقوى وتحقيق الكلام فيه موقوف
على فهم المراد من التهاون فالمراد منه امّا الامكان بمعنى انه مداوم لتركها على وجه انكار الاستحباب او على وجه عدم التلقي بالقبول بالقول بالتاوان كانت مستحبة
الا انه لا اقبل استحبابها وانّما الحقيقة الى جواز الترك فداوم عليه من باب المسامحة ولا ريب التهاون بالمعنى الاخير غير قادح في العدالة للوجوه السابقة وامّا
بالمعنيين الاولين فهو قادح بل يكون تارك المستحب كذلك خارجاً عن الطاعة وكافراً وممّا ذكر ظهر حكم الصورة الرابعة المقام الخامس لا اشكال في ان
ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعاً وامّا ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فقيل انه ايضاً قادح لكنه يزول القدح بالتوبة والمعظم على عدم القدح وهو
الحق للاصلين السابقين اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب الصغيرة وبعد ما عهدنا من ذلك اجمالاً قطعنا
بفسق معظم الناس للقطع بتحقق المنافي والشك في تحقق المزيل اعني التوبة والاصل عدمه فيلزم فسقهم الا ان يدعى غلبة التوبة ايضاً عقيب الذنب
ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ولكنك خبير بفقد العلم بتلك الغلبة وبالجملة بعد ثبوت مذهب المعظم على هذا القول لا بد من رد شهادتهم فيلزم تعطيل
الحقوق واختلال النظم والعقل ينفيه فان قلت ان الصغيرة تقدح في العدالة اذا علمت بالتفصيل لا بالاجمال فلا يلزم المحذور والذي يكون المبني على العلم الاجمالي قلنا
اولاً ان الذنب الصغيرة في الاغلب معلوم من الاشخاص بالتفصيل لان المفروض ان المرتكب لهذا الذنب الصغيرة هو من حصل العلم او الظن باجتنابه عن الكبائر وعدم
الاصرار بالصغاير ومثل الاحصال من غير المعاشرة في الاغلب المعاشرة الذاتية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالباً بارتكاب ذلك الشخص الذنب الصغير
ثانياً ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضراً كان مضراً فيهما معاً ويدل على ما ذكرنا ايضاً من عدم قدح الصغيرة صحيحة
ابن ابي يعفور وحيث عرف فيها العدالة باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاها كون الشخص المفروض المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار
عادلاً فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العادل يعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغيرة لم يعرف بالستر قلنا المراد بالستر هو الستر العيوب الانتهة في
الذيل لا ستر جميع العيوب ومن هنا اندفع ما قيل من منافاة ذيل الرواية لصدرها الا ان الصدر يقتضي عدم قدح الصغيرة والذيل يقتضي قدحها الا ان الذيل يقول
انه لا بد لن يكون ساتراً للعيوب اجمع والمرتكب للصغيرة غير ساتر لجميع العيوب وجه الاندفاع ما ذكرنا من ان المراد من العيوب العيوب المعهودة المتقدمة لا مطلق
العيوب فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية معارضة مع مفهوم ما رواه الصدوق عن علقمة من ان من لم تره بعينك يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلك شاهدان
فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه مادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل مفهومها ورواية ابن ابي
يعفور حاكمة بانها غير قادحة قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سنداً ودلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالتها بالمفهوم مضافاً الى اعتضادها
بالشهرة والاصلين والايات فان قلت قوله لم تعرف ان جائكم فاسق معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور بناءً على ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله والنسبة عموم من وجه

في ان ترك المستحبات باجمعها قادح في العدالة ام لا

انه غير خارج عن الطاعة

قلنا اولاً ان الفاسق عرفا هو المذنب الخصوص والمكثر للذنب فلا يشمل الا بتحمل البحث وثانيا ان الرواية ترجح لبعض الوجوه السابقة فان قلت
ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فبما عرفت واما الصغرى فللاخبار الواردة عنهم عم الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة على ان العقوبة
الغافل فالمعتبر بان المناط في الصغر والكبر في الذنب انما هو بالنسبة الى من يعصي قوله ولا ريب ان من يعصي ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها كبيرة
قلنا ان ما ذكرتم مناف للاخبار الكثيرة القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا با جمعه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان
السيئات المكفر عنها غير الكبائر والا لما بقي لذلك الكلام ونحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العلماء والعقلاء
ايضا كاشفة عن ذلك **ثم اعلم** ان اطلاق الكبيرة على الذنب الخصوص هل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد مع بقاء اللفظ على معناه اللغوي وارادة الخصوصية
من الخارج او يكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة
او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة او يشمل زمان الائمة ايضا وعلى اى تقدير فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل والاشتراك فهنا
مواضع **الاول** اعلم ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار وقوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذه المقامات **الموضع الثاني** بعد ما ثبت الاستعمال
في الخصوصية فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن التبادر العرفي وان اهل الشرع على المتشرعة في الخصوصية يقتضي كونه حقيقة
فيها فالكبيرة حقيقة في الذنب الخصوص كالكبيرة الصغيرة **الموضع الثالث** بعد ما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة فالاصل الاقتصار عليهم وعدم
الحكم بالحقيقة عند الشارع ايضا لاصالة تأخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم بحصول الحقيقة في زمانهم ايضا وفي كلام
الله تعالى فلا يبعد حقيقة في الخصوص كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه واما في كلام النبي صلعم فلا يبعد ثبوت الحقيقة ايضا بناء على مذهبنا
في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية **الموضع الرابع** بعد ما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة
بقاء المناسبة بالنسبة الى المعنى اللغوي ويكون اللفظ مشتركا بل مقتضى الدليل الاجتهادي ايضا هو ذلك للقطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف اذ يتبادر منه الامر
المردد بين الامرين فلم يبق في المقام مرة والقول بحمله على المعنى الشرعي لاشتهاره فاسد لمنع الاشتهار ثم اعلم ان بعد ما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في
العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ام لا الظاهر الاكثرين لا حيث ذكروا الاصرار
على الصغائر بعد ذكر الاجتناب عن الكبائر وعن بعضهم انه كبيرة لرواية دلت عليه ولقوله عم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور
كلمة لا في نفي الجنس ونفي الثالث في البين والحق مع المعظم لان المتبادر من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في التبادر ان يكون وضعيا ولصحة
سلب الكبيرة عنه وايضا قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله عم من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه يدل على ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير
الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى فاذن لا بد من حمل الروايتين الدالتين بان الاصرار على الصغائر كبيرة على ان حكمها حكم الكبائر لا انها كبائر حقيقة
الموضع الثاني في ان المراد من الاصرار ماذا فاقول يحتمل ان يكون المراد فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر عم في تفسير قوله
تعالى ولم يصروا من ان الاصرار هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه
اولا ان اللغويين لعلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء فيعتمد عليه فيقول بعد وضعه لغيره لاصالة عدم
الاشتراك وثانيا ان المتبادر من الاصرار عرفا هو الاكثار والمواظبة فغيره مجاز لعدم التبادر او تبادر الغير وثالثا ظهور اجماع الامامية على ان معنى الاصرار
غير ذلك وان حكي عن بعض انه نقل قولا بذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها مختص بالمورد الخاص ولا يلزم منه كون الاصرار
معناه ذلك في اى مورد كان فان قوله عم فيها ان الباء للتبعيض في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض هذا مضافا الى انه لا يحصل منها الظن
بعد اطباق العرف واللغة والامامية على خلافه سلمنا حصول الظن لكن حجيته في مثل المقام ممنوع لان الدليل على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو الدليل
العقلي المركب من المقدمات التي احدها الانسداد وهي غير تامة لما عرفت من اتفاق العرف واهل اللغة على الخلاف فباب العلم هنا منفتح ثم هذا كله مع ان الرواية
المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لا يستغفر وهي ظاهرة في نفي الجنس وهذا الظهور مناسب للاحتمال الثاني الاتي اعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة
فان الظاهر من قول القائل فلان لا يأكل ولا يشرب انه كذلك دائما فيصير الرواية مجملة بين الاول والثاني ولا يصح الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على
الاحتمال الثاني ورابعا قوله عم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فانها دالة على انقسام الذنب الى صغيرة وكبيرة على الاطلاق وعلى ان الكبيرة
ترتفع بالاستغفار والصغيرة تنقلب الى الكبيرة مع الاصرار اذ لا يعقل قسم ثالث واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة يكون كل منهما قبل التوبة كبيرة
نعم يظهر منه هو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق غير موجب لصدق البيان من الشارع وما مر من رواية
جابر قد علمت ان المراد منه ان كان بيان المراد فلا دلالة فيه وان كان بيان المعنى الحقيقي فمعارض مع العرف واللغة وان كان بيان الحكم فقد عرفت
من الادلة السابقة ان الصغيرة لا تقدح بالعدالة ثم هذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع المداومة على ترك التوبة
وهو ايضا مخالف لاجماع اللغويين ظاهرا ولاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لفهم العرف
ويحتمل ان يكون المراد به الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال ان يقال بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف
وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكبها في الاغلب كثيرا هو مصر على الذنب متصلة كانت الوقايع
ام منفصلة واما لو لم يكن كذلك فلا يصدق الاصرار ولا ينصرف اليه بالجملة المناط في معنى الاصرار هو الصدق العرفي وهذا انما لا اشكال فيه واما الاشكال

في اطلاق الكبيرة

في تحقيق معنى الكبائر وان الاصرار على الذنب الصغائر كبيرة

فانه

فيه ترك او ارتكبها المكلف مع قطع النظر عن توبته فهل يقدح الاصرار ام لا الظاهر ذلك لكن لا ينصرف اليه كلمات الاصحاب في جعلهم من منافيات العدالة الاصرار على
الصغائر فان هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا يضر بالعدالة لان الادلة السابقة يحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية
والمناط فيه ايضا على الصدق العرفي فرب مقام يصدق فيه الاصرار كما اذا توجه الى نوع من المعصية ولكل من الانواع واقسام وارتكب المعصية في كل
من الوقتين في الواقعة الواحدة من تلك الوقائع اي الانواع ورب مقام لا يصدق الاصرار كما لو وقع في كل مرة نوع من المعصية وكان لكل من الانواع
مرة في واقعة وارتكب كل مرة في واقعة واحدة فلا يصدق الاصرار فتم والحاصل ان المناط هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة
قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان صدق الاصرار اما معلوم او عدم صدقه معلوم او ليس شيء من الصدق وعدمه بمعلوم وعلى الاول اما يكون الصدق
بطريق التواطي واما ان يكون بطريق التشكيك فهذه صور **اما الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة للوجوه **الاول** الاجماع الظني
الثاني مفهوم رواية علقمة الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا **فان قلت** بوقوع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار فانه دال على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان اصر على الصغائر وهذا مقدم لانه منطوق **قلنا** ان المفهوم
مقدم لاعتضاده بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققناه في المقام الاول
اي الموضع الاول من عدم كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون مشاركا معها في الحكم اي في قدح العدالة **واما الصورة الثانية**
صدق الاصرار مع التشكيك فلا يضر بالعدالة لان ... مع صحيحة ابن ابي يعفور في اجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار
تعارضها مع مفهوم رواية علقمة ساقطة عن درجة الاعتبار لان الصحيح اقوى دلالة لكونها منطوقا ولا معاضد للمفهوم هنا لفرض التشكيك في
الاصرار فلا ينصرف اليه كلمات العلماء مضافا الى بعض الروايات التي يتمسك للشيخ على مطلوبه بما دل على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته
ونظايره فانها ايضا باطلاقها شاهدة لنا هنا **واما الصورة الثالثة** التي يكون عدم الصدق معلوما فلا يضر بالاستصحاب وللاجماع
ولصحيحة ابن ابي يعفور وحال المعارضة قد عرفتها مضافا الى اعتضاد الصحيح بعمل الاصحاب مع الاعتضاد الصحيح بعمل الاصحاب مع الامتنان الصحيح
بعمل الاصحاب معه ... **واما الصورة الرابعة** التي يشك فيها الصدق وعدم الصدق فلا يضر ايضا للوجوه المتقدمة
المقام السادس اعلم انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما منقولان عن المعنى اللغوي الى الشرعي وانما
الاشكال في تمييز المصاديق وهو لا يكون الا من جانب الشرع ولذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب
الكريم وما سواه صغيرة وان وعد عليه النار وقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او اخبر به احد من الائمة المعصومين
او النبي صلوات الله عليهم اجمعين وما سواه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع او كتاب او متواتر لفظي او معنوي او واحد محفوف
بالقرينة القطعية ونحوها وما سواه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب ومتواتر لفظي ومعنوي او واحد محفوف بالقرينة
القطعية ونحوها وما سواه صغيرة وقيل انما يكشف عن عدم المبالاة فهو كبيرة والا فصغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص وقيل ان الكبيرة
ما دل عليه انه من كتاب او سنة او غيرهما او ما يكون مساويا او اقل رتبة الكبيرة او ازيد منه فكبيرة ايضا مثلا الفرار من الزحف دل الدليل على انه
كبيرة ودلالة الكفار ما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لم يرد فيه دليل على انه كبيرة ولكن مرتبته اشد من الفرار من الزحف
بمراتب فتكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دليل ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة عن المعاصي التي
الله تعالى نهى عنها في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وما سواه صغيرة وان كان مذكورا في الكتاب او وعد الله عليه
النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليه النار وما جعل له حد من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل غير ذلك من الاقوال ولكن
المختار انها ما اوعد الله عليه النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيد الزيادة او المساواة من الشرع والعقل
وسواء كان الدال على الوعيد دالا عليه مطابقة او التزاما **اقول** ولا بد ان يكون دالا على تحقق العقاب لا على مجرد الاستحقاق فبناء على هذا
يكون كل من اوامر الله تعالى ونواهيه خارجة عن محل الكلام وايضا لا بد ان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه الحتم لا على وجه التعليق
فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون الخ ومن يعص الله ورسوله الخ ثم تنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع **الاول** في ان ما
اوعد الله تعالى في الكتاب الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه اولا الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي مورثة للظن وهو حجة في المقام وان كان ظنا
بالموضوع الصرف لانه يستلزم الظن بالحكم الفرعي ولان العلة في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف هو عدم كون بيانه من شأن الشارع وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان
الكبيرة من شأنه لانه كان باب العلم فيه منسدا ولان العلماء اطبقوا في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الاحاد ولم يعترض عليهم احد بان الخبر في الموضوع الصرف
ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر عليه السلام الدال على ان كل ما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى
عليها النار وجه الدلالة انها انما صرح على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين
يشمل المواعيد الكتابية ولا يحتمل اختصاص ذلك الخبر بالمذكور في غير الكتاب فقط وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد
العظيم الحسني ناصة على ان ... حيث ان الامام يكون في مقام تعديد الكبائر معللا بايعاد النار عليها في الكتاب الكريم **الموضع الثاني** في ان ما كان
مساويا لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا لان العقل بعد ملاحظة التساوي مع الكبيرة او الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولرواية عبد العظيم
الدالة على تصريح شرب الخمر وكونه من الكبائر معللا بان الله عز وجل علق بها عبادة الاوثان حيث قال انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان

فقد

فتقليلها كاشف عن كون المساوي لها كبيرة **فان قلت** ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة مناف مع الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيح ابن ابي يعفور **قلنا اولا** انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب توعد عليها النار **وثانيا** ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلا بد من التجوز فيها بالحمل على التوعد بالاعم من الفعلي وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليها النار فاذن يشمل محل البحث من غير اشكال **الموضع الثالث**
في تعداد الكبائر فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة
وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع شرب الخمر واللواط وقيل غير ذلك والحق عدم التحديد الا انما اشتمل
عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع لملاحظة المساواة والزيادة اولا لثبوت الدليل الخارجي العقلي او الشرعي اما رواية عبد العظيم فلا باس بذكرها فانه
انه روى عن الرضا عن ابيه انه يقول دخل عمرو بن عبيد البصري على ابي عبد الله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له
ابو عبد الله عليه السلام ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله تعالى عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عز وجل من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار وبعده الياس من روح الله
لان الله عز وجل يقول انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله عز وجل جعل
العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقذف المحصنات لان الله عز وجل يقول ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم
واكل مال اليتيم ظلما يقول الله عز وجل ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله
عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين
ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ويقول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين
فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله عز وجل يقول
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الا من تاب واليمين الغموس لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم
ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول يوم يحمى عليها في
نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن
يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله عز وجل لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك
الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله عز وجل وذمة رسول الله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الى اخر الرواية **فان**
قلت ان جعل المساوي او الاقل رتبة الكبيرة كبيرة متمسكا بالتعليل المذكور في الرواية لشرب الخمر من تعديله لعبادة الاوثان فاسد للقطع بان شرب الخمر لا يعدل
عبادة الوثن **قلنا** المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان التعادل في المرتبة فالمطلب ثابت وان كان التعادل في الذكر فهو مناف لحكم
العقل القاطع بان التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء كبيرة فكيف يجعله المعصوم دليلا على مطلوبه فانحصر في الاول ومعه يتم الغرض مع ان غرضنا
ليس اثبات مساواة شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك بل الغرض ان الحديث يدل على ان المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفينا في ان كان شرب الخمر مساويا للعبادة
الاوثان مرتبة فلا اشكال والا فلا بد من حمل التعادل في الرواية على المبالغة وذلك لا يضرنا والحاصل ان ما اوعد الله عليه النار في الكتاب لكونه وما كان مساويا
او اقل رتبة فهو كبيرة وما عداه صغيرة وان اوعد النبي صلى الله عليه وآله النار نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكرت في الكتاب او اوعد النبي صلى الله عليه وآله عليها النار كقوله في تلك الرواية وترك الصلوة
متعمدا او شيء مما فرض الله واما ترك سائر الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب لم يوعد النبي صلى الله عليه وآله عليها النار فليس بكبيرة ولا مضرة للعدالة للشهرة العظيمة
وللاصلين السابقين من الموضوع والحكمي وللاخبار الدالة على الحصر فانها لما دخل فيها ليا في ما عدا الرواية المذكورة وان دلت على كون ترك كل من
فرائض الله عز وجل كبيرة لكنها لا تقيد الوصف وبعد ملاحظة التعليل بان رسول الله صلى الله عليه وآله وسائر التعليلات السابقة واللاحقة يحصل الظن بعدم كون ترك
سائر فرائض غير ما ذكر من الكبائر لا سيما بعد قول المشهور بخلافه **الموضع الرابع** كل كبيرة على مذهبنا قادحة في العدالة وان لم تكن مما اوعد الله
عليها النار وذلك الظهور نقل اتفاقهم على ان كل كبيرة قادحة في العدالة وانا اختلفوا في تمييزها فانه نزاع صغروي ولا ينافي الوفاق على حكم الكبرى ويدل عليه
مفهوم رواية علقمة فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا فهو من اهل العدالة ومفهومها ان من تراه بعينك يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة خرج ما خرج فيبقى الباقي
تحت عموم المفهوم واما المعارضة باخبار الحصر فتقدم الجواب عنها **فان قلت** مفهوم هذه الرواية معارضة مع مفهوم صحيح ابن ابي يعفور لانه يقتضي كون المجتنب عما
اوعد الله عليه النار عادلا وان ارتكب غيره من المعاصي وهذا اخص مطلقا من المفهوم الاخر فيقدم عليه **قلنا** بعد ما ذهب المعظم الى خلافه هذا المفهوم لا يصلح منه
المقاومة حتى يعارضه والمفهوم الاول معتضد بالشهرة فيقدم فيخصص مفهوم صحيح ابن ابي يعفور بالتزام القول بان التارك للكبائر التي اوعد الله عليها النار عادل
الا اذا ارتكب ما هو مساو او اقل رتبة الكبيرة مثلا بل نقول ان المذكورات في تلك الصحيحة مضرة بالعدالة وان لم تكن من الكبائر **المقام السابع** هل التوبة
تزيل الفسق ام لا الحق ان كون التوبة في الجملة مزيلة للفسق ليس محل اشكال للاجماع والايات الكثيرة كقوله تعالى بعد اية رمي المحصنات الا الذين تابوا وللاخبار كقوله
التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال في انه هل يكفي صدق التوبة موجبا لزوال الفسق وترتب الاحكام كما يقوله الشيخ فيقول ان للحاكم ان يقول للشاهد
الفاسق تب حتى اقبل شهادتك ام لا يكفي ذلك بل لا بد من انكشاف صدق التائب وكون توبته واقعية كما عليه بعض اخر الحق الاخير لاصالة بقاء الفسق والتمسك باطلاق
قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه مدفوع بان المسلم اعني كون هذا الشخص تائبا مسلم لكن كليته الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الاطلاق هذه الرواية ونحوها

الامر

لم يحصل لنا العلم ولا الظن بصدقه بتحقق قوبيه في الواقع بل هي منصرفة الى صورة العلم او الظن بصدقه والتمسك بما ادعى عليه من انه لم الحق على قاذف ثم شهد
الحد ولم يثق فقال له لا يتحقق اجل شهادتك فتاب قبل فاسد لانه قضية في واقعة لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها **فان قلت** ما الدليل على
كفاية الظن بصدقه مع ان الاصل يقتضي الاقتصار على صورة العلم الوضع للالفاظ للمعاني النفس الامرية **قلنا** ان الالفاظ في امثال هذه المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة
وما نحن فيه من هذا الباب **فان قلت** هل يكفي مجرد العلم او الظن بصدقه التائب او علمنا بانتفاء الملكة منه لم يشترط في ترتب احكام العدالة عدم العلم بفقدان
الملكة **قلنا** لا يشترط هذا العلم بفقدان الملكة بل يترتب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق الادلة والمعارضة بقوله واشهدوا ذوي عدل
منكم فاسد لعدم العرف وورود الاطلاقات عليه **فان قلت** هل الاستمرار على التوبة شرط كما قال البعض ام لا يعتبر منه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة
معتد بها التي يمكن فيها من المعصية ولم يفعل ام لا يشترط **قلنا** لا يشترط ذلك لاطلاق الادلة من الاية والاخبار والمعارضة بقوله تعالى الا من تاب وامن وعمل
صالحا حيث انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدة مدفوعة بان الاية وان كان ظاهرة في ذلك الا انها واردة مورد الاغلب بمعنى انه شرط اغلبي نظرا الى ان
العلم ولا الظن بصدقه الا بعد زمان معتد به كما لا يخفى فاذن لو فرض ظهور الانكشاف عن الصدق بمجرد صدور التوبة لحكمنا بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه **فان
قلت** هل يشترط فعل المستحب بعد التوبة ام لا قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وقوله ووقع التعارض
بين تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه ان يرتكب الاعمال الصالحة من اتيان
الواجبات وترك المحرمات ورفع اليد عن الاعمال السيئة فلا اشتراط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه **ضابطة** يعرف عدالة الراوي
او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلعة على السيرة الاطلاع عليا او ظنيا واما بالاشتهار المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلما
لم يتوقفوا في تعديل وكذا نا اشتهاره بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة ككونه مرجعا للعلماء ووقوعه في رواية من لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير
واما بالخبر العدل المعلوم عدالته والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول في كفاية تزكية الواحد عدلا في مقام قبول الرواية وقد مر الكلام فيه سابقا في
مقام ابطال قول صاحب المعالم في عدم عمل بالصحيح المشهوري واقتصاره بما يقطع الاطلاع تمسكا بان الفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق مصروفا الى الفاسق النفس
الامري فلا بد من تحصيل العلم بعدم الفسق والعدالة التي تثبت وجه عن ذلك هو صحة تزكية العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلا بد من علم العدل
بقول من زكاه عدل واحد من باب الفتوى لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الاية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي مثلا فهو معارض
مع المنطوق ومقدم عليه بالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد **اقول** واما غير الراوي فلا يثبت
عدالته الا بشهادة العدلين **الموضع الثاني** في كيفية الجرح والتعديل فاعلم ان المعدل والجارح ان ذكر السبب اعتبر قولهما لان السبب كان سببا في
الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق **ففيه اقوال** ثالثها القبول في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك كلها
للعلامة على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم الخبر موافقة مذهبهما معه في اسباب
الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان الخبر اما يعلم موافقة الجارح معه في العدالة واما يعلم موافقته معه في اسباب الجرح واما يعلم المخالفة لهما فيهما
واما لا يعلم شيئا منهما **اما الاول** فينقسم الى صور سبع بحسب الحمل بالتفصيل في كلها العلم بالموافقة في العدالة وانما الكلام في الجرح فاما ان يعلم
موافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح والتعديل مطلقا سواء كان العمل به من باب الشهادة او النبأ لشمول ادلة الشهادة ؟ و النبأ له
لظهور الاتفاق هنا والمانع مفقود بين اصحابنا واما ان يعلم المخالفة له في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عند الخبر له فيجب العمل
بقوله ايضا فيهما اذ المفروض ان كل ما هو سبب الجرح عنده فهو سبب عند الخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند الخبر منها عند الخبر له فلا يسمع في
الجرح اذ لعل باعثه على الجرح شيء لا يقول بالجرح له واما ان يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فيجي حقيقة وكذا لو شك في نفس الموافقة والمخالفة
فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح عنده اكثر منها عنده فلا يسمع اما ان يعلم بقلتها فيسمع واما ان يشك فيجي حقيقة **واما الثاني**
فهذا الطريق اقساما واحكاما مع تبديل الاقلية والاكثرية باعلائية العدالة وادنائيتها فلو علم بكون العدالة عند الخبر هي الملكة مثلا فيسمع ومجرد
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام السبعة **واما الثالث** فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند الخبر او بادنائيتها او
فيهما وعلى التقادير فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع فوق صورتها العلم باعلائية العدالة عند الخبر بصور
الثلث يسمع التعديل وعلى العلم باقلية الاسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح ومع الشك في الاقلية والاكثرية
حكمه واما في صورة العلم بادنائيتها فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلث وفي اسباب الجرح ما مر بعينه واما في صورة الشك **واما الرابع** فاما ان
يعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة عند الخبر اعلائية او ادنائية او يشك فيها الى اخر الاقسام الثمانية السابقة اقساما واحكاما وكل هذه الصور الا
والثلثين لا اشكال فيها الا صور الشك منها وذلك لوجود القرينة الى الغير لا لبناء الاطلاق في غيرها اما فيها فمقتضى الاصل عدم سماع اخبار المعدل المطلق
والجارح كذلك **اما في الاول** فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ومنه تعديل المعدل ولاصالة عدم لزوم متابعته ذلك المعدل ولاصالة عدم لزوم العمل بالاحكام
الالزامية التي يفيدها اخبار العدل واصالة الفسق لغلبة الفسق وجودا فهو مقتضى الاقوى الشهودية نادرها وهو العصمة الواقعة للعدالة **واما في
الثاني** فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة بقاء العدالة في المستصحب وكذا استصحاب بقاء اثارها من لزوم اتباع قوله والعمل باخباره ولا ذا ورد على
هذه الاصول الا اصالة الاولى لما فهموا انه كانا اذا تخاصم الرجلان بعث رجلين من خيار اصحابه الى اخرها ما مر سابقا من تفسير مولانا العسكري
وجه الدلالة ان اهل القبيلة لم يكونوا يخبرون الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان يقبلها الرجلان وينفعلان لرسول الله وهو صلى الله عليه وآله يقبل من غير تفتيش

في انه هل يكفي في ترتب احكام العدالة على التوبة ... بعد حصول العلم بفقد الملكة ام لا

الموضع الثاني في كيفية الجرح والتعديل

هو مقيد

اصل في حجية الخبر المرسل في حجية الخبر المرسل مطلقا او اذا كان الراوي لا يرسل الا عن ثقة او عدمها مطلقا اقوال مقتضى الاصل عدم الحجية ثانيها

عن حقيقة العدالة واعلائيتها او ادنائيتها **الثاني** ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب الرجال والاعتماد على جرحهم وتعديلهم ولو كان معظم وكذا
في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما وفيها نظر اما الاول فلان الظاهر على فرض تسليم تماميتها ذلك لانه ضعيف السند **واما الثاني**
فلان عمل العلماء لعله كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل ولاعتقادهم باعتبار اخبارهم من باب التسبب مع قيام الاحتمال بين الظاهر
كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا **فان قلت** بعد ملاحظة بناء علماء الرجال على تعميم الثقة وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم يرتفع
الاشكال لحاق كلام ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان يفسقوا من كان صاحب الاسباب القليلة من الفسق فيعمل بتعديلهم
وجرحهم **قلت** هذا كلام متين ولكنه فرع التفاتهم بالاختلاف فيهما فلعلهم لم يلتفتوا اليه او التفتوا واعتقدوا اعتبار قولهم من باب التسبب
بعدهم فالانسب التفصيل هكذا بان الجارح والمعدل ان كانا من ذوي البصائر عالما بالاختلاف مع القطع او الظن بالتفاتهما اليه حين الجرح و
التعديل فيقبل قولهما في الجرح والتعديل والا فلا واما ارباب الرجال فكلهم من قبيل الاول على ما تصفحناه مضافا الى انه بعد التتبع في كتب الرجال ينكشف
كون بنائهم في التعديل على الاعلى وفي الجرح على الادنى الا ترى ان الشيخ الجامع كونه مكتفيا في كواشف العدالة بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
لا يحكم بعدالة اشخاص نقل عدالتهم الى مرتبة تجاوزة عن حسن الظاهر وكذا حال غير الشيخ على ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال هذا حال الجرح والتعديل
بالنسبة الى ارباب الرجال واما بالنسبة الى المرافعات ففي صورة كون المعدل والجارح من ذوي البصائر فلا اشكال في القبول واما في صورة عدم كونهما منهم ففيها
اشكال الا ان الظاهر من حال العرف انهم لا يعدلون الا من داوم مرتكبا الصغيرة فضلا عن الكبيرة كما هو الظاهر ولكن الاكتفاء بهذا الظهور في غاية الاشكال والله العالم
عند الفقهاء من جهة استفادة اعتبار اسباب الفسق والعدالة المعتبرة واما معه فلا اشكال **ضابطة** اذا تعارض الجارح والمعدل فقيل يقدم المعدل وقيل يقدم

الكلام في تعارض الجارح والمعدل

الجارح وقيل بانه لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجع المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فهو والا فالاصل التساقط ويرجع الى الاصل ففي المسبوق
بالعدالة يحكم بها وفي المسبوق بالفسق يحكم بالفسق ثم لكل مستند **وقيل** ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر فيقبل قول الجارح وان لم يمكن الجمع
فيرجع الى المرجحات الخارجية فالى الاصول والحق انه في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يعدله المعدل في ذلك الزمان فيجب
قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرجل من الفسق الى العدالة عملا بهما معا لكون كل في زمان وان كان تنصيص الجارح مؤخرا حكمنا بفسقه ولو كان كلاهما
مطلقا قدمنا الجارح ايضا لان الغالب ترجيح قول المعدل انما هو عند وجدان اسباب الجرح ثم ان القوم تعرضوا لدفع التعارض بين قول واحد من اهل الرجال كان
ان فلانا فطحي وقول الاخر انه ثقة حيث ان اطلاق الثقة ظاهر في كونه اماميا وقول الاخر بانه فطحي نص في عدم كونه اماميا فيحمل الظاهر على النص فيحكم بانه فطحي
عادل في دينه فيكون حديثه موثقا وانت خبير بان من شرط حمل الظاهر على النص والمطلق على المقيد والعام على الخاص ان لا يكون الكلامان صادرين عن
متكلمين وان لا يكون صادرا عن اجتهاد الشخص لو كان المتكلم واحدا لاحتمال تجدد الرأي ولذا لا يحمل المطلق من كلام الجوهري على المقيد من كلام الاصمعي
كما لو قال احدهما ان الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب لكونهما مخبرين متعددين وكذا لا يحمل مطلق العلامة على مقيد غيره بل ولا مطلقه في مقام
كتاب على مقيده في كلام او كتاب اخر لاحتمال تجدد الرأي واما حمل مطلق بعض الاخبار على مقيدها وان صدرا عن معصومين فانما هو لاجل كونهم مخبرين عن شخص واحد
ولوحدانيتهم كشخص واحد فلهم ان يخصصوا كلامهم وكذا حمل المطلق الوارد من احدهم في مقام على المقيد الوارد من احدهم في مقام على المقيد الوارد منه
اخر لعدم كون اخبارهم ناشئا عن الاجتهاد حتى يحتمل تجدد الرأي في حقهم والحاصل انهم كيف حملوا كلام بعض من اهل الرجال على كلام الاخر مع
انه لا معنى له اذ مجرد النصوصية والظهور غير كاف بل لا بد من تحقق الشرطين المذكورين وهما غير موجودين فلا بد من الرجوع في كلماتهم اذا تعارضت
الى المرجحات الخارجية كما في سائر صور التعارض **ضابطة** يشترط في العمل بالتزكية والجرح الفحص وكذا اما على مذهب الوصفيين فلان العمل

الكلام في اشتراط الفحص في العمل بالتزكية والجرح

يحتاج الى ما هو من باب الظن وهو لا يحصل الا بعد الفحص لانا نعلم اجمالا بوجود التعارض في كلمات العلماء في الجرح والتعديل فلا يحصل الظن حتى
نتفحص ولو حصل الظن قبل الفحص ايضا لم يكن حجة لان المعتبر في الدليل الرابع عند انسداد باب العلم هنا العقلاء وقاعدة الترجيح بلا مرجح
او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهن باعتباره قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع لانه لا يثبت الا
حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد فلانه لا اجماع على حجية قولهما الا بعد الفحص واما اية النفر والنبأ فتنصرفان الى صورة
الفحص لا مطلقا سلمنا التواطؤ لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص تلك
الموضوعات فيجب الفحص ولو قيل بكونها من باب الشهادة كما عليه صاحب المعالم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على ما هو اقوى من هذا المزكي وكذا الجارح لا الدليل
يقوله بمجرد صغرى العدالة الوجيزة لصاحب معقود الابتر على تزكيته مجهول الحال هذا حال الرواة واما في جرح الشهود وتعديلهم في المرافعات فلا يجب الفحص
لعدم العلم الاجمالي المذكور في تلك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلها لو جرحها احيانا في الموارد الخاصة **خاتمة** اختلفوا في حجية الخبر المرسل

الكلام في نقل الخلاف في حجية المراسيل

على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل الا عن ثقة
كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما نعلم بارساله عن الثقة المعلومة الثقة عند الكل او نظن بذلك او نشك فيه والحق اصالة الصحة في جميع الصور
على مذهب الوصفيين ان حصل الوصف واما على القول بالتعبد فلا حجية الا في القسم الاول من الاربعة وهو العلم بكون المرسل ثقة عند الكل واما
الباقي فبا بحثنا الاصل وصفهوا اية النبأ لا يجري فيه لانه وان دل على حجية قول العادل المرسل الذي نظن بانه لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا
في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعله ثقة عند الكل لا يكون كذلك ويكون العادل الاخر المعارض له في تزكية هذا المرسل
موجودا فيجب الفحص بتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل او السؤال عن هذا المرسل من انه هل يرسل عن غير الثقة عند الكل ام لا ان امكن ذلك

وبالجملة

سواء علمنا انه لا يرسل الا عن ثقة مسلوم الوثاقة عند الكل واعتقاد تام خطنا بذلك فتدبر

وبالجملة لا دليل على حجية هذا القسم الثاني واما القسم الثالث فعدم حجيته على مذهب المجتهد بطريق اولى واما القسم الرابع فكذلك اذ لم يحصل من هذا
المرسل تعديل اصلا ولم يكن المرسل مجهول الحال اذ يجب التحرز عنه لظهور الاشتباه لاحتمال فسقه في نفس الامر **الفصل السابع** في الادلة
العقلية وفيها ضوابط الاولى في ان العقل مدرك للحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا الثانية في انه مدرك
لاستحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي ام لا وهذا النزاع الاول وان لم يبتن على احد القولين
فيه الثالثة انه بعد فرض ادراك العقل كلا من المرحلتين السابقتين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا او معاقبا في الاجل بمجرد ان العقل
حكم به وان كلما حكم به الشرع ام لا الرابعة في ان احكام الشرع هل هي تابعة للمصالح الكامنة في نفس الاشياء ام لا وتبعا اخرى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا الخامسة
في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات السادسة في جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وعدم جوازه السابعة في بيان بناء الادلة
الشرعية كاصل الاباحة والبراءة واصل الاحتياط الثامنة في الاستصحاب وقبل الخوض في تلك الضوابط لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور اربعة الاول
اعلم ان لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق ويراد به ما فيه المصلحة اي ما يوافق الغرض والقبيح ما يقابله وهذا الاطلاق شائع كقولك هذا الدواء
حسن لا غذائه وقبيح عنه او لباسه ومن ذلك قول الطبيب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة والغرض ومنها ان الحسن يراد به ملائم الطبع والقبيح
ما ينافره كقولك المرأة الجميلة حسنة اي ملائمة للطبع والمرأة السوداء قبيحة وكقولك لصوت الحسن حسن وصوت الحمير قبيح ومثل هذا الاطلاقين للفظين اضافيان
فيتفاوت بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض والمخالفة وملائمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبيح بالمعنى الثاني كان يشرب الدواء
حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي منافر للطبع واكل الفاكهة قبيح اي مخالف للمصلحة وحسن اي ملائم للطبع ومنها انه يراد من الحسن ما هو صفة كمال والقبيح ما هو
نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثل الشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله فاعله عاجلا اما مطلقا بحيث يشمل افعال
الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى والقبيح يقابله كقولك الصلاة حسنة اي ممدوحة ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح اي مذموم يستحق
فاعله العقاب ولعل اوامر الله تعالى ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكراهة بالحسن والقبح بهذين المعنيين **ومنها** انه قد يطلق
الحسن ويراد به ما لا حظر فيه والقبيح يقابله اي ما فيه حظر وعيب وفائدة هذين المعنيين من هذين اللفظين لا يتداولان الا ويكون في مقام يتوهم فيه الحظر كما لو سئل احد
ان البيع الفلاني حسن ام لا فنقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله فبناء عليه يكون اربعة من اقسام التكليف متصفة بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون
مصداق القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن هذا اذا اريد من الحظر ما هو اعم من الكراهة والحرمة والا فثلثة منها متصفة
بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام والمكروه وهذا قبحا فمنها يكونا اطلاقا سادسا للحسن والقبح الامر الثاني لا ريب في ان اطلاقهما على المعنيين الاخيرين مجاز لتبادر الغير
ولصحة سلب كل منهما عن المباح فهنا المباح ليس بحسن ولا بقبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح
اذ لا معنى لسلب العام عن الاخص فالاطلاق الخامس بكلا احتماليه مجاز واما سائر الاطلاقات فحقيقة لعدم صحة السلب عن شيء منها لكن هل هما مشتركان لفظا
بين تلك الاطلاقات ام معنى الاظهر الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع وان كنا شاكين في وجود الجامع وكان الاصل عدم وجوده ايضا فيكون الامر الاشتراك
اللفظي لكن هذا الاصل لا يقاوم اصالة عدم تعدد الوضع فتامل **فان قلت** لو كان اللفظ موضوعا للجامع لزم المجاز بلا حقيقة للشك في استعمال اللفظ في القدر
المشترك والاصل عدمه **قلنا** اولا انا نقطع بان اطلاق هذين اللفظين على تلك المعاني انما هو من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص
الفرد فلا شك في الاستعمال حتى ينفي بالاصل فتامل **وثانيا** سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوصيات ايضا ممنوع فيكون المستعمل فيه مشكوكا
ويكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل لان اصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ايضا لا شك ان المتبادر من الحسن والقبح ليس الا امر مجمل هو القدر المشترك بل
ان المتبادر من الحسن الامر المرغوب اليه ولو من جهة واحدة والمتبادر من القبح الامر المرغوب عنه ولو من جهة فكلما هو مرغوب اليه حسن سواء كان لموافقة الغرض او لصفة الكمال
او لملائمة الطبع او لمدح فاعله فكلما هو مرغوب عنه قبيح وايضا يصح سلب كل منهما عن كل من الاربعة بخصوصه وذلك دليل على عدم الاشتراك اللفظي **الامر الثالث**
اعلم ان النزاع في المقام الاول من المقامات مع الاشعري والنزاع معهم ان كان في المقام نزاع كما سيجيء ان الحق وجود النزاع في المقام الاول اما هو في ادراك العقل الحسن والقبح
بالمعنى الرابع **اما الاول** فقد اتفق الطائفتان من الاشعرية والمعتزلة وغيرهم على ادراك العقل ما ينافي الغرض او يوافقه من المعنيين اولهما لان يقول احد
العقل غير مدرك لقبح قتل زيد عمدا ولباسه وحسنه لاعدائه وكذا المعنى الثاني اذ لا يمكن انكار ادراك العقل ان شم الريحان ملائم للطبع والخبائث منافر له وكذا الثالث
وان كان يظهر من العلامة في التهذيب ان بعضا من الاشاعرة ينكره وذلك لانه كيف يمكن ان ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص واما المعنى الاخير بكلا
اطلاقيه فلا دخل في النزاع ايضا ان كان المراد بالحرج والعيب الاخروي وان كان المراد الدنيوي فخارج ثم ان الامامية والمعتزلة في البحث الاول والثاني انما يدعون الايجاب
الجزئي لا الكلي لكن الاشكال في ان المدعين لادراك العقل هل يدعون ادراك في الجملة كلا من المدح والذم والثواب والعقاب والمنكر ينكر الجميع فيكون كل من البحثين
الاولين محلا للنزاع بين الاقوام ام المدعون يدعون ما ذكر لكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم فيختص نزاعهم بالبحث الثاني ويكون الاول من
البحثين بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراك جميع الاربعة فيختص النزاع بالبحث الاول ويكون الثاني بلا نزاع ام المدعون
يدعون ادراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب فلا يكون شيء من البحثين محلا للنزاع لكن المقول ان المعتزلة والامامية الا قاصرهم يدعون
ادراك في الجملة جميع الاربعة ويشهد عليه الحيارى كلماتهم عليه اما المنكر فيظهر من قدماء الاشاعرة انهم ينكرون الجميع فلا بد من النزاع في كل من البحثين وعليه فمحل
النزاع في المقام الاول يكون في ادراك العقل المدح والذم ولو في الجملة وفي نزاعهم النزاع في ادراك المدح والذم في نظر الحكيم على الاطلاق والا لما لزم الاشاعرة
لانه لو كان الاول لكان اللازم الخلاف في سائر الاطلاقات لفظ الحسن والقبح ايضا لانه يكون قتل زيد حسنا لاعدائه مثلا وموافقا لغرضهم لا يفعل عن المدح

في [illegible] العقل [illegible] الاشياء وقبحها ام لا

في بيان معاني الحسن والقبح واطلاقاتهما

في ان الفاظ الحسن والقبح هل هما مشتركان لفظيان بين معانيهما ام لا اطلاقا معنى

[illegible] العقلاء

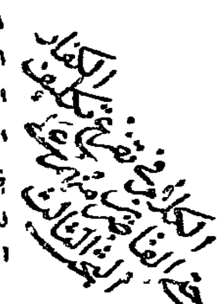
فى نظر الحكيم

ام شككنا فيه اذ العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فلعل ما فيها المرسل ثقة عند الكل لا يكون كذلك او لعله عارض في التزكية فوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل اجماعا او تفصيلا نتايج

في بيان اقسام ما يستقل بادراكه العقل

في نظامهم من تلك الجهة فيكون اهل الطلوع حتى النظر لا بدّ ان يكون ادراك العقل هذا اللطف الذي لا ينفك عن المدح الشرعي **فقد عرفت** ان النزاع مختص بالمعنى الثالث الراجع الى نزاع لو كان النزاع في ذلك لما كان للنافين ان يتكلموا فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتيب الاحكام الالهية وهو لا يصير الا مع كون النزاع في المدح والذم في نظر الكل **ثم اعلم** ان ما يستقل به العقل في الادراك على اقسام فتارة يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به اي يكون كل من المستفاد والمستفاد اصليين كادراك قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة وتارة يكون الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا كقبح النظر في المرأة الى المرأة الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر في المرأة ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان فان العقل بعد ملاحظة ان الاصابع الثلاثة اذا قطعت عن المرأة كان فيها ثلاثون من الابل قطع بان قطع الاربعة لا ينقص عن ثلاثين ابدا وتارة يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيين كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون الضد الخاص منهيا عنه فان المحكوم به هنا تابع لشيء آخر لا ستفاده وجوب المقدمة بانتفاء وجوب ذي المقدمة وكذا النهي عن الضد اذا ظهر ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول يقينا وفي القسم الثاني ايضا نظرا الى تمسك الاخباريين في رد المجتهد في المقام الثاني برواية ابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين ره في بحث الاجماع حيث ذهب الى ان اتفاق المحدثين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية واما اتفاق غيرهم فلا لاحتمال نشوء اتفاقهم عن الاستلزام العقلي هذا بناء على مذهب الاخباريين واما على مذهب الاشعري فالدليل على الاعمية من الاقسام الثلاثة ان ذلك لازم قولهم بان احكام الله تعالى غير تابعة للمصالح الكامنة اذ ادراك الحسن والقبح انما هو بملاحظة المصالح والمفاسد وحيث لا يكون الاحكام تابعة لها تم النزاع في الجميع من الاقسام ولكن يشكل ذلك بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يختص نزاعهم بالقسم الاول فالتعيين مشكل ثم النزاع هل هو في الاحكام العملية من الاصلية والفرعية ام يشمل الاعتقاديات ايضا ظاهر الاخباريين العموم كما يظهر من الفاضل التوني واما الاشعري فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت **الامر الرابع** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع في البحث الاول ان من اثبته فلازمه اثبات البحث الثاني ايضا ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف في البحث الثاني ان من اثبته اثبت البحث الثالث بمعنى ان لازم ذلك ومن نفاه فلازمه نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فيظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لان الدليل على حجية الظن العقل **فان قلت** ان تلك الثمرة تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير من العبائر فانه على ذلك لا تنفع الثمرة المذكورة اذ حجية الظن من باب التبع لان العمل بالظن مقدمة لتحصيل الاحكام الواقعية **قلنا** ان محل الكلام هو انه لو لم نقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لما صح حجية الظن لان اثبات حجيته موقوف على مقدمات تثبت بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والاقتصار على القدر المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل ان الكلام ليس في ان حجية الظن اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فمن نفى حجيته في ذلك القسم فلازمه نفي حجية الظن فما ذكرنا هنا فيه وممكن المناقشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن وان لم يقل بحجية العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاحتياط منفي بما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع اذ هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجيتها كان العقل فمن لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور او التسلسل وذلك لان الكلام انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على ان هذا الايراد لا يرد على الاخباريين لانهم يقولون بحجية العقل في العقائد كما صرح به الفاضل التوني هذا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع اعني الاجماع يتم اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الاغلبي اما لو انسد باب العلم في مسئلة واحدة او اثنين بحيث لا يوجب الاخذ بالمرجوح الهدم لا يتم الاجماع وتم برهان العقل لو كان حجة فتدبر **ومنها** جعل الظن الغير المعتبر مرجحا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن احدها انها القبلة بظن غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرضنا انه لا يتمكن من الصلوة الا الى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن القياسي مرجحا لاحد الطرفين فيقتضي القوة العاقلة الحكم في المقامين بالاخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل يقول بالتخيير هنا والقول بورود الشرع هنا ايضا لعله لقاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل فينقل الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس لا يقول بحجية الاخبار الاخبار في حوله مسائل الا من يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض فتدبر **ومنها** التخيير في الدوران بين الامرين المحذورين ولم يكن الدليل على الطرفين الخبر فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فان قلت** ان الاستفادة هنا تبعية وان كان المستفاد اصليا وذلك لان العقل بعد ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير بينهم بتنقيح المناط القطعي ان الحكم في تعارض امرين غير خبرين اواحدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايضا فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصا بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين **قلنا** تنقيح المناط القطعي ثم نعم يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق الذي نفاه الشرع لان طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل اليه ولعل الاجماع متعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف لزم التكليف بالمحال **ومنها قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار الاخبار الواردة فيها اما لكونها احادا والمسئلة اصولية او لعدم حجية الاحاد في الفرع ايضا كانت فرعية او لضعف سندها وان كانت فرعية فالواصل فيها حينئذ القول بجواز التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصر منهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون بالفروع فيكون القاصر منهم مكلفين بالفروع الذي يستقل به العقل واما المقصر منهم فكلهم على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل به العقل ام لا واما ان لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع بالمقصرين

في بيان ثمرة النزاع في الابحاث السابقة



بالمقصرين

ويمكن ان يقال ان لازم القول بالظن المطلق العمل بمثل ذلك عند حصول الظن منه مع كون ديدن المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة سيما مع تصريحه بذلك **اصل** في ادراك العقل الحسن والقبح المراد من ادراك العقل الحسن والقبح بطريق الايجاب الجزئي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلائم الطبع وهذان يتفاوتان بحسب الاشخاص والطباع فهما اضافيان قد يجتمعان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال وعلى ما يمدح فاعله في العاجل لما هو بحيث يثاب فاعله او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى وعلى ما لا حرج في فعله فيشمل ما عدا الحرام او ما عدا المرجوح تحريما او كراهة والقبيح يقابله في كل معنى وهو مجاز في الاخير التبادر وصحة السلب عن مثل المباح وحقيقة في البواقي لعدم صحة السلب فيكون الاشتراك المعنوي وان كان القدر المشترك مشكوكا لا اللفظي لاصالة عدم تعدد الوضع المقدم على اصالة عدم وجود القدر المشترك واما اصالة عدم الاستعمال في المسلوب للمجاز بالمعقض لا القاصر منهم وان لم يجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل ومنها التكليف في ايام الفترة وهو زمان بين الزمانين الذين نفرض فيه عدم الحجة اصلا كان ذلك الزمان مكلفا بما يستقل به العقل والا فلا تكليف **فان قلنا** بحجية لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل **وفيه** ان المراد من الفترة ليس ما ذكر لان الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو زمان بين النبيين **وثانيا** انه يتم اذا اندرس آثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاؤها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انمحت الآثار للشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاؤها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انمحت الآثار للشريعة السابقة بالكلية ولم يبق شيء ومنها تكليف المسلم الموجود في بلد الاسلام العارف بغالب الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا يتمكن من تحصيلها فورا ولا يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها مع علمه بحرمتهما معا فالعقل حاكم هنا بلزوم التخلية مستندا الى ان المنع عن الاستقبال والاستدبار عند التخلية انما هو لهتك الحرمة وهو في الاستقبال اشد فلا بد ان يرتكب اقل المحذورين فمن يقول بحجية العقل يقول بلزوم العمل هنا على مقتضاه والامثلة هنا وفي امثال ما نحن فيه لمنع ادراك العقل ولو تم الاستدبار وانما قل محذورا وايضا ذلك من العقل لتبعية الكلام في ثمرات المستقل نعم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل صح التمثيل بما لو دار امر المرأة في التخلية بين استدبار الاجنبي واستقباله **ومنها** لو تعارض الجزء والعقل **فان قلنا** بحجية العقل عملنا به في مقابل الجزء اذ لم يرتفع القطع بملاحظة الجزء وان قلنا بعدم الحجية عملنا بالجزء ومنها القول بحجية اصل البراءة والاباحة والاستصحاب لان لم يقل بحجية الاخبار الواردة فيها لاحد الوجوه المناسبة في التسامح وان لم يقل بحجية العقل ليس له القول بحجية الاصول المذكورة على الفرض بعدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الوارد في الباب **ثم ان تلك الثمرات** هي الثمرات المرتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والضابط **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط العقيدة وفي تفضيل المفضول وغير ذلك ثم ان ما يتوهم في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب وان التكليف على الشارع واجب عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام مدفوع اولا بان اللطف قد يكون واجبا كالتكليف قبل بيانه وكان بيان الشارع تاسيسا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل فانه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تاكيدا ولطفا مندوبا فكلية الكبرى ممنوعة وثانيا بانا لو سلمنا ان كل لطف واجب لكن الوجوب يكون في اللطف مطلقا لا يمنع منه مانع كبعث الرسل وشروطها وتحصيل المانع كاظهار القائم في هذا الزمان والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو لطف كيف وجوب اظهار المبين مشروط فضلا عن المبين وثالثا بان الدليل المذكور عقلي لا يقول بحجيته الخصم الا ان يدعى ورود الشرع عليه او يقال ان الحجية في العقاب مسئلة والكلام في الفرع او يقال ان مقصودنا الدليل الالزام ورابعا بانا سلمنا الجميع لكن غايته ثبوت البيان في الجملة وورود الدليل الشرعي في كل واقعة وغيره ذلك لا ينفي الثمرة بل ابتداء الوصول الينا وليس نعم لو فرضنا العثور كان لم يكن ثمرة **ضابطة في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح** بمعنى المدح والذم والاظهر ادراكه لها وفاقا للفرقة الناجية والمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي ومتابعيه على ما حكي عنه وقد مر ظهور بعض الفقهاء الاشاعرة في ذلك والدليل على المختار وجوه **الاول البداهة** والضرورة فان العقل قاطع بان الظلم من القوي على اليتيم الضعيف قبيح في الغاية سيما اذا احسن هو وابواه اليه كثيرا وفعل هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا يعتنى بالجزم العقلي الا هذا ومثله رد الوديعة الى المستودع المحتاج الذي احسن الى المودع في تمام عمره فانه حسن وفاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرت ناش عن الشرع والا لتمسك بالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المانوسة كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للقبح الذاتي بل للعادة المانوسة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض او موافقا له كقبح قتل زيد عند اوليائه وحسنه عند اعدائه او عن ملايمة الطبع ومنافرته ومع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم ناشئان عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا اما الاحتمال الاول** فبطلانه بانا نرى الحسن والقبح وان قطعنا النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبانا نرى القبح وان فرضنا اعتياد الناس بالظلم **واما الثالث** فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والذي مثلنا به من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا الوصف الظاهر ولا الباطن وايضا مطلوبنا اثبات مقام ادراك العقل القبح او الحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود ازيد من ذلك وان كان الباعث على ذلك كونه صفة نقص او كمال بعدما سلمت حكم العقل بالمدح والذم كان تم المقصود ولا يضر هذا الاحتمال **واما الرابع** فبانا نرى ان عدو زيد ايضا يذم قاتله اذا كان القتل ظلما وان كان موافقا لغرضه **واما الخامس** فكالرابع الثاني انه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح لما امتثل احد اوامر الله تعالى ونواهيه لجواز ان يصدر الكذب منه تعالى عند العقل اذ حكم العقل بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس الا لقبحه لا لاجل عدم القدرة عليه فاذا لم يحكم العقل بقبحه لم يحكم بامتناعه منه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب وانتفاء الوثوق لازم ما ذكرنا من عدم امتثال احد باوامره ونواهيه وهو باطل بالاتفاق من الخصم ويلزم كون التكليف سفها **فان قلت** ان العلم بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس منحصرا في ادراك العقل قبحه بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تعالى لاجل ان عادته جارية على الصدق او لاجل ان الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية او ان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع النقايص اجماعا او لاجل ان الصدق موافق لغرضه تعالى والكذب مخالف لغرضه والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب مناف للطبع والحكيم لا يرتكبه **قلنا** اما حصول العلم من جريان عادته تعالى بالصدق فهو موقوف على الاطلاع غالبا على عادته معتدة بها على صدقه حتى يحصل العادة والعلم بها انما يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق ونحن ننقل الكلام الى بدء الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين حصل الاطلاع بالعادة والصدق لا غيره مضافا الى انه لو تم لتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادة بالممارسة ولا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة

وهذا الكلام اراد ذلك المدح والذم في نظر الكل حتى الحكم على الاطلاق لان الجمال والاجمال الخالف في الاطلاقات الاول وخروج النزاع عن مقاصد الفن لتناعد الادراك في موضع

كالابدان يكون موجوداً معه تعالى فيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تتصف بصفة النقص او صفة الكمال لا . وصفا الافعال الظاهرة كالصدق والكذب
العارض للكلام فان تسميتها بصفة النقص او الكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك
لا يوجب علم صدقه منه تعالى بل لا بد من درك انها اعني صفة منه تعالى فان ادعيتم انه يدرك ذلك ايضا فقد ثبت المطلوب لا بمجرد درك ان الكذب صفة النقص
لا على انه لا يصدر منه تعالى واما الاجماع الذي ادعيتم على انه تعالى منزه عن النقايص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم ادراك المجمعين كما هو المفروض ومع عدم كشفه
لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان العقل فيمتنع اعتباره بعد اجماع الامامية الا من شذ على عدم
حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا للغرض تعالى ففيه منع كونه موافقا لغرضه فلعل غرضه العكس كما عليه بعض المتصوفة سلمنا انه
موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كون احكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدور منافي الغرض عنه تعالى ممنوع واما حصول العلم
بالصدق لكونه ملايما للطبع والكذب منافرا له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملايما لطبعه ومنافرا سلمنا لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافرا
لطبعه فرع المعاشرة معه واين المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع عنه تعالى **فان قلت** سلمنا عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم عدم امتثال
احدنا باوامره تعالى ونواهيه اذ يلزم حينئذ ايضا الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر المحتمل **قلنا اولا** انه كما يمكن ان يكون وعده للمصلي ووعيده
للزاني صدقا كذا يمكن كونه لو عد للزاني والوعيد للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر مشترك بين الامتثال وتركه **وثانيا** ان لزوم دفع الضرر المحتمل انما يحكم
به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعني باللزوم العقلي الا ذلك وان حكم به غيره فلعله ايضا منه هذا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين
الاول ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه اضطراري لان كل امر خارج عن اختيار العبد بيد غيره فكل من الوثوق والامتثال اضطراري وان جاز عند
المكلفين صدور الكذب منه تعالى ولم يمتنع عند العقل ذلك **الثاني** انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهي قولك
يلزم ان يكون التكليف سفها وعبثا **قلنا** الاصغر منه **الثالث** من الوجوه ان العقل لم يدرك الحسن والقبح بمعنى الفرق بين الشيء المعكوس **اما**
الملازمة الثانية فلجواز ان يرسل النبي نبوة كاذبا واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يصح ان يقال ان المظهر للخارق للعادة ان
لم يدع النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى عليه زمان يتعلم الناس فيها وعملوا على اقواله ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالمطلوب
ثابت والا لزم الاغراء بالجهل وعدم وجوب التحرز لانه لا يصح الاغراء بخلاف ما لو قلنا بالاول فان الدليل المذكور يحصل به العلم بالامر بنبوة اظهار الكذب
مبطل ايضا اولا باتفاق منا ومن الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبي وتصديقه **وثانيا** بكون بناء المليين على ذلك الامكان **وثالثا** بلزوم كون
التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ لا فائدة فيهما الا الاطاعة والانقياد وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبي وبصدقه مسبب عن
كون اجراء المعجزة على يد الكاذب اي ارسال النبي الكاذب بخلاف ما يجري بعادته تعالى او كونها صفة نقص او كونها منافر الطبع وهو تعالى منزه عنهما او كونها منافي
للغرض **قلنا** الجواب ما مضى هذا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالامر بالنبي صدق زردشت والذي
فانهما اظهرا الخارق وادعيا النبوة مدة مديدة وتبعهما الناس ولم يرجعا عن دعويهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين فلو تم الدليل العقلي الذي ذكرتم لزم كونهما نبيين
ولم يقل به الخصم وكذا ما قطع به **الثاني** ان المتابعة لمظهر الخارق واتباع العلم بعد امكان ذلك لعدم النبي الواقعي او مع عدم العلم به لك وعلى الثاني لا اغراء ولا
اضلال اذ لو يمنع حصول الاعتقاد والمفروض عدم حصول سواء علم بامكان اظهار الخارق المخصوص بغير النبي او احتمل منه ذلك بالجملة اذا لم يعلم بعد مكان
ذلك لغير النبي فلا اغراء بل لا يجوز الاتكال على قول مدعي النبوة والمتبع معتبر وعلى الاول يكون معتقدهم تكليفا ظاهرا بما لم فلا اغراء ايضا سواء طابق اعتقادهم
الواقع ام خالفه ولو سلمنا لزوم الاغراء لتسليم في السوق الاخير بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع فانه لا مطر والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض
عدم التطابق ومع الاعتقاد للتطابق لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين ومع عدم التقريب فلا يحصل العلم بالنبوة ايضا بل يلزم ح العلم بمطابقة الواقع لا
بكونه نبيا **الثالث** انه يمكن العلم بانه نبي ويصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي ايضا اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة معه واما العلم بالنبوة
وتمييز النبي عن المتنبي فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة لا لاطباق العقلاء عليه حيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه الطريقة كافية
عن انضمام غيره في تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته لا يدركه الا القليل من المكلفين فلو انحصر
الامر فيه في باب تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق اغلب الناس لو كانوا مكلفين بتحصيل العلم من هذا الوجه والا لارتفع التكليف غالبا
فظهر عدم الانحصار فلا يتم الدليل العقلي المذكور لكونه متفرعا على حصر سبب العلم به ولعله كذلك **الرابع** ان الاشعري يقول بان حصول العلم بالامر اضطراري
بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هنا ولكن التحقيق ان الدليل الثاني وكذا الجزء الثاني من الدليل الثالث يستحيل الى دليل رابع في الحقيقة وهو بطلان الزام
على الاشعري بوجه فسادها اليه الا فاعل الجبر وهو باطل لانه مخالف للضرورة والحس العيان ولانه قبيح شرعا قطعا بعترف به الخصم وكذا بطلان التكليف
بما لا يطاق لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيتبع الامر على بقاء التكليف بما لا يطاق فانه لا يجبر علينا ولان الجبر خلاف الاية الشريفة لان ظاهرها
ان لا كلفة خالية من احدهما الوسع الا وهو عدم الوسع والقول بالجبر مستلزم لانتفاء الحالة في الواسطة **ضابطة** في انه بعدما قلنا يدرك العقل الحسن
والقبح هل يدرك الثواب والعقاب ايضا بطريق الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصر منهم ام لا يدركها اصلا كما عليه الاشاعرة حتى الزركشي وبعضهم كثر
الاخبار بين ظاهرها يدركها في العقائد لا العمليات كما عليه الفاضل التوني الاظهر الاول لوجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان العقل كما يدرك حسن الاحسان الى
وردا لوديعة وقبح الظلم كذلك يدرك الاستحقاق والمجازات ان خيرا فخير فلو تعدى بعض من عبيده ونحوه على بعض اخر بلا جهة داعية وكان المظلوم فيما قد احسن الى
الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه لذمه العقلاء ويقولون ان هذا المولى غير عادل لعدم المجازاة وكذا الواحسن الى

بح

صدور عنه تعالى الجبران عادة على الصدق مدرده ينقل الكلام الى ما بعده حيث لم يكن عادة فمن اين حصل العلم بالصدق الاخبار حتى يحصل العلم العادي مع انه لا يتم الا في قليل من المكلفين ويكون الصدق موافقا لغرضه مدفوع بان الكذب لعله موافق لغرضه كما عليه بعض المتصوفة وبانه لا يقول بكون احكامه معللة بالاغراض

السفيه عند عدم الوثوق بوعده تعالى وبناء على انه لولاه لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب لو ارسله المولى

ابنا خروا نجاه من الهالك ثم وقع له حاجة بعد على فقد اه هالك ابن المحسن اليه ولم يعطها المحسن لذلك لشخص لذم العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغي
ترك المجازاة لانه خلاف العدل والمروة لانه نجى ابنك من الهلكة وكان اللازم عليك نجاة ابن هذا ايضا والجواب عن الاخباري والاشعري حيث انهم يقولون بعدالة
الله تعالى وينكرون هذا المقام مع كون انكاره مستلزما لاسناد الظلم لعدله تعالى الذي لا يليه تعرضهم ايضا **الثاني** انه بعدما اثبتنا المقام الاول فلابد من اثبات هذا
المقام ايضا لقضاء الضرورة بترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللفظيين اعني الواجب الشرعي ليس الا لاجل محبوبية المامور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين
لنا بسبب الامر اللفظي الكاشف عنهما وفيما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب اللازمين منهما لان المناط في
ترتبهما المناط في الامر والنهي اللفظيين في العقليين قطعا منقح لان الداعي على ترتب الثواب والعقاب فيهما معا هو ما ذكرنا من المحبوبية والمبغوضية الموجودتين فيهما
معا واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهي اللفظيين في ترتب الامرين مدفوع بما نشاهد في المقام من بناء اهل العقول هنا بل فيما صرح المولى للعبد بان لا اعاقب
على ما لا اعلمك عنه ثم فعل العبد للمولى معتذرا بان المولى ما نهاني عن قتله فانهم يذمون العبد مع ذلك وليس ذلك الا لما قلنا من عدم مدخلية اللفظ بعد حكم
العقل بالحرمة **الثالث** انه لولم يدرك العقل الوجوب والتحريم المستلزمين للعقاب والثواب لما كان تحصيل معرفة الله تعالى واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الدال على الوجوب ان كان العقل فالمفروض انه معزول وان كان الشرع فقبول الايجاب ان كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو فرع
ثبوت لزوم اطاعته وهو ان ثبت بالعقل فهو معزول وان ثبت بالشرع فالدال عليه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يدور او يتسلسل **واما بطلان
التالي** فللاتفاق من الخصم **اولا** ولانه لولم يكن تحصيل المعرفة واجبا لزم كون الخلق عبثا لانه لا يقدم الى المعرفة احد فهو يلزم العبثية وبنائها قوله تعالى افحسبتم
انما خلقناكم عبثا ولان وجوب المعرفة عليه مما قيل فيه قوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون **الرابع** انه لولم يكن العقل مدركا للوجوب و
التحريم الملازمين للثواب والعقاب لزم عدم وجوب معرفة النبي **اما بيان الملازمة** وبطلان التالي فظهر مما ذكر في سابقه **الخامس** انه لولم يكن الامر كما ذكرنا لكان النظر
الى المعجزة واجبا ويظهر بيان الملازمة وبطلان التالي مما مر ايضا ثم ان الوجوه الخمسة واردة على الاشعري ومحل منها يفصل بين العلميات والعمليات من الاخباريين **واما
على المفصل** منهم كالفاضل التوني فلا يرد عليه الثلاثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخباريين مفصلا كالفاضل التوني وجعلنا قوله مبنى المذهب الاخباريين
فحال الكل حال الفاضل التوني في عدم ورود الثلاثة الاخيرة عليهم ايضا لكنه خلاف ظاهرهم ويرد على المفصل انه لولم يكن العقل مدركا لما ذكر في العمليات لم يكن مدركا
له في العقائد بالاولوية القطعية لان ادراك العقل في العقائد نظري وفي العمليات ضروري فان كان مدركا للاول كما هو دابك كان مدركا للثاني ايضا لانه اسهل
ثم ان نظر المفصل انما هو الى الاخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الاوثان **فنقول** عليه ان تلك الاخبار اما ان يجعل سببا لادراك العقل في العقائد او
كاشفا عن الادراك لا سبيل الى الاول لان الوثوق لا يقول بالشرع حتى يكون توعيده سببا الدال لاجل عقله فوعيد الشارع مساو لعدم توعيده عنده واما على الثاني
فلا وجه للتفصيل لما عرفت من الاولوية **ضابطة** فانه كلما حكم به العقل حكم به الشرع لم لا فلا يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل
له الشارع في متن الواقع حكما وبينه للسفراء وان لم يبينوه لنا وان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما وان لم يبين لسفرائه ايضا وان ما حكم به العقل بحيث قال
ان الفعل الفلاني واجب وفاعله ممدوح مثاب مستحق لهما والفعل الفلاني حرام وفاعله مذموم معاقب فهو كذلك عند الشارع اي يفعل كذلك وان لم يجعل حكما
على طبقه لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل ومحل النزاع هو الاحتمال الاخير والثلاثة الاول ليست محلا للبحث ولعلها لم يقل بها احد كيف والعقل عاجز عن
ادراك الجعل فكيف يدرك ان المجعول بين السفراء او للعباد بمعنى ان الشارع بين الجعل لهم ثم يمكن جعل بنيه من تلك الاحتمالات محلا للبحث لكن لا لاجل ادراك
العقل المدح والذم والثواب والعقاب بل بملاحظة المقدمة الخارجية من امتناع خلو الواقعة عن الحكم لكن كل منها الا ان تبين من تلك الجهة وبالجملة التزامنا في ان كلما
حكم به العقل فهو كذلك في متن الواقع ونفس الامر لا انه حكم الله تعالى الا قاصرهم على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر من صدر الفاضل السيد صدر الدين اما
و ان سلمنا ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه **الاول** ان العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب
والعقاب فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يتصور مع القطع باستحقاق الثواب والعقاب القطع بعدم الحجية لان لازم القطع بعدم الاستحقاق ولا الشك في الحجية كان
الشك في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالحجية بعد تسليم المقامين الاولين لا مفر من قبول **المقام الثالث** واما احتمال كون القطع بالا
ما دام قاطعا ومع زوال القطع خرج عن الفرض واما احتمال عدم القاطع كون قطعه من قطع جهلا مركبا فهو لا يضر بتكليف القاطع ويقطع بالحجية واما توهم ان
القطع بالاستحقاق انما هو في مرحلة الواقع وهو لا ينافي عدم القطع بالحجية في مرحلة الظاهر فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق في مرحلة الظاهر بالفرض فان المقطوع
به هو الحكم الظاهري لا الواقعي المحض وهو ملازم للقطع بالحجية في الظاهر **الثاني** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب المسبب للعمل حجة لم يكن القطع الحاصل
من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعي او العقل القطعي ان كان الاول فننقل الكلام
فيه الى ان يتسلسل او يدور وان كان الثاني فلا ريب في حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب للشرع على الثواب والعقاب ليس الا لحكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع
في هذا القطع الشرعي فكذلك الحاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع ان لم يكن حجة مطلقا اسند التكليف راسا
وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل شرعي يحصل به القطع والتالي باطل بالاتفاق
من الخصم وبالاخبار الكثيرة وان كان حجة لو كان مستفادا من الشرع او غيره ايضا لكن ان دل الدليل الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي سببا لا
لزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا للسابقين غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل
غير معلوم الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضا ان لا يكون عبدة الاوثان معذبين وهو باطل لما مر من اتفاق الخصم و
الاخبار وان كان القطع حجة لو كان مستفادا من الشرع او غيره لكن مع دليل شرعي يكون كاشفا عن حجيته فهذا ايضا مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان

اصل في حجية العقل فان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كل ما حكم به العقل فهو كذلك في متن الواقع وان لم يجعل الله كذا كما اذا قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم او يحمله وان يبينه لنبيه او بينه له ولم يبينه هو لسفرائه او لم يبين السفراء لغيرنا فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع والحق حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخبارية كما يظهر من بعضهم حيث منع من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والثواب والذم والعقاب بمعنى النزاع ما كانت الاستحقاق والمستفاد منه اصليتين كقبح الظلم او تبعيتين كوجوب مقدمة الواجب او مختلفتين كما في قبح ابانا والاولى قدوم متيقن ويشهد للثالث تمسك الاخبارية هنا بخبر ابان وللثالث قول الفاضل المذكور باتفاق المحدثين والاخبارية حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يعولون بالاستدلال اما العقلية بخلاف المجتهد لقولهم بها واحتمال نشوء اتفاقهم منها ان النزاع هنا مع الاخبارية يختص بالعلماء كما يظهر من بعضهم ومع الاشعري بعم العقاب ووجه لقولهم بعدم تبعية الاحكام للمصالح الكامنة

معتبرتين لان كون الشرع كاشفا انما هو قبل ورود الشرع واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا بعينها مر في المستثنى الوجهين وان كان القطع حجة مطلقا فهو المطلوب الرابع ان القطع ان كان حجة مطلقا فلا كلام والا فان كان الاحتمال الاول فهو الدليل الثالث لئلا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شئ من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه والنظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي غني عن البيان وان كان الاحتمال الثاني فيلزم ما لزم في السابق لان التالي باطل اما الملازمة فلان كلا من المعرفة والنظر اما ان يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا تاثير بالفرق وان كان دليل وجوبه الشرع فان كان انما يجيء بعد المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبلها **فنقول** ان الدليل على حجية اثبات الشرع او غيره وهكذا الى ان يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث **والرابع** فالدليل الثالث يدل ما لزم منهما وقد مر بطلانه **الخامس** ان القبح فاحشة بالعرف فيفيض اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها العقل تعالى وينهى عن الفحشاء بناء على حمل الفحشاء في المعنى ان الفحشاء منتهى عنها ان المراد بالفحشاء المحرمات فهو فاسد لانه تعريف المحرم عنه معقول ولان المتبادر من الفحشاء القبائح ثم ان هذا انما يتم بعد اثبات البحث الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لاخذ الشرع فيما لا عثور فيه على الشرع واثبات الحجية وحرمة القبيح مأخوذ من الشرع وبعد العثور عليه يعلم اثباته لصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة مأخوذ من العقل ولما كونا القبيح حراما فاثبتنا من العقل ثم ان الاية الشريفة تدل ايضا على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشئ وعلى على ان رتقاء فيه على ادراك العقل المدح والذم بناء على عطف المنكر عطف تفسير للفحشاء اعني القبائح التي تكون هي القبائح ... تعالى والمنكر عبارة عما يكون منهيا عنه العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي تعالى **فان قلت** ان فيها ما ينافي حجية العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المتعلق محذوف فيعم المتعلق بعد السوق والتقدير انه تعالى يقول لم يصدر منا تعذيب احد من المكلفين في زمان ومكان لاجل عاجل حتى نبعث الرسول والعقل بان الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب وهو معنى الحرام لعدم الاية التي تنفي الاية هو العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا بان الظاهر انها تنفي الاستحقاق كما يشهد به قوله وما كنا وقد نبه عليه ثانيا بانا سلمنا لكن نقول ان نفي العقاب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق واما مع عدمه والثاني فالمطلوب ثابت وان كان الاول كان التنصيص بنفي العقاب منها وعبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي ثالثا بان الاستحقاق عبارة عما لو رتبه المولى لعقلية جاز ومع الجزم بعدم الفعلية باخباره تعالى فلا يجوز فالاستحقاق الحاصل ان الاية تنفي الاستحقاق فيبطل جميع المقامات الثلاثة لانه هنا فلا ادراك للعقل ... لان العقل كاشف عن الحكم على الاطلاق فلا يلزم المعية الملازمة لاستحقاق العقاب حيث نفت الاية اللازم الاعم فينتفي جميع الملزومات **قلت** هذا الوجه فاسد لوجوه الاية كما ذكره بعض من ان الرسول اعم من الظاهري والباطني حتى يكون حاصل ان الظاهر لاسيما لملاحظة البعثة بل يقول لان الغضا ... **اما اولا** فلان ظاهر الاية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا الا بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين بها انما نقل عن ان المراد نفي التعذيب في الدنيا بل الاستئصال وملاحظة الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادة الله على تعذيب الامم السالفة في العاجل انه يظهر ان الاية تنفي تعذيب العاجل فلا اقل من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان القدر المتيقن هو نفي العذاب في العاجل وهو لا ينافي ما دل على حجية العقل **واما ثانيا** فلانا سلمنا ان الاية تنفي جنس العذاب اجلا وعاجلا لكن يكون حذف المتعلق مفيد العموم ممنوع لانه من باب المطلق وينصرف الى الفرد الشائع وهو هنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج الى البيان فلا ينصرف اليه الاية ولا يكون ذلك تقليدا وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبيده اني لا اعذبكم في فعل حتى ابعث اليكم رسولا يخبركم بما هو حرام ومنهي عنه ثم ان بعض من ارتكب القبيح عقاب العبد فيما يستقل به عقولهم كان قتلوا الولد وقتل اولاده وهتك حرمة معللين بانه لم يبعث الرسول **واما ثالثا** فلانه معارضة بقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على التحقيق من حجية مفهوم العلة ولنسبة التعارض بين المنطوقين اعم من وجه ومادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الثانية عن الاولى ما دل عليه دليل شرعي من المعرف ... ان مادة الاجتماع في المتعارضين من وجه لا بد فيها من الرجوع الى المرجحات والا فالوقف وههنا لو لم يرجح الاية الثانية فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية العقل سليما عن المعارض **واما رابعا** فبان تلك الاية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيصها او تعبيرها فيما يستقل به العقل وهم ان حكم العقل تعليقي معلق على عدم ورود الشرع وحجيته ايضا معلقة على عدمه وبالدليل الشرعي غلط لان حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على خلافه نعم في الصغرى قد يحصل الاشتباه وهو خارج عن محل البحث **ومنها** قوله عليه السلام ان كل شئ مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر من الامر والنهي الخطابات فيقول ان ما يستقل به العقل تمام ولم يرد فيه امر او نهي بالفرض فكلما كان كذلك فهو مطلق بالرواية والحاصل ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الوارد فما لم يرد فيه امر او نهي اصلا او ورد ولم نطلع عليه كان الشئ مطلقا فلا ريب بما يتوهم من ان الكلام فيما علم عدم ورود الامر في الواقع فلعله قد ورد وانت ما عثرت عليه فكيف تقول انه مطلق لما عرفت من ان عدم الاطلاع كاف في الاطلاق والجواب **اما اولا** فبانصراف الرواية الى ما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الاية الشريفة **واما ثانيا** فبان ما ذكر من المسألة لبية لا يعمل فيها بخبر الواحد **واما ثالثا** فبانها ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد من حمل الرواية على الاعم من الامر والنهي اللفظيين او تخصيصها بغير ما يستقل به العقل **ومنها** ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون هذا بلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية

بنا اذا العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب في مرحلة الظاهر لعدم كما هو المعروض من الاصل الثاني فلا يلزم القطع بالحجية ولا يصير الشك في حاجة حذرا من اجتماع الضدين وانه لو لم يكن القطع بهما الحاصل من العقل حجة لم يكن القطع بما الحاصل من الشرع حجة اذ الدليل على حجية القطع الشرعي ان كان هو الشرع نقلنا الكلام اليه الى ان يدور او يتسلسل وان كان حكم العقل لزم ... دفع الضرر المقطوع فثبت ان ... والعرف محكم وانه لو لم يكن ... العقل حجة لزم عدم تعذيب عبدة الاوثان ووجوب تحصيل معرفة الله ونبيه والنظر الى المعجز والتقريب قد مر ان القبيح فاحشة بالعرف ونص اللغة وكل فاحشة منهي عنها لان الشريفة ينهى عن الفحشاء والمنكر وحملها على المحرم يوجب تحريم المحرم مع ان المتبادر من الفحشاء ما ذكرنا وهذا الدليل يتم بعد اثبات ادراك القبيح وان لم يدرك العقاب والاخبار ... من الشرع لا العقل لكن الله ... ولا على رد الاشعري في كون احكامه تعالى تابعة للصفات وفي ادراك العقل المدح والذم الا ان يجعل المنكر عطفا تفسيرا وجعلناه عبارة عما يحكم العقل بقبحه ولو تمسك الاخبارية بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان المراد الرسول الظاهر ... بملاحظة البعث وان حذف المتعلق فيها يفيد العموم وان الاخبار عن نفي فعلية العذاب مستلزم لنفي الاستحقاق حذرا من التجري على المعاصي في الاخبار الامتناع عن ... منع انتفاء العذاب في العاجل الا بعد البعث بملاحظة تفسير جمع من المفسرين كالنقل ... ولا خطر

...

فاعمل على بعد سبيل الامر الشارع ... وبان دلالة التحقق المتعلق من باب الاطلاق لا العموم فينصرف الى الشايع وهو نفي العقاب عما يحتاج الى البيان والبعث لا عما يستقل به عقولهم ...

شئت فارجع ... معارض ... من الاخبار الشريفة ... يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ... والتعارض من باب ... ولا اجماع التعارض فيما يستقل به العقل قبل

البعث ... الاجزاء ... وبان تلك الاخبار ... ودلالة الحجية قاطعة فلا تكافؤ ... الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي ...

التكليف ... ان استقل العقل ... لو كان المقام مما يحتمل ... الواقع ... الاحتمال بالاصل ... المتبادر ... بعد ورود الامر والنهي

الاخبار المستفيضة ... والمسئلة ... ظاهرة ... ودلالة الحجية قاطعة فيحمل النص على الاعم من الامر العقلي او يخصص ... بما يستقل به ... رواه ابان في اصابع المرأة

... حين الى النصف ... يا ابان انك اخذتني بالقياس ... ثبت بحجية الدين والدلالة ظاهرة ... انا الاولوية لعلها كانت ظنية ... وزرارة في الولاية والاخبار

... منع ... بان الاولوية قطعية عند كل ذي مسكة اذ ... كان الثلث ... الاربعة لا ينقص عن الثلثين ... على القطعية ... الدالة على انه لا تكليف قبل البعث ليهلك من هلك

عند ... كلام الامام فان قلت ان الرواية تنفي حجية العقل فيها اذ كانت الاستفادة متعينة والمستفاد مستقلا كما هو مورد الرواية ... عن بينة والاخبار الدالة

الا ... على حجية ما يستقل به العقل من الجهتين فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى قلنا ان كل من قال بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا ... على انه يجب على الله تعالى ...

... بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بضم الاجماع المركب مضافا الى ... المستفاد من الرواية وهو ... احكام الله تعالى ... مصالح التابعين ومفاسدهم

... في العقل المستقل ... فان قلت هيهنا مقامان احدهما في تشخيص الصغرى والاخر في حكم الكبرى ... قلنا ان ... والاخبار الدالة على ...

الرواية تتعلق بالكبرى ... يا ابان انك اخذتني بالقياس ... فان قلت ... لا يصح عن حجية ...

... بالقياس ... ما يصلح ... الدالة على انه ... لا يصح

قلنا ... والجواب ... الدليل ظني لا يقاوم القطعي ... على العباد الابعد ارشاد

النص والعمل ... على الدليل القطعي ومنها ان المتصدق بجميع ما له مع عدم عرفانه ولي الله تعالى لا بد وان يكون مستحقا للثواب عن الله ... العقل وارسال الرسل

... الجزاء ... يكشف عن خطاء العقل ... لعبادته ... وهو ما رواه ثقة الاسلام في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال بني ... او ان التكليف بما ... من اللطف لطف وكل

الاسلام على خمسة اشياء ... قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله ... لطف واجب فيما لا تكليف

... ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدلالة ظاهرة ... لا نفتيهما ان استقل

... العقل كما قلنا والجواب ... الثواب ... الاول ... والثاني ... والثالث ... العقل لانه لا لطف فلا

... الثواب ... الرتبة الاولى ... العقل ... بالاجر ... حجية او ان العباد مجبورون

... نكرة في سياق النفي ... التعارض ... بين الدليل القطعي والرواية فلا حسن ولا قبح حتى يدرك

... وثانيا ان العقل ... الثواب ... الا ان المنفي هو الحق في الثواب لا الثواب المطلق العقل فيكون حجة او انه

ثالثا ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي الله ... لو كان الله في علي الله

ولاية ولي الله ... الاول ... التعارض بينهما ... فاعل ... كان له على الله حق في ثوابه ... سبحانه ان يامر بما امر

بل بالعقل المستقل ... ولي الله ... الثواب ... العقل حسن ... مختارا في ابداع الاحكام

من لم يعرف ولي الله ... التعارض ... استحقاق ... مع انه تعالى يحكم بما يشاء

موجود ... ان ... الثواب ... ويفعل ما يريد ...

خلافا للاجماع ... اهل الايمان ... اجوبة كل ذلك ...

... الاجماع المركب ... والقول ... حجية العقل ... بالاجماع المركب ... فيما مر وتظهر ثمرة النزاع

الرواية وبين ما مضى ... العارف ... بالاجماع المركب ... وبالجملة على المعنى الثاني لا تعارض ... حجية العقل في تكليف

لو كان المراد المعنى الاول ... الرواية ... هو المعنى الثاني ... الكافر ... القاصر ...

لا بد على هذا المعنى ... العطف ... الذي يستقل به العقل

وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والتحقيق ان الرواية ... الاول ... كذا المسئلة القاصر الذي

المرتبة ... الثواب ... الثاني ان الرواية من الاخبار والمسئلة عليه الثالث ... لا يتناوله الشرع وقت

من ... الدليل القطعي ومنها ان الاخبار الكثيرة ... اهل الفترة ... يوم القيمة ... تعارض الخبر مع العقل

مع انه لو كان العقل حجة ... المعاد ... في النشأة الاخرى ... اتفاق ويمكن فرض الثمرة

... واما ثانيا فبان تلك الاخبار معارضة ... العقاب ... حجية العقل ... الاخبار ... في اثبات حجية من لا

من حمل تلك الاخبار على ... الاوثان ... تكليف ... الدليل العقلي وقت

واما رابعا فالمنع ... الدلالة ... وابعا ثالثا ... حصول الظن الغير المعتبر

المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف قبل بعث الرسول ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ... العقل ... التكليف ... من جهة تعارض

... النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلة ... فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل ... الدليلين وعدمه وان

... العقل قبل بعث الرسل ... بعد البعث ... العلة والمعلول ... القبلة بين الجهات مثلا

... وثانيا ... الدليل العقلي ... مشكلة ... ولا يتمكن الامر الصلوة

... العقد ... وثالثا ... الدليل العقلي ... الاخبار ... الا لاحدها في ابانها

البعث ... المعنى تواتر اللفظ ومنه منع التواتر ... التواتر اللفظي ... فيما لا يستقل به العقل قبل ... التحيز او الامر بين

ومنها انه لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام ... فاما ان يكون ... فلا كلام ... المحذورين ولا دليل على احد الطرفين ...

... حوازا لتساع في السند ... اتمام ... ومنع الحجية ... في السند ومنع الحجية ... واثبات التكليف في ... ايام الفترة في المستقلات العقلية واثبات اصل الاباحة شايع

كالوثا

والنيّة لكن على تأمل فيها او فيحلة منها اتم لو قال الخصم لا نم لان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فالكلّ قد بيّن كل الاحكام لا جميعا بمنع كلّيّة الكبرى

لان ربّما يلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالّة على انه يجب على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم **والجواب اوّلا** ان البيان مسلّم لكنّه حاصل هنا بلسان العقل
كما قد يكون بيانه حاصلا بالالهام وقد يكون حاصلا بالشرع فان بيانه تعالى ليس كبيان العباد وثانيا انا سلمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي لكن
ان التشكيك مضرّ بحالي مسقط للاستدلال سلمنا انه يجب البيان لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى جميعها يستقل به العقل لا ان يجب
اللفظي فضبط عنه بالوجهين الذين مرّ في الوجه السابق في دعوى التواتر اللفظي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل فانه لزم على
الحجة التعريف فلا كلام والا لزم خلاف الاخبار المتواترة الحاكمة بان الزمان لا يخلو عن حجة ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم والجواب الا نص الى غير ما
يستقل به العقل اوّلا ومنع سنخ التواتر ثانيا ومنع المعارضة ثالثا لو سلمنا التواتر اللفظي ثالثا **ومنها** الاخبار الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد
الا بعد تحقق امرين ارشاد العقل وارسال الرسل فمتى انتفى احدهما انتفى الاحتجاج **وفيه اوّلا** المنع [illegible] العقاب عليها اللازم عدم الاحتجاج فيما يتم
المذكورة وهو بط بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة الدالة على تعذيب اهل الفترة بشركهم هذا ولكن هذا الجواب فاسد لان الاخبار التي تمسك بها
الخصم انما يدل على عدم حجيته في العمل الاعظم فلا تقض بالعقابد **وثانيا** ان تلك الاخبار لا تدل لنا لان ظاهرها ان كلا من العقل والشرع دليل مستقل
في الاحتجاج فتبيّن من تلك الاخبار ان دلالة العقل [illegible] الاشعري وحجيته بعد الارسال [illegible] الاخبار [illegible] لان الاحتجاج فرع الحجية فتم **وثالثا** انا سلمنا
عدم الحجية في استقلال كل لكن لا نسلم الظهور في التركيب بل يحتمل الامر وبه سقط الاستدلال سلمنا ظهور التركيب منا لو اثبات لكنها منصرفة الى ما لا يستقل
به العقل فتم **ورابعا** سلمنا انها متواترة لفظا او احاد مقطوعة الصدور بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مرّ من الدليل القطعي **وخامسا** ان
التواتر المعنوي لكن القدر الثابت هو فيما لا يستقل به العقل لا غير فتم **ومنها** ان التكليف فيما اريد فيه التحقق لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف فلا تعذيب
وان استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجة قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو مندوب كما فيما كان التكليف [illegible] تاكيد الثل ما يستقل فيه العقل فكلية الكبرى
ممنوعة **فان قلت** ان العباد مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حينئذ بحكم العقل ويكون حجة قلنا الجبر باطل اما اولا فبالضرورة كما مرّ وثانيا فان التكليف ثابت
قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية لكونه قبيحا فلا جبر والا لزم الكذب على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوّز التكليف بما لا
يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد لبعد الجبر لا تكليف الا بما لا يطاق **فان قلت** لو كان اللازم على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما امر به العقل
ويحثه حسنه وينهى عما نهى عنه العقل ويحكم بقبحه لزم ان لا يكون الحكيم مختارا او يكون مجبورا في ابداع الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك الصفات الكامنة
وهو بط بالضرورة والوجدان قلنا هذا فاسد لانه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء النهي الا عن القبيح وهذا ليس جبرا ضيئا
في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبعبارة اخرى في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا فنقول ان تلك العبارة
الاخيرة يحتمل ان يكون المراد منها انه كلما جعل الشارع حكما في الواقع بينه للعباد ام لا لو اطلع العقل عليه حكم على طبقه وان يكون انه كلما جعل الشارع حكما
وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل له الشارع حكما جعل ام لا بين للعباد بعد الجعل ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع
وقولنا حكم به العقل ايضا يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بعد دركه المصالح والمفاسد وان يكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او
مفسدة وان لم يدركهما تفصيلا وبضرب الاحتمالين الاخيرين في الثلثة السابقة يحصل ستة ولا ريب ان محل النزاع ليس الا درك التفصيلي للمقام فيحكم
بعد جميع احتمالات الثلثة والا لزم الكذب على العلماء حيث اطبقوا على انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمصالح
في كثير من الاحكام الشرعية ككون الصلوة [illegible] لان ههنا مصالح تقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محل النزاع بجميع احتمالاته لكن الاحسن
انسب ان كلام المثبتين يدعون الكلية ثم ان النزاع ههنا مع الاشعري فقط فانه يدعون السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب الكلي وهو الحق بوجوه **الاول**
ما يكون مثبتا للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم يكن الاحكام مط تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته **وقد قلنا** بحجيته كما مرّ
الثاني ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر من الجاهل بالغرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض
فان كان الغرض راجعا اليه تعالى لزم احتياجه تعالى وهو بط باعتراف الخصم وان كان الغرض عائدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مسببا من جهة الامر والنهي
وهو حصول الاطاعة للثواب والعصيان للعقاب فهو مستلزم للعبث واللغوية لا بالنسبة الى جعل سنخ الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقائع
الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا حراما لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذا انعكس الامر وجعل المامور به منهيا عنه وبالعكس وجعل
بعض معيّن مامورا به والبعض المعين الاخر منهيا عنه ترجيح بلا مرجح وهو عبث ولغوية وان كان غرض راجع الى العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه ونحوهما
من مسائل الاحكام فالمط ثابت وبالجملة اوامره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبيد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة وهي عود الغرض الى المريض
وكاوامر الموالي ونواهيهم من جهة وهي الاطاعة فالثواب والعصيان فالعقاب **الثالث** دليل مركب من مقدمات ثلثة **الاولى** ان كل فعل من الافعال
في متن الواقع اما فيه مصلحة في فعله ومصلحة في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد ان يكون مامورا به بالمعنى الاعم ترجيح للمرجوح ولا يصدر عن العاقل
فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا والتسوية بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة
في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه بالمعنى الاعم لان طلب فعله فضلا بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذورين المتقدمين وان لم يكن مصلحة في الفعل
ولا في الترك تعين جعله مباحا والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعالى نوعا واذا امور عرفيا الانواع الخمسة من الوجوب
والحرمة واخواتهما **الثالثة** ان اختلاف تلك الاحكام ان كان لاختلاف المصالح والمفاسد الواقعية فمتعلقاتها بمعنى ان ما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة
في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة مساو طرفاه فالمط ثابت والا لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح كما مرّ

ومقر

ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المأمور به ولعل الامر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولاً ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لابد فيه من مصلحة حذراً من احد المحاذير
الثلاثة وثانياً انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلا يلزم تمام الاعلام بعدم اتيان المأمور به بعد اتيان المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو قيل لعل المصلحة في جعل نوع الاحكام
مجرد الاطاعة للثواب والعقاب وفي تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل ونهى عن الكل وفي تخصيص بعضها بالامر وبعضها بالنهي كون بعضها الاطاعة في الاوامر في الامر بما لا
يرغب المكلف باتيانه كالصلوة والزكوة وبعضها الاطاعة في النواهي في النهي عما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود في جميع المراتب الاطاعة والانقياد لا غير ولا صفة في الافعال
مع قطع النظر عن هذه الجهة كما تقتضيه جملة من الآيات الشريفة مثل وما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لاجبنا اولاً بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية التقرب وثانياً
بلزوم الترجيح بلا مرجح فيهم في الخصوصيات كما عرفت

فقد مر بطلانه **الدليل الرابع** قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعالى ولا يأمر بالفحشاء فانها تدل على ان ما نهى الله تعالى عنه من القبائح لنفس الامر به
ولا يأمر بها وان هذا الا المفاسد كامنة فيها فثبت ان المناهي معللة بالاغراض ويتم الامر في غير المناهي بالاجماع المركب كان موجبا كما هو كذلك والا فيه ما فيه
كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنى الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم ولا
ان بيانه تعالى تلك المصالح والمفاسد انما هو ببعض الاوامر والنواهي فان بيان الكل كما انه غير لازم فلا بد ان تكون فيها مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر و
النواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه محصل ثم ان تلك الاخبار الاخيرة بدلالتها على الامر كما هي ذكره سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير اقناعي لا الزامي ثم اعلم
ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مثبتا للمقام الاول المبحث الاول **والبحث السادس** الذي بان ان
فان قلت ان من اقسام التكاليف باعترافك الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس التوطين على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المأمور به
اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال التي تتعلق بها الاحكام **قلنا** اولاً انا
قلنا بصحة التكاليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع التكاليف كذلك من هذا الباب لان لازم ذلك سقوطه تعالى عن اتيان نفس تلك الافعال المأمور بها بعد الاتيان
بمقدماتها كما هو لازم التكاليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمات فابقاء الامر بعده لغو وسفه مع انه بديهي خلافه في
كثير من الافعال التي تتعلق بها الامر ولم يرفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف فخرج عن كونه ابتلائيا وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول
لا بد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك
الذي **فان قلت** يكون منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بان يقال ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد
للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل اي بكل فعل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق تجعل بعض الافعال
مأمورا به وبعضا منه منهيا عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة لانواعها احدها السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مأمورا به وشيء
خاص كالصلوة مأمورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس ايضا لعله كون بعض
الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك كف النفس ويظهر بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر فيه
الاطاعة بل في تركه مظهرها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان
ذلك قريب بالعبودية فلا يلزم لغوية لا في جعل نوع الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم
التكليف بما لا يطاق في جعل الكل امرا ونهيا ولا في جعل خصوص شيء مأمورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض قريب الى حصول
ذلك الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع قلنا نمنع تبعية الاحكام
للصفات الكامنة في نفس الافعال ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الآية على
ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة حصول ذلك الكلي وبالجملة الآية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان
الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد وكان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لصارت الآية كذبا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على ذلك ايضا
قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة انه على وجه في الآية السابقة اعني الحصر المستفاد من الآية ويدل على كون الغرض محض التعبد
لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه تعالى بيانه انكم تقولون ان التكاليف لطف ومعنى هذا
على الفرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف وتقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب فان هذا الاخلال في اللطف ما ترى
انه لو كان لعبد ضعيف مولى رؤف في الغاية فامره بشرب السقمونيا لمصلحة نفسه ان اغمض لدفع مفسدة نفسه ان فوت العبد تلك المصلحة بسوء اختياره فقتله المولى بالسيف او عاقبه
عقابا شديدا لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعده لذم العقلاء ذلك المولى معللين بان فعله هذا مناف للرأفة **قلنا**
ما اردت من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فان اردت منه الاطاعة والانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه ولكن الكلام في ان الداعي على صدور
الامر والنهي ما ذا مع انه بلا داع فهو قبيح ومع ذلك لو اهمل العبد بعد الامر مثلا مذموما ولو اطاع صار ممدوحا وان اردت منه الاطاعة والانقياد قبل صدور
الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيؤ للاطاعة كما هو دأب المطيعين بالنسبة الى مواليهم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل
بوجوبه وهو الداعي الى جعل التكاليف فعليه لا بد عليه تعالى من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد ففي بعضها نقطع بان الداعي على تعيين الخصوصية ليس الا
حصول نفس كمال العبودية من غير واسطة كايجاب الصلوة والصوم والحج ونحوها فانه وفي بعضها نقطع بان الداعي انه لو لاه لزم خلاف التعبد من هتك حرمة المعبود والغفلة
كحرمة دخول الجنب المسجد وحرمة مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب لانها موجبة لهتك الحرمة وكحرمة استماع الغناء الموجب للغفلة وفي بعضها نقطع بان الداعي غير التعبد
بلا واسطة وان رجع الى التعبد مع الواسطة كوجوب رد الوديعة واداء الدين وحرمة الظلم ونحوها من المعاملات فان الداعي عليها انه لو لا ذلك لاختل النظام وهو يستلزم
خلاف التعبد في بعضها نقطع بان الداعي امر ان احدهما خلاف التعبد والاخر اختلال النظم كحرمة شرب الخمر وفي بعضها نشك في ان الداعي هل هو لزوم خلاف التعبد
ام غيره كحرمة وطي الامهات وسائر المحارم فلعل الداعي اشتباه الانساب لا خلاف التعبد اذا ظهر ذلك فنقول ان هذا المدعي لكون الغرض محض التعبد ان ادعى الايجاب
الكلي فقد عرفت بطلانه اذ في بعض الموارد قطعنا بان الغرض ليس محض ذلك لذا لم نشترط فيه نية التقرب كما في رد الوديعة وامثاله والحصر متفق فيه معناه بعد
عدم اشتراط قصد القربة كيف يكون الغرض محض التعبد وان ادعى الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضرنا فنقول ان الداعي في التكاليف التي ليس الغرض منها محض التعبد
اما يكون الداعي اظهار المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية التكليف ومن هنا ظهر الجواب عن الآيتين ايضا **واما الجواب** عن خلاف اللطف فهو

بيان ان شاء فعل وان شاء ترك تمّ

اصل في حسن الاشياء وقبحها اهل هما ذاتيان ام لا فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما او بالاوصاف اللازمة للفوقية للماهية المعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالصدق من الكلام حسن لاجل مطابقة الواقع والكذب قبيح لمخالفته الواقع ام بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام كالنفع والضرر والغصب الاباحة والستر والطهارة ونحوها من الاوصاف الموجبة لتغير الحكم الشرعي اما مع مدخلية العلم والجهل ايضا ام لا بمعنى الاولين لو اجتمع الصدق مع النفع كذا ومع الضرر كان ضررا وصار من تعارض الذاتيين مرجحا لرجوع الى المرجحات الخارجية في مقام العمل وعلى الاخير ليس الصدق حسنا ولا قبيحا بل حسن ان نفع وقبيح ان اضر ام المقام مختلف وجوه [illegible]

اولا بالنقض لانه لو كان الغرض من التكليف محض التعبد ايضا لزم ما لزم بعين التقرير المذكور كان مخالفة المولى وذم المولى الاذم في الصورتين وثانيا ان الغرض من هذا الكلام ان كان نفي التكليف رأسا فهو باطل قطعا لانه واجب كما عرفت وان كان نفي الاختصاص فهو مما لم يجعله بل من لوازم التكليف كان في حقيقة اللازم ان كان نفي العقاب فيبنى على العقاب ايضا انشاء فعل وان شاء ترك **ضابطة** القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتي ام بالصفات اللازمة ام بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بان الموصوف بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف ايضا فلا مدخل للاوصاف في الاتصاف اصلا انه قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة حسنة مؤكدة كالصدق النافع او مقبحة متعارضة كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار فحيث كان بين الفعل والصفة الحسنة او المقبحة عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية في مادة التعارض من وجه والا فالى المرجحات الخارجية ومنهم من قال بان الموصوف بهما ليس الا الفعل المتصف فالتحسين والتقبيح انما يكونان بالاوصاف اللازمة وقد يعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالموصوف بالحسن الصدق النافع وبالقبح الكذب الضار مثلا بمعنى ان الاتصاف داخل والوصف خارج ومنهم من قال ان الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ولما كان يكفي فيه انتفاء جهة الحسن يعني انه يقول في الحسن بالقول الاول وفي القبح بالقول الثاني وبعبارة اخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ومنهم من قال ان الفعل بنفسه لا يتصف بهما بل انضمامهما لاجل الوجوه والاعتبارات مثل الصدق بنفسه ليس بحسن ولا قبيح بل ربما حسنا لكونه نافعا بينهما فيه علة حسنة وربما يكون قبيحا لكونه ضارا فيصير ذلك علة لقبحه ليصير قبيحا ومنهم من قال انهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الاول وقد يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوقف يعني ان كلا من الثلاثة قابل لصيرورته مقتضيا للتحسين والتقبيح لكن لم احد دليلا على التعيين اذا ظهر ذلك فلنذكر قبل الشروع في المقصود مقدمة مشتملة على بيان امور ثلاثة **الاول** اعلم ان الذاتي للاطلاق ثلاثة فقد يقال ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما ليسا شرعيين في رد من يقول بانهما شرعيان وقد يقال انهما ذاتيان في مقابل من يقول انهما بالوجوه والاعتبارات وقد يقال انهما ذاتيان في مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة اما الكلام في الاول من الاطلاقات فقد مضى مشروحا واما الاخران فمحلهما هنا **الثاني** في بيان الفرق بين القول بالصفات اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات فاعلم انه يحتمل الفرق بينهما بوجوه الاول ان من يقول بالصفات اللازمة يقول انها جهة تقييدية والمقابل يقول انها تعليلية وبعبارة اخرى القائل بالصفات اللازمة يقول ان الحسن والقبح تابعان للاوصاف المميزة للماهية بالمعنى الاعم من الذات والاعتبار بحيث يشمل الماهيات المامور بها والمنهي عنها في الزمن السابق المنسوخة في الزمن اللاحق نظرا الى ان الماهية لكاشفية في الزمن السابق عن الماهية الكائنة في الزمن اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه والاعتبار لا يقول بتلك المقالة والحاصل ان الصدق والكذب مثلا بانفسهما لا يتصفان بالحسن والقبح بل المتصف بهما عند الاول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلا والوصف خارجا وعند **الثاني** يكون المتصف بهما هو الصدق والكذب لكن المقتضي للاتصاف هو الاول وصف الثاني فالنفع والضر علتان لاتصاف الحسن والقبح في ماهيتي الصدق والكذب ويقال ان هذا الفرق يحكى عن سلطان العلماء وجمال الدين والفاضل الشيرازي والمحقق الكلباسي الثاني ان من يقول بالصفات اللازمة يقول بانهما تابعان للاوصاف المميزة للماهية بالذات سواء كان الوصف المميز كالفصل ام لا كالجهر والاخفات للقراءة فان القراءة عبارة عن الصوت المكيفة بالكيفية الخاصة والجهر صفة كيفية خارجة عن ماهية القراءة مميزة لتلك الماهية اذ لا يراد ان يكون المميز للماهية جزء من الماهية ولا الالوان ان لا يكون الالوان والاشكال مميزة للماهية باحتمال انها مع انها خارجة عن ماهية الجسم مميزة لها عند الاشكال باهية والقائل بالاعتبار يقول انهما ليسا تابعين للصفات اللازمة بهذا المعنى فيمكن ان يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاطلاق اعم من التقييدية والتعليلية او يقول بخصوص التعليلية **الثالث** ان الاول يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الذاتية بمعنى عدم مدخلية للعلم والجهل فيهما وان الحسن والقبح لا يتغيران بهما والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل وتغيرهما بهما والرابع ان الاول يقول بانه لا مدخلية للاوصاف المميزة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب الاباحة والستر والطهارة للصلوة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها باحد الاحكام الخمسة او يكون منشأ الوصف يكون معنى كون الحسن والقبح بالصفات اللازمة انه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الاوصاف والوجوه التي هي متصفة باحد الاحكام كالامثلة المذكورة فيهما بل هما الصفات غير تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثل التعدي الى الغير من غير صفات المتعدي بالتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من يقول بالصفات اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين اعم مطلق لان الاخير اخص من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون احتمال الاول مركبا مع كل منهما ايضا يزيد احتمال الان اخران على الاربعة فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستة اذا ظهر ذلك **فنقول** ان الاحتمال الاول فاسد اذ لا يترتب على النزاع شيء من الثمرات الاتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي حتى لمضاف الى انه يرد النقض الذي اورده الفحول على القائل بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ ولا الجواز وقد صرح وقد يفتح باب الملازمة ان الماهية بعدما كانت حسنة بالاوصاف اللازمة فالحسن باق ابدا فكيف يطرء النسخ واما بناء على الوجوه على الاحتمال فواضح بعد التأمل لان ههنا ماهيتا مختلفتان بالزمان احدهما حسنة والاخرى قبيحة لا ماهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فهذا يكشف عن ان المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول مضافا الى ان الصفات اللازمة عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المميزة للماهية فارادة الصفات التعليلية خلاف الاصطلاح فهم على ان ارادة ذلك من الذاتي خلاف الظاهر **والثاني** ايضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الاتية مع ذكر الفحول من العلماء وايضا لو كان كذلك لما كان للجواب الذي ذكره في ابطال النقض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان الماهية الكائنة في الزمن السابق غير الماهية الكائنة في الزمن اللاحق فتم واما بطلان الثالث والرابع والخامس فللوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات مكهما الفحول

في حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام لا

في اطلاق الذاتي

في ان الحسن والقبح هل هما تابعان [illegible]

الذين

وقيل بالتفصيل بين الحسن فذاتي والقبح فبالوصف فيكفي في الحسن انتفاء جهة القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لانه مستلزم للتصويب والدور

لطريقة العقلاء وبطلان كونهما بالوجوه بنحو الايجاب الكلي حتى مع عدم مدخلية العلم والجهل للقطع بحسن الصدق مثلا وان اضر ونحو من باب تعارض الحسن والقبح مطلقا لا به

الكلي وما عدا ذلك فهو محل التوقف فيرجع عند الشك الى ظواهر خطابات الشرع ولو بنحو التوقف في بطلان كونهما ذاتيين بنحو الايجاب الكلي لان النسخ واقع فالداعي لغير ذلك حكم الناسخ

والمنسوخ ان كان نفس الذات فيلزم الفناء لشيء الواحد بذاته الحسن والقبح او الوجوب فيهما او في احدهما ثبت المطلوب ولانه مثل الصدق الضار الذي يجتمع فيه الحسن والقبح اجتماعا

بذاتيهما ان كان مادة اجتماع الامرين لتحقق حسن وقبح لانهما لا يعتقدان او كان احدهما دون الاخر واشتق الاثر لزم تخلف الاثر عن المؤثر اذا لامر والنهي اثر الحسن والقبح

الذين نسب اليهم ان المراد هو الاحتمال الاول وذكرناهم باسمائهم في بيان ذلك الاحتمال الاول فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الاول فلا يبعد

كلامهم التركيب مع الرابع هذا ولكن الاظهر في بيان الفرق ما افاده المحقق الشارح المازندراني في شرحه على الزبدة من ان ما قال بالصفات اللازمة يقول بتبعية

الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية فحق لهما شاكلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او لا اقتضاء على المطابق والكذب قبيح لكونه مخالفا لما عليه

فيجتمع الصدق مع النفع فوكده واجتمع مع الضرر فيتعارضان والقائل بالوجوه والاعتبار يقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم وان كان كالعلم والجهل

الامر الثاني اذا عرفت الفرق فاعلم ان المسئلة ثمرات منها التخطئة والتصويب فانه على مذهب الامامية يبطل التصويب بعينه اذ يمكن المجتهد الخطاء

لان كل ما اجتهد فيه خطاء وذهب بعض الى التصويب بمعنى انه لا حكم واقعي سوى ما ادى اليه الاجتهاد فالحكم تابع لرأي المجتهد **فان قلت** ان النزاع في التخطئة

والتصويب كان في الحكم الواقعي للاهل المنزل على النبي صلى الله عليه وآله فلا ريب في اتفاق الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تعالى ارسل رسولا وانزل كتابا

وانزل الى رسوله احكاما وتبليغ للمشافهين وما بلغه اليهم ليس الا احكاما واحدا في كل واقعة وما يجتهد فيه ان النبي حكم واحد في كل واقعة اتفاقا فلا قائل

بالتعدد في هذا وان كان في الحكم الظاهري العذري فالاجماع منعقد على تعدده وان كل مجتهد يعمل باجتهاده بعمل بما ادى اليه رأيه من غير منازعة فاين النزاع لانه ان كان

في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا وان كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد

على الظاهري وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي ويجعل النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم **قلنا** النزاع معنوي فان النزاع في تلك المسئلة على التخطئة والتصويب

منشأ النزاع في مسئلة اخرى وهي ان الله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقاد ام له احكام متعددة مختلفة باختلاف

العقائد باختلاف فيه على قولين او اكثر ومنشأ النزاع في تلك المسئلة ايضا النزاع في مسئلة اخرى هي ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة

في ذوات الاشياء كما يقول به الفرقة المحقة ام يكون جزافا كما يقوله الاشاعرة فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص لزمه القول باتحاد حكم الله الملازم للقول

بالتخطئة ومن قال بالصفة المشتركة بين افراد الموارد المختلفة في بعضها دون بعض او الوصف اللازم في بعضها او بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة

ايضا الا ان يقول بمدخلية العلم والجهل فاللازم عليه ترجيح التصويب في بعض او تابع لازمه التخطئة والاتحاد في بعضها لان التصويب اللازم لتعدد لكن ذلك مما

لم يقل به احد لان القول بحصر الايجاب الكلي والسلب الكلي ولا بتفصيل بين الوقايع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوقف بمعنى انه يمكن عنده كون

المصالح والمفاسد في ذوات الاشياء وكونها بالوصف اللازم وكونها بالوجوه والاعتبارات لزمه القول بالتخطئة ايضا الا اذا احتمل عنده مدخلية العلم والجهل ايضا فيحتمل

عنده التخطئة ويحتمل التصويب الشك في تعدد الحكم ووحدته وكل من قال بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الاخص بعضها مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والتخطئة

ايضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الاعم من العلم والجهل فلازمه التصويب في كون تلك الاحكام الظاهرية عند المخطئين احكاما واقعية عند المصوبين لان الافعال

او الاشياء بعض حسنها الاعتبار العلم فقبل ذلك لا حسن ولا حكم حتى يجعل الاتفاق وعدمها فالاشياء عندهم قبل الموضوع بمعنى انه لا حكم قبل حدوث رأي المجتهد حتى

يحتمل الخطاء والاصابة بل الاحكام انما تحدث بحدوث الاراء فتلك احكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الاراء وان سلمنا ان ما نزل الى النبي واحد

واحد في كل واقعة فاخطاؤه بالنسبة الى المسلمين ولا يضر ما من هنا ظهر غفلة بعض عن طريقة الامامية حيث قال ان لكل واقعة حكمان الهيا واقعيا واحد

او في الاخر ثانوي وبعبارة اخرى احدهما الفعلي واللاخر اضطراري وانت خبير بان ذلك بعينه مذهب الجبائية وغيرهم من القائلين بالوجوه والاعتبار بالمعنى

الاعم الذي لازمه التصويب وانه خارج عن طريقة الامامية فكيف يتكلم به من هو من الامامية والحاصل ان الحكم الالهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقاد نعم

ما اعتقده المجتهد يخالف ذلك الحكم الواقعي هو كاشف الظاهري وهو يقتضي لزوم العمل بالمعتقد فيكون العمل بالمعتقد حسنا لا ان المعتقد يصير حسنا فهذا كله

على طريقة غير الاشاعرة واما على طريقتهم فلا بد على اصلهم ان يقولوا بالتخطئة او التصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات اصلا لا يمتنع تعلق ارادته تعالى

ثم يجعل الاحكام الواقعية متحدة في كل واقعة فيكون تلك الاحكام احكاما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق ارادته تعالى متعددة ومعلقة باراء المجتهد ويحتمل

ارادته بالتبعيض والتلفيق فيكون الوقايع مختلفة في التخطئة والتصويب كما ان على الاحتمال الاول يكون الكل تخطئة وعلى الثاني يكون الكل تصويبا

فنسبة بعضهم القول بالتصويب مطلقا الى الاشاعرة لا وجه لها على ما ذكرنا لجواز جميع تلك الاحتمالات الا ان يقال ان لهم القول بالتخطئة نظرا الى القول

المسلم من ان ما نزل الى النبي لبيان الاحكام احكاما واحدا في كل واقعة وان ما بلغ اليه الحكم هو حكم المشافهين وانه كما ان حكم المشافهين مشتركون فيه الى

فلازم المقدمة الثالثة التخطئة فيما هو الحق مع المخطئة لاتفاق الامامية عليه والمخبار المتواترة معنى الدلالة على ان الله تعالى كما يكون واحدا ورسوله واحد

فكذلك حكمه واحد وكالطريقة اهل العقول فيما وانهم على ذلك الاترى انه لو قطع العبد ان مطلوب مولاه الاجتناب فاتى بها وكان مطلوبه الواقع الشرب كان العبد

معذورا من جهة الحكم الظاهري وانه عمل بمعتقده ولكنه لا يصير محبوبا مطلوبا بحيث يترتب عليه المثوبة باعتقاد العبد والحاصل انه لا مدخل لاعتقاد العبد على الحسن

والقبح واختلاف الاحكام الواقعية فيحصل من هنا القطع بان طريقة الشارع ايضا كطريقتهم ومنها ان ما ذكر من انه لو لم يكن الكفر ما كثر بالجزم فلو فرض العقلي وثبت ان

او جهلا او تردد او جاهلا بحيث يكون العقاب عليه مرتفعا للعذر فيلزمه ذلك لا ان تكلف ان ينتفي في نفس ذلك المخصوص وانه قبل السماع لا يترتب على التكليف

فان قلت القائل بالذاتية بالمعنى الاخص يلزمه القول بالتأثير **وان قلت** بالاحتمال الرابع لزم القول بسبب التأثير **وان قلت** باختلاف الموارد في الذاتية

والوصف اللازم والوجوه والاعتبار بلا مدخلية للعلم والجهل اصلا كان كالقول الاول وان كان القول الثاني اعني عدم التأثير فان كان لو وجد يعلم فيه مدخلية

العلم والجهل والا فان علم بمدخلية في البعض دون البعض الخاص كان كالقول الاول ايضا وان شك فكذلك نظرا الى ظاهر الاوامر المتعلقة بالطبايع المقتضية لكون

المسئلة في الطبيعة بلا مدخلية للعلم والجهل والحاصل انه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار الا ان في الخطابة المنزلة

فان علم ان هذا المورد ذاتي او بالوجوه والاعتبار حكم بالتأثير وان علم انه بالوجوه والا حكم بعدم التأثير وان شك حكم بعد التأثير ايضا ان كان المبدل

(عا)

ولانه يلزم اجتماع الصدق في الكلام الصادر في الغد بعد قوله لاكذبن غدا فالصدق منه حسن لانه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس وعكسه الكذب لا يجيبنا بان النسخ لعله من تعارض الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيان للامر والنهي لا علة تامة وان مستلزم القبيح ليس منهما نتيجة

في الحسن والقبح

في الثمرة المترتبة على الاقوال

لفظيا لما تريهم منها جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فمن قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع اعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم والجهل والغصب والاباحة ونحوها فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب والحاصل ان الحسن اي علة الطلب هو الطبيعة المتنزعة من الافراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للافراد المغصوبة لانه ملزوم للقول بالذاتية بالمعنى الاخص وهو خلاف الفرض ولا الافراد الغير المغصوبة لانه ملزوم للقول بتبعية الاحكام لكل الوجوه والاعتبارات وان لم تكن معيزة للاحكام ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف الفرض فلازم هذا القول المفروض جعل المامور به الطبيعة المتنزعة من الافراد الغير المغصوبة لا الطبيعة الكلية الشاملة للمغصوبة ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة فما نقل عن لازم القول بالوجوه والاعتبار تعلق الحكم بالافراد لا الطبايع ان القول بالذاتية يجامع القول بالتعلق بالطبيعة وبالفرد لا بد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا بمعنى جعل مراده من الافراد الصنف اعني الطبيعة المتنزعة من الافراد المباحة وان كان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد لما عرفت ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخص فلازمه القول بجواز الاجتماع والقول بعدم الجواز من تلك الجهة ومن قال بالقدر المشترك بين المواد ونفي المعلوم الذاتي لا الجنان وغيرها على خلاف الذات لزم القول بعدم الجواز في المشكوك كالاول لما مر ومنها اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع لان الصلوة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق وغيره لا حسن فيها بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وقبيحة عند ايقاعها في زمنه فلا تكون مامورة بها حينئذ والا لزم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي من الافراد وعلى القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالاقتضاء وعدمه وعلى القول باختلاف الموارد لزم القول بالاقتضاء فيما علم بالتبعية للوجوه والاعتبار والا فلا كما مر **فان قلت** ان القائل بالوجوه والاعتبار انما يقول بها في الاعتبارات المقتضية بوصف من الاوصاف الخمسة مع موصوف بالحسن او القبح بوجوه واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المامور به المضيق الذي يكون وجها من الوجوه المقتضية بوصف من الاوصاف الخمسة غير موجود مع فعل الضد بوجود واحد وان كان احدهما لازما للاخر والقائلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذه الوجوه فلا يكون هذه الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم ادعوا على القائل بالذات والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لاكذبن غدا فصدقه في الغد لازم كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب وحسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس في الشيء الواحد الشخصي في الان الواحد موصوف بالحسن والقبح وهو خلاف العقل وغير وارد علينا لتعدد الجهة ثم ورد عليهم بان الجهة وان تعددت الا انه يلزم اجتماع علتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي واجيب عنه ايضا بما هو في الموارد تأثير الشيء الشخصي لم يزل الشاغر من جهتها واما ما نزل فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلا بها في متعدد الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا لا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار نظرا الى تعدد الوجود لان كذب الكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن بوجود واحد وكذا العكس فعدم جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود وكذا يشهد على ذلك تفصيهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه والاعتبار لازمه القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاع الخاص لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح فتكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوبة الفعل ايضا للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلا يلزم القول بالفساد والقول بالصحة معا والقائل باختلاف الموارد حاله ظاهر مما سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات كالنوافل المبتدأة في الاوقات المعهودة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وفيه انه لا معنى لذلك بل لا بد اما من التحريم او الصحة بلا كراهة لانه على القول بالتعلق بالصحيح مع الكراهة اما المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما في بعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سواء جعلنا الاحكام الامور الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر العباد بالترك المحض لقلة الثواب في توهم ان الترك والامر لعله كان لاختيار الافضل فاسد اولا بالنقض بالصوم الذي لا يجوز باستيفاء الافضل وثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلق الامر بل قيدها باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعلوا ترك الصلوة في الدار ايضا مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو قليل الثواب بالنسبة الى ما هو فوقه وذا بعيدا بان ذلك خلاف ظاهر الكراهة هذا اذا كان المراد بالصحة موافقة الامر واما ان كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب فهو غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هما تابعان عنده للشرع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالاخبار واضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة فلا بد ان تكون هذا الوجه المقبح للصلوة كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبية وان كان له معارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بتبعية الحسن والقبح لكل وجه ولا ريب ان من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض كما عرفت مرارا انه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص اذ تعلق النهي بالصلوة عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو محال وان كان لتشخصها او لخصوصية وقوعها في الزمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتية قائلا بالذاتية وهو خلف نظرا الى انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة ومنهية عنها ولو بالنهي التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيها منحصر اما في الذات واما في الوجوه والاعتبارات وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين ومن هنا ظهر عدم الصحة الى تحرير ما نقل المعظم على القول الى لو تقضيا ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد مجوزا للتلفيق بان يكون بعض موارده جهتان من احدهما ذاتي ومن الاخرى

ومنها الوجوه

اعتبار

وتظهر ثمرة الخلاف في التخطئة والتصويب وفي جواز اجتماع الامر والنهي وفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وفي لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام مما له
بدل وفي ثاني المعاصي الصادرة سهوا وجهلا منه رحمه

احتياطا امكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا ايضا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة ان كان هو
العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وان كان امر الشارع فالمفروض انتفائه فمن اين يحكم بالحقيقة الا ان نقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن
من الادلة المثبتة للاحكام الوضعية الغير المعارض معها النواهي كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار ونحو ذلك
وجه عدم تعارض المتنوع ان انفهام التعارض ان كان من العرف فهو مفقود وان كان من العقل فكذلك لان التعارض انما كان لاجتماع الامر والنهي والمفروض انتفاء
كان
الامر فالتحقيق انه على القول بالفرق المشترك ايضا اختلاف الموارد فيتم كلام المعظم بمعنى المحبوبية مع الكراهة فالعبرة من الجهة الاولى والكراهة للنهي بقي اشكال وهو انه لو
العبادة في الاوقات المنهية محبوبة لما ترك المعصوم والائمة عليهم السلام مما الاستحباب لاجله ارتكاب المباح بل المكروه ايضا لبيان الجواز ويمكن التفصي عنه بان المصلحة
الكامنة في الطبيعة مع المفسدة الموجودة في الخصوصية اما متساويتان فلا بد من ان لا يؤمر بالفعل ولا ينهى عنه معا موجبا للاجتماع في الواحد الشخصي موضع الامر
فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما ان تكون المصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر دون النهي لان وجود الامر والنهي معا يستلزم الحكم بالامر والنهي فقط
مستلزم لترجيح المرجوح وفقد الامر والنهي معا معارضة المصلحة ومنافية لوجوبها على الشارع وان كان المفسدة اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجودهما
معا مستلزم للنهي ووجود الامر فقط لترجيح المرجوح وفقدهما معا مستلزم لتفويت المفسدة التي هي اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر وما نحن فيه من
الاخير فلذا ترك المعصوم امر بالترك ومنها حجية الظن على القول بالوجوه والاعتبارات بالاحتمال الرابع لان الحسن والقبح تابعا للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه
فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية لا يمكن القول بالحجية وعدمها وفيه نظر والثمرة غير مرتبة
لانا وان قلنا بمدخلية الاعتقاد الحسن والقبح لكن القدر الثابت من حجية القائلين بالوجوه والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي والظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن
وان لم يتم دليل على اعتباره فما مضى فالحاصل انا لو سلمنا ذلك فغاية ما في الباب حجية الظن بالوجوب والحرمة واما الظن بعدمهما فلا لان الكلام انما هو في القطع بالتكليف
فعليه لو قلنا بحجية الظن بعدم الوجوب والحرمة لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ان تلك الثمرة مشتركة بين الفريقين لان القائل بالذاتية
يقول بلزوم العمل بالمعتقد لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا والقائل بالوجوه والاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد حسنا وهذا لا يوجب الفرق المذكور نظرا الى
ان الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب فان قلت ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن بناء على ما مر من انه على هذا القول يترتب المصالح والمفاسد
وان لم يعلم بالموضوع فعليه نقول ان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم لحكم القوة العاقلة قلنا اولا ان تلك الثمرة ليست
بثمرة علمية بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة وهي ترتب المصالح وعدمه وثانيا بان هذا الوجه لو تم لدل على لزوم الاحتياط لا حجية الظن لان القوة
العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر وان كان مشكوكا او محتملا الا ان يدفع المشكوك والمحتمل بقاعدة الاختلال وعليه ايضا لا يتم المطلوب كما لا يخفى وثالثا
ان الثمرة مشتركة بين الفريقين لان الظن بالوجوب والتحريم لو اقتضى للقائل بالوجوه والاعتبار ولو لم يكن ملازما للظن بالوجوب والتحريم الظاهريين فلا اقل
من الاحتمال ولو موهوما وهو مما يجب عليه دفع الضرر المحتمل ايضا بالقوة العاقلة فتأمل ورابعا ان اللازم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظن كابن قبة لا
لما قال بترتب المصالح حالة الانسداد لمدخلية للعلم والجهل فاللازم على الحكيم من باب اللطف اظهارها للعباد والا لزم خلاف اللطف اذا تحقق تلك المقدمة فههنا
مقامات الاول في ابطال الحسن والقبح الذاتيين بطريق الايجاب الكلي بان يكون كل الموارد كذلك كما يقوله القائل بالذاتية فنقول انه لو كان كذلك لما كان
النسخ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الداعي لاختلاف الحكم في الناسخ والمنسوخ اما نفس الذات فيهما او الوجوه والاعتبار فيهما او هو مع الذات في
الناسخ والوجوه والاعتبار في المنسوخ او العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح وفرض تعدد الذات خروج عن محل الكلام
واما الثلثة الباقية فكل منها يثبت المطلوب اعني بطلان القول بالذاتية كلية وعلى وجه الايجاب الكلي واما بطلان التالي فلوقوع النسخ في الشرع فظهر
انه لا بد من مدخلية الوجوه والاعتبار في موارد النسخ في الجملة لكن نعلم ان ذلك الوجه ليس نفس اختلاف الزمان بل وجوه اخر للقطع بان حلية الحلال في زمن السابق
مثلا انما كان لمصلحة غير الزمان لو كانت موجودة في هذا الزمان لكانت الحلية ثابتة ايضا لان مجرد الزمان كان داعيا على ذلك فان بطلانه مقطوع هذا
ويمكن رد هذا الدليل على القول بالذاتية بان كان القول بتعدد الذات والموضوع في موارد النسخ ففي المثال المفروض ايضا على الخادم نقول ان وطي الخادم قبيح
بالذات في كل زمان وابقاء النسل حسن بالذات والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق الضار والكذب النافع ففي مادة التعارض بين الذاتيين لا بد
من الرجوع الى المرجحات الخارجية واقول لا يقال انه ان لم يكن الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار فلا يخلو اما ان يكون مثل الصدق الضار مادة لاجتماع الامر والنهي
فموضع او قبيح وان كان احدهما دون الاخر وانتفى الامران لزم تخلف المقتضي عن المقتضى او عدم كون الحسن مقتضيا للامر والقبح مقتضيا للنهي وكلاهما فاسد
لاستحالة التخلف ما بالذات عن الذات لانا نقول نختار الشق الثاني اعني عدم اجتماع الامر والنهي وقولك انه يلزم تخلف المقتضى عن الاقتضاء باطل لانا
نسلم الاقتضاء لكن المانع عنه موجود وتأثير المقتضي فرع السلامة عن المعارض نعم لو سلمنا ان الحسن والقبح علة تامة للامر والنهي لتم ذلك وليس كذلك وبالجملة
نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للامر والنهي لكن ان نشأ وبانتفاء الامر والنهي معا او ان ترجح احدهما انتفى الاخر لا بقاء لهما لو كانا ذاتيين لزم
اجتماع الضدين في الكلام الصادق في الغد بعد قوله لاكذبن غدا وكذا الكلام الكاذب في الغد المستلزم لصدق قوله لاكذبن غدا فان الصدق في الغد حسن لصدقه
وقبيح لانه مستلزم لكذب الكلام الاخر وبالعكس في المثال الاخر لانا نقول لانه لا قبح في هذا الصدق المستلزم لكذب الكلام الاخر حقيقة بل بالعرض لان الاستلزام للقبيح لا
يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الا ترى ان ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حقيقة بل بالعرض وتسميته بالقبيح مجاز فتأمل فظهر مما مر انه لا دليل على ابطال القول
بالذاتية لانه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض باجمعها حتى في العبادات المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم ان يقولوا ان فيهما ذاتيين مما هيتين يكشف
عنهما الامر والنهي لتبعية الاحكام للصفات وانا لم نعلمهما بخصوصهما تعارضتا في المقام احديهما طبيعة الصلوة والاخر شيء اخر يكشف عنه النهي فلا دليل على ان

في النهي المتعلق على الافعال

في ابطال الحسن والقبح الذاتيين

اصل هل يجوز خلو الواقعة من الوقايع بحسب الايجاب الجزئي عن كل حكم في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير المميز ام لا والمسئلة وان كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل لفظي
جزء منها لاستلزامها الحكم الفرعي فالاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع كما في نظائرها وثمرة المقالات ان من احال الخلو وقال بادراك العقل الحسن والقبح وتبعية الاحكام
للصفات لو حجية العقل وتطابقه مع الشرع كما هو واضح والحق في المسئلة انها لو اقتران كانت محتاجا اليها للمكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف ثم والنصوص الدالة
على انه تع جعل لكل واقعة حكما وعينه لنبيه ص حتى ارش الخدش وخصوص رواية درست ولقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي الا ان يقال انها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي
واما لا يحتاج في الاحكام او ضعيفة الا ان يتمسك بالاجماع المركب وعدم حاجة اليها كوقاع الحور فوجهان اقربهما عدم الخلو لنصوص ارش الخدش فانها مطلقة او عامة وتقييدها برواية درست

الامر انما هو لحسن الطبيعة من حيث هي والنهي متعلق على الخصوصي للوجه الاعتباري حتى يبطل اطلاق القول بالذاتية **المقام الثاني** اعلم ان القول بالوجوه والاعتبار
بطريق الايجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق وان كان ضارا وقبح الكذب وان نفع فيكون المقام من باب تعارض الذاتيين فلا وجه لابطال كلية القول
بالوجوه والاعتبار **المقام الثالث** اعلم انه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح **وان قلنا** بالوجوه والاعتبار لانه ملازم للقول بالتصويب
ويكفي عليه شاهدا ما مر في ابطال القول بالتصويب من الاجماع والاخبار وبناء اهل العقل **المقام الرابع** اعلم انه لا اشكال في عدم مدخلية الاستلزامات في التصافي
بالحسن والقبح الا بحسن ولا قبح من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم انه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بان الحسن
او القبح فيه لاجل ذات الذات نعم هيهنا موارد علمنا فيها بكون الحسن او القبح بالوصف اللازم والحق مما ذكرنا انه لا دليل لنا على ابطال الذات ولا على اثباته كلية
وكذا لا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي واما الوصف اللازم فقد وجدناه في مواضع كثيرة فيما خلا منها استفدناه من الباب فتدبر
في المقام فانه مما يستصعب اقوام وقد تراكم الكلام في ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي فلاحظ **ضابطة** هل يجب خلو واقعة من الوقايع عن جميع الاحكام في حق
المكلفين ويكون نظائرها اشبه الى ذلك لعمل كحال الاطفال والبهائم والمجانين ام لا تحقيق المقام يقتضي رسم مقامات **الاول** اعلم ان المسئلة ليست من
الموضوعات المستنبطة لانها اما عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة او عبارة عن مطلق الالفاظ ومعلوم ان محل الكلام ليس من باب الالفاظ وليس من اللغويات
الصرفية ايضا وهو واضح وليس من الاصول العملية ايضا اذ مسائلها باحثة عن عوارض الادلة وهذا ليس كذلك وليست من الفروع ايضا لانها لا تبحث عن العوارض العارضة
لفعل المكلف الظاهري المكلف وهذا بين فتعين كون المسئلة من المسائل الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم ان هذه المسئلة ان كانت من الفروع
فلا اشكال في حجية الظن فيها للاجماع المركب وان كانت من العقائد كما هو معتقدنا ففي حجية الظن فيها اشكال لكن الاظهر الحجية ايضا لان الظن بها مستلزم
الظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم ان الاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع وقد مر
مرارا ان هذا الاصل معتبر عند العلماء والعقلاء مضافا الى عدم اباء العقل عن خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات البحث الثالث
اعني التطابق بين العقل والشرع خلافا لاصحابنا الاخباريين حيث انهم اثبتوا البحث الاول اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند كل احد حتى الحكيم على الاطلاق بطريق
الايجاب الجزئي واثبتوا البحث الرابع ايضا اعني تبعية الاحكام للصفات وانكروا البحث الثالث فنقول انهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم
لا لزمناهم بقبول البحث الثالث ايضا كالاول والرابع لانا نقول ح ان الشيء الفلاني مما ادرك العقل حسنه وان الاحكام تتبع المصالح وانه لا يجوز خلو الواقعة من الوقايع
عن الحكم المجعول الالهي فينتج المقدمة الثالثة انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو البحث الثالث لانه لا يمكن ح نفي وجود الحكم في الواقعة التي ادرك العقل حسنه
او بعد نظر الى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكن القول بان الحكم المجعول على خلاف ما ادركه العقل لانه اما مستلزم لنفي المقدمة الاولى اعني ادراك
العقل الحسن والقبح عند كل حتى عند الحكيم على الاطلاق او لنفي تبعية الاحكام للصفات وهي المقدمة الثانية والمفروض انه لا ينفيهما **الخامس** اعلم ان الواقعة
اما محتاجة اليها او غير محتاجة اليها للعباد فان كانت محتاجة اليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم لوجوه **الاول** انه لا شك ان جعل الحكم
في الواقعة المحتاجة اليها لطف لانه اظهار المصلحة او المفسدة وان كان العقل يستقل فيه ايضا نفيهما لم يستقل بطريق اولى وكل لطف كذلك فهو واجب **فان**
قلت ان هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح ونحوه **قلنا** نعم الا ان ... الاعلام بالمباح ونحوه يوجب الخلاص بالواجب والحرام لبناء جميع
من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل التحريم والاقدام على محتمل الوجوب فح ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري ويبقى المكلف الظاهري مع عدم
وجوبه او حرمته في الواقع وبترك الواقعي يحصل خلاف اللطف **فان قلت** لو كان الامر كذلك فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب
اظهار الحكم ليس مطلقا حتى يرد ذلك بل نحن ندعي وجوبه في الجملة **الثاني** الاخبار الكثيرة الدالة على ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي ص حتى ارش
الخدش وكون هذا الخبر الاخير من ادلة المقام الثاني **الثالث** قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه فقلت
لم ذاك فقال لان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وبما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فهو دال على اظهار الاحكام المحتاج اليها للنبي ص بعد جعلها **فان قلت**
هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل لان الظاهر من قوله ع بما يحتاجون اليه هو الاحتياج الابتلائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا
يتصور الاحتياج الاطلاعي بل الاحتياج ابتلائي فقط فلا يتم المط **قلنا اولا** انا الظاهر من الاحتياج هو الابتلائي مط اي سواء كان ناطقا العباد ايضا ام لا
وثانيا انه لو سلمنا ذلك فنتكلم فيما يستقل به عقل كل احد لا عقل بعض دون اخر **الرابع** قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي دل على ان الرواية انما
ايتم بورود احد الامرين لا يكون تكليف وان هذا الاصل مجعول فيه ان تلك الرواية تثبت الحكم الظاهري لكل شيء وعلى الكلام جعل الحكم الواقعي ثم وانهم هي تبع
على جعل الحكم فيما يكون فيه اصلا كالاحكام الخمسة واما فيما لم يكن فيه ذلك كالموارث وغيرها من المعاملات فلا الا ان يتمسك بالاجماع المركب وان لم تكن الواقعة
محتاجا اليها ففي جواز الخلو وعدمه اشكال لكن الاظهر عدم الخلو ايضا للدليل الثاني من الادلة الاربعة التي مر ذكرها **فان قلت** ان الاخبار المنقولة في الدليل
الثاني مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج اليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد **قلنا اولا** ان الاخبار المذكورة عامة لا مطلقة
وثانيا ان حمل المطلق على المقيد مشروط بفهم العرف التنافي وهو هنا غير مفهوم **ضابطة** في ذكر جملة من الاصول وفيها مقامات **المقام الاول**
اعلم ان قولهم قبل ورود الشرع يحتمل ان يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى ان الافعال الصادرة من العباد قبل بعث الرسل هل الاصل
فيها الحظر ام الاباحة ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى انه لو فرض تلك الافعال قبل جميع الرسل فهل الاصل فيها ماذا ويحتمل ان يكون
المراد قبل بعث نبينا ص وهو من الفترة ويحتمل ان يكون المراد قبل الاطلاع على الدليل الشرعي ان كان بعد الشرع والبعثة ويحتمل ان يكون المراد انه
لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الاصل ماذا واما الاحتمال الاول فبعيد لانه خلاف الواقع لان الشرع اما مقدم على الخلق او مقارن معهم فلا يتصور

فرع فهم العرف التعارض

اصل اختلفوا في ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر او الاباحة ام عند الحكماء الوقف والاولان يحتملان الاباحة

فيها انظار وعن الكل يجاب

والمطل الظاهرين والواقعيين والاخير يحتمل الوقف في اصل الحكم او في خصوص ما ورد فيه والمراد بالاشياء الافعال اعم مما يتعلق بالاعيان كالاكل والشرب اولم يتعلق كالمشي والغناء وذلك لتعبير بعضهم بالافعال لا الاشياء الا ان يحمل المطلق على المقيد ثم محل النزاع الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بحكمه العقل بالخصوص مع كونه لعقل بما فيه امارة المنفعة لا امارة المفسدة وان كان محتملا للمفسدة مما نعوا فيما لا منفعة فيه ولا مفسدة مع امكان القول بالاباحة فاعرفه

فصل في اصل الاشياء قبل ورود الشرع

منه

وعليها هنا ايضاً الا ان يقال ان ارتكاب مثل سفر فيشكل الحكم بالاباحة مثل قتل والمراد بالاباحة الخاصة كما هو ظاهرها حيث اطلقت او مطلق الاذن الشامل لما عدا الحرام او ما يوجب

فعله و تركه مطلقاً او ما اذن في فعله و تركه مع عدم رجحان الفعل او مع حد رجحان الترك والمراد بما قبل ورود الشرع قبل الاطلاع عليه [illegible] ان كان كل ما قبل الشرع اما متقدم على الخلق او متقدم

الامرة [illegible] اثبات حكم من كان قبل الشرع الا بالتمسك بالاستصحاب ولا يمكن لبقاء الموضوع و [illegible] العلم الاجمالي [illegible] و ان من [illegible] الاستصحاب و يقول بهذا الاصل [illegible]

الاصل و ذلك كاشف عن ان المسألة ليست مبتنية على الاستصحاب [illegible] عدم الفائدة في التمسك بالاستصحاب [illegible] بالوجهين الاخيرين في [illegible]

شرعنا [illegible] ان كان مع فرض العثور على الدليل فالدليل هو المتبع [illegible] فرض [illegible] بعث نبينا او قبل العثور على الدليل الشرعي و ان كان بعد البعثة

تقدم افعالهم على البعثة حقيقة [illegible] في هذا النزاع اذا اثبات اصالة الحظر او الاباحة في حق الموجودين قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا الا ان يكون النظر الى استصحاب حكم السابقين للاحقين لكن [illegible] من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف [illegible] الحكم انما ثبت لهؤلاء السابقين [illegible] بالعقل فبانتفاء [illegible] الموضوع [illegible] الاستصحاب [illegible] الاستصحاب الخلاف في [illegible] اقوال [illegible] منها عدم [illegible] مطلقاً ومنها عدم الحجية في الاحكام دون الموضوعات ومنها [illegible] و الكل من هؤلاء القائلين [illegible] يتمسكون بالاباحة العقلية في الموارد و ذلك يكشف عن ان [illegible] بالاباحة ليس مبتنياً على استصحاب الاباحة السابقة [illegible] بالاستصحاب [illegible] عن الحال السابقة على الشرع [illegible] الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المعلوم [illegible] الترجيح بلا مرجح فظهر ان الاستصحاب ليس [illegible] و ان الاحتمال الاول فاسد للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثاني من الوجهين اعني عدم الفائدة في هذا النزاع الان [illegible] بالاستصحاب ايضاً لكنه فاسد للقطع بتبدل الموضوع [illegible] الاستصحاب السابق وكذا الاحتمال الثالث لان الكلام في اباحة الافعال في زمن الفترة اما ان يكون مع فرض العثور على الدليل او مع فرض عدم العثور و مع فرض كون [illegible] الاول كان الدليل هو المتبع [illegible] هو اول نظر [illegible] الاستصحاب على فرض [illegible] وكذا الاحتمال الرابع [illegible] قبل ورود الشرع [illegible] بان المراد من قبل ورود الشرع [illegible] الاحتمال الثاني [illegible] عدم الحكم [illegible] النزاع [illegible] ما ذكر من بطلان الاحتمال وكذا الاحتمال الخامس [illegible] النزاع [illegible] بالاستصحاب [illegible] محل النزاع في المسألة [illegible]

المقام الثاني في بيان المراد من الافعال [illegible] الاختيارية [illegible] الافعال الاختيارية [illegible] و الاول خارج عن محل النزاع [illegible] الافعال الاختيارية اما ان يستقل العقل [illegible] خارج [illegible] لا يستقل بها العقل [illegible] المنفعة [illegible] المفسدة [illegible] المنفعة [illegible]

[illegible] الافعال [illegible] محل النزاع هو الفعل الاختياري [illegible] العقل [illegible] في مطلق الفعل الاختياري [illegible] قطع النظر عن كونه ضرورياً [illegible] يستقل بها العقل [illegible] المفسدة [illegible] ولا مفسدة ظاهراً [illegible] الاباحة [illegible] النزاع [illegible] الحكم بالاباحة [illegible] الافعال [illegible]

واما الثاني فظاهر [illegible] الحظر [illegible] اصالة الحظر [illegible] الاباحة [illegible]

المقام الثالث [illegible] الاباحة [illegible] الاذن المطلق الشامل [illegible] الحرام [illegible] الاذن في الفعل والترك [illegible] الرجحان [illegible] بالاباحة [illegible] الاذن في الفعل والترك مع عدم الرجحان [illegible] المباح [illegible] في الفعل والترك مع عدم [illegible] الاباحة [illegible] حيث اطلقت [illegible]

المقام الرابع في بيان الفرق بين اصل البراءة و اصل الاباحة **فصول** يمكن الفرق بوجوه **الاول** ان تكون مسألة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل للاحكام الاربعة و مسألة اصل البراءة معنونة لاثبات [illegible] الاذن الخاص [illegible] الصالح [illegible] و اما الاذن في الفعل والترك [illegible] في اصل البراءة [illegible] الشبهة [illegible] لاثبات الاذن بالارتكاب [illegible] بكونه الاول [illegible] حكم الشبهة التحريمية والثاني [illegible] حكم الشبهة الوجوبية [illegible] في مسألة اصل البراءة [illegible] فلذلك يكشف عن ان النزاع في مسألة البراءة المطلقة الشاملة [illegible] التكليف [illegible] المسألة **الرابع** [illegible] الشبهة [illegible] في اصل البراءة

الثالث ان يكون عنوان الاول [illegible] الحكم الاجتهادي والثاني [illegible] العمل [illegible] عنوان [illegible] البراءة لان الاجتهاد [illegible] العمل [illegible] **الرابع** ان يكون مورد الاول قبل ورود الشرع و مورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل

وفيه اولاً انه قد عرفت فساد ارادة ما هو الظاهر من قبل ورود الشرع و قبل بعث الرسل **وثانياً** لو سلمنا ذلك [illegible] من صرح بان النزاع هنا [illegible] الافعال بعد ورود الشرع مع [illegible] العنوانين [illegible] الفرق سلمنا [illegible]

[illegible] قبل ورود الشرع [illegible] صرح بعضهم [illegible] اما الاحتمال الاول [illegible] ولا يناسب [illegible] لا حكم [illegible] قطع النظر عن الدليل الشرعي [illegible] الفائدة في محل النزاع [illegible] استصحاب الشامل [illegible] في هذه المسألة [illegible] اصل البراءة [illegible] المقصود [illegible] الفرق بوجوه [illegible] عشرة ليس شيء منها [illegible] الاصيل في المسألة [illegible] لان المفروض [illegible] المتنازع فيه [illegible] [illegible] المستقل بحكم العقل [illegible] [illegible] هذا الفعل [illegible] لكل عنوان [illegible] لانه لا اطلاق [illegible] الكل [illegible] العقلاء [illegible] لاحد [illegible] لا عموم [illegible] [illegible] وان كان مولهاً لم يرد [illegible]

متصف وشاهد حال كالاستظلال بجدار الغير و تصرف العبد في نفسه ايضا تصرف في ملك المولى ولو قيل ان منع النفس عن الفعل تصرف في النفس ايضا وان بناء العقلاء على عدم التصرف

في مال الغير عند الشك في الاذن انما هو لحاجة المالك الى ما له لا مطلقا فيتم وان كان شك في الجواز هنا الا انه كالاستظلال الذي استقر حكم خلاف الصغير يقتضي الجواز لو قلنا انه يكون التصرف

تصرفا ممن لا يحتاج وان تنزه عن الحاجة لكن المخلوق محتاج وان القياس على الاستظلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع ولا الاستقباح هنا بالنسبة

الى قبل ورود الشرع واما بعده وقبل العثور على الدليل فالاصل الاحتياط ايضا لما ذكر للوجهين مضافا الى ان المفتي بعد التتبع في الشرع يعلم اجمالا بحرمة جملة من الاشياء فعال غيرهم

اجتنابا لكل لقاعدة الاشتغال ثم الحق في المسئلة الاباحة عقلا وشرعا قبل ورود الشرع وبعده قبل العثور على الدليل الوارد لنا بناء العقلاء على التصرف فيما لا ضرر فيه على التصرف فيه

[illegible] الضرر والخلل وعدم الاذن عند عدم امكانه الاستيذان لبناء العقلاء الذي هو حجة هنا فمن [illegible] التكليف بلا بيان ومن التكليف بما لا يطاق بعد كونه [illegible]

فائدة في ذكر كلام العنوانين لان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل المتعلق

بالعين ومن غيره **وبهذا الثاني** مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وبينهما في الخامس لان الاول مغن **السابع** ان يكون الاول لبيان

حكم ما فيه امارة المنفعة دون المفسدة والثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة اعم من ان يكون فيه امارة منفعة ام لا وبهذا الثاني مغن **الثامن**

عكس ذلك وبهذا الاول مغن **التاسع** ان يكون عنوان الثاني نفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وانما يستلزم ذلك انه نفي

التكليف بالاصالة ولهذا يسمونه باصالة النفي واصل الاباحة نفي التكليف الالزامي **العاشر** ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة

من غير امارة المفسدة من نص او فتوى وغيره يبني عن الضرر مع عدم تطرق احتمال الوجوب والثاني لبيان حكم ما ورد وهنا الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما

فان قلت ان الاول منهما فاسد لان من جملة الاقوال في هذه المسئلة الحظر وهو اثبات التكليف وكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسئلة اصل البراءة فلا

يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة بنفي التكليف فهذا لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا

ان القائل بالحظر هنا قائل به من جهة الحظر التي يقول بالنفي فيها بل هو يقول في تلك المسئلة ايضا بالحظر من هذه الجهة **فان قلت** ان الثاني منهما

فاسد لانه قد مثلنا الامثلة في مبحث اصل البراءة بمثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه وهذا يكشف عن اتحاد اصل البراءة ويكون مغنيا عن اصل الاباحة

قلنا يمكن ان يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وتمهيد على الاول من الوجهين ايضا انه مناف للاتفاق المحكي على حجية اصل البراءة مع الشبهة

التحريمية اختلف فيها الاخباريون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البراءة ليس لمطلق نفي التكليف اعم من الوجوب والحرمة **ثم انهم اختلفوا في**

المسئلة على اقوال الاباحة والحظر والوقف وعدم الحكم لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مرادا قائله الاباحة او الحظر الواقعي ويكون مراده

الاباحة او الحظر الظاهري لكن لازم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولازم غيره الاحتمال الاول على الوجهين والوقف يحتمل

ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين

احدهما ان ارتكاب الفعل الاختياري الغير الضروري تأدبا لا يستقل العقل بحمل المصلحة بجميع الاقسام الاربعة المتقدمة التي حيل العقل واحتمل منها محل النزاع

وهو غير ما فيه منفعة لا مفسدة وكل ما يحتمل المفسدة يحتمل الضرر وكل ما يحتمل الضرر ولو وهما لازم التحرز عنه عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك

معا الاحتمال موجود في الفعل المشكوك فلا يتم الدليل **قلنا** نعم وان لم نقل على نفي وجوب كل ولا ينفي بالمخصوص لكانا نقول بان الجميع غير واجب لقبح التكليف

بما لا يطاق في الكل الا يكون شيء منهما اولى الحكم بارتكاب فالحكم ثابت والدليل تام وان كان البعض واجبا ودون بعض لزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** لا نسلم

وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي كيف والعقلاء يسفهون من احترز كذلك **قلنا** ان بناء العقلاء عليه لاجل ارتكاب قلق العيش لا لاجل عدم

لزوم دفع الضرر الغير المعارض وثانيهما الدليل لا يجب ما بالاول فان كان فيه وهو تصرف في ملك الغير كان مع القطع بالاذن اما بالتنصيص

او بحكم العقل وقضاء العادة كالاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بضوئه فلا اشكال في الجواز وان كان مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين

فلا ريب في عدم الجواز وان كان الاذن مشكوكا فلا شبهة في عدم الجواز ايضا لحكم العقل العاقل بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه وعليه بناء العقلاء وهذا الكلام

في تصرف العبد في نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم بالنسبة الى ربهم لان نفس العبد ملك المولى **فان قلت** منع النفس من الفعل ايضا تصرف في النفس فهو

ايضا ممنوع منه فلا وجه للترجيح **قلنا** نعم لا يكون الترك من جملة التصرف ممنوع وان كان على وجه الكف **فان قلت** ان بناء العقلاء على عدم التصرف

في الموضع المشكوك انما هو لاجل احتياج المالك الى التصرف وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعي لعدم الجواز **قلنا** ان الخالق منزه

عن الاحتياج لان الخالق منزه عنه وهو يكفي في عدم الجواز **فان قلت** عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس من محل الشك

بل الاذن معلوم كما في الاستظلال بجدار الغير **قلنا** ان الاستظلال والضوء ليسا مما يصدق عليه الملك حقيقة يصدق التصرف في ملك الغير وبين هذا مما نحن فيه وثانيا انه

مما يستقل العقل بجواز التصرف فيها بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق **فان قلت** الاصل جواز التصرف في المشكوك لاستصحاب الحال السابق على البلوغ

قلنا محل الكلام قبل ورود الشرع فلا يعتبر الاستصحاب لان الدليل عليه ان كان هو الحديث فلا وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف كما

سلمنا جريان الاصل واعتباره ايضا لكن الكلام في الاصل الاولي والاستصحاب دليل وارد وهذا هو الكلام في تأسيس الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما

بالنسبة الى بعده وقبل العثور عليه فالاصل ايضا الحظر للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد الافعال في احكام الشرع اقساما ما علم حرمته وما

علم عدم حرمته وما شك في حرمته مع عدم احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرم وتعيين المشكوك كان لزوم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال

الفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين ان المناط هنا في تمامية الدليل اعتبار العلم الاجمالي بوجود محرم في البين بخلاف السابق اذ

ذلك الاصل **فاعلم ان الكلام** في اصل المسئلة يقع في مقامات **المقام الاول** في اثبات الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع فنقول

الحق ذلك لان بناء العقلاء على التجويز ارتكاب هذه الافعال وعدم ارتكابها ويسفهون من تحرز منها لدعوى الضرر ولا هذا البناء حجة ولما الالزام التكليف

من غير بيان هو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف المحال وما تمسك به الخصم من ان ارتكاب محتمل المفسدة ودفع الضرر المحتمل لازم

ممنوع فيما كان بناء العقلاء عليه محجوبا الا ان احتمال الضرر ناشئ عن مجرد الامكان الذاتي ليس بناؤهم على الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما تمسك

به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن فهو مسلم لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء وعبارة اوضح ما شك فيه في الاذن

مع ان كان مما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وان كان مما لا يمكن فيه الاستيذان صح التصرف لما عرفت من بنائهم **المقام الثاني** في الاباحة العقلية

بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه فنقول ان الحق جواز التصرف ايضا لما مر في المقام الاول ولا ما تمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو

تحنح

احتمال الورود ومع كونه مدفوعاً بالاصل [illegible] بان الشارع جعل الحكم اما عموما او خصوصا [illegible]

[illegible]

[illegible] الاصل لان كلما حكم به العقل حكم به الشرع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] العلم الاجمالي [illegible] المشكوكات والموهومات [illegible]

[illegible] بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات [illegible] عدم الاجتناب [illegible]

[illegible] **المقام الثالث** في اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول [illegible] كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible] المطلق في هذا المقام [illegible]

في الفعل والترك [illegible] بالاباحة الشرعية [illegible] **فان قلت** ان الدليل [illegible] المشكوك في نفس الامر [illegible]

[illegible]

[illegible] **قلنا اولا** ان اللفظ وان كان موضوعا [illegible]

[illegible] كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible]

النهي فيه [illegible] اللفظ في العرف [illegible]

[illegible] **وثانيا** [illegible] **وثالثا**

[illegible]

[illegible] **فان قلت** [illegible] الاصل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **قلنا** [illegible]

[illegible]

[illegible] **وثانيا**

[illegible]

[illegible] **فان قلت** [illegible] بان ما حكم به العقل حكم به الشرع [illegible]

[illegible] **فنقول** [illegible]

[illegible] **قلنا اولا** [illegible] **وثانيا**

[illegible] **فان قلت** [illegible]

[illegible] **قلنا** [illegible]

[illegible] **فان قلت** [illegible] **قلنا** [illegible]

وخلق لكم [illegible]

[illegible]

[illegible] **اما اولا** [illegible]

[illegible] **واما ثانيا** [illegible]

[illegible]

[illegible] **واما ثالثا** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **المقام الثاني** في اصل البراءة [illegible] **الاول** [illegible]

[illegible] **القسم الاول** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اصل في ذكر مسائل البراءة والاحتياط فاعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفيته فالامر اما دائر بين الوجوب وعدمه [illegible] الواجب والواجب [illegible] الحرام [illegible]

[illegible]

في اصل البرائة

[illegible]

علم اجمالا بوجوب ... وبين المتباينين لشبهة حكمية مرادية كالظهر والجمعة ... الاجمال من تعارض الادلة او من اجمال الدليل و مصداقية كاشتباه جهة القبلة بين الجهات والقوم المنذور وطيها بين الزوجات

او بين الاقل والاكثر استقلاليا او ارتباطيا ... ام مرتبا ... لشبهة ... اجمال المراد عن الشك في الحدوث او في الحادث لتعارض الادلة او اجمال اللفظ فبيان احكام تلك الاقسام يقع في طي اصول

ثم اعلم ان المراد من الشك هنا اعم مما ... طرفاه ومن ... لم يقم عليه دليل وان ما فيه بعض ... ولو مثل فتوى فقيه يحتمل استناده الى النص داخل في نزاع اصل البراءة والاحتياط وكذا

ما لا نص فيه ... لكن في الشبهة التحريمية لا الوجوبية انا نقول بالاحتياط الذي هو من اقوال المسألة لا بتصوير فيهما اذا خلت عن النص لعدم امكان الاحتياط فيهما اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو

ودوران الامر بين الظهر والجمعة يوم الجمعة وهذا القسم الاخير اما الامر فيه دائر بين المتباينين وليس قد ينتفي في ايام كالظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر

كدوران الامر بين تجويز السلام للثلاث والتسبيح ولو بغير الكتاب **والقسم الاول** ينقسم على قسمين اما يكون الاجمال في المراد كما في الظهر والجمعة واما في المصداق

كما في اشتباه جهة القبلة والمرأة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من هذين اعني الشبهة الحكمية المرادية فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم

على قسمين اما ان ينشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اشتمال الدليل على لفظ مشترك بلا قرينة وفي القسم الاخير من القسمين الثانيين اعني ما

الامر فيه بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاتيان بالاقل على فرض كون الاكثر واجبا في الواقع موجبا للامتثال ولو بقدره واما ان لا يكون كذلك كالشك في

الصلوة الواجبة هل هي مع السورة او بدونها وعلى الاول اما ان يكون الشبهة مصداقية كما في دوران الامر في الفائتة بين الاربعة والخمسة وفي الدين بين الدرهم والدرهمين

واما ان يكون الشبهة في المراد كما في الغسلات للولوغ وكذا في منزوحات البئر وهذا القسم الاخير اما ان يكون الاجمال فيه ناشيا عن الشك في الحدوث كما لو شككنا في صدور الامر

على اكرام زيد بعد القطع بصدور الامر على اكرام عمرو فيكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكان منشأ الشك في حدوث الامر الاخر واما ان يكون الاجمال ناشيا عن الشك

في الحادث لاجل الاختلاف في كيفية الحدوث كما في تعارض الادلة واما ان يكون ناشيا كالسابق لكن لاجل اشتمال الدليل على لفظ مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة

ثم ان تنقيح الكلام في بيان تلك الاقسام يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان امرين الاول تحرير محل النزاع والثاني تاسيس الاصل الاولي اما الكلام في الامر الاول فيقع من

جهات الجهة الاولى في بيان المراد من الشك والاحتمال في قولهم اذا شك في وجوب شيء **فنقول** يحتمل ان يكون المراد منه ما يقابل العلم ظنا ام شكا ام وهما ويحتمل ان

يكون المراد منه الشك المتساوي طرفاه اعتقادا ويحتمل ان يكون جزما لكن لا سبيل الى الاول للزوم الاختلال ان قلنا باصالة الاحتياط والخروج عن الدين ان قلنا باصالة البراءة

ولا سبيل الى الثاني بقول لا نزاع فيما افاده تمسكا بهم فانهم يتمسكون باصالة البراءة والاحتياط في كل مقام لم يقم دليل معتبر على الخلاف وان ظنوا بالوجوب والتحريم

او بعدهما ثم ان ههنا اشكالا وهو ان حجية الظن موقوفة على عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتهما موقوف على حجية الظن وهذا دور مصرح ونظيره وارد

في بعض موارد الاستصحاب اذ حجية الاستصحاب موقوفة على عدم حجية الظن وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول بان المراد

من الشك المعنى المقابل للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط تعليقية وبعد فرض لزوم الاختلال او الخروج عن الدين لم يبقيا على الحجية

بلا دليل وارد عليهما وعن الثاني بان حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجيتهما وليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب ايضا لانهما معلولان لعلة

واحدة هي الاختلال او الخروج عن الدين فيكون نفس الاختلال ملزوما لعدم الاحتياط وحجية الظن **الجهة الثانية** لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر

الاعم الشامل لفتوى المفتي المبني على النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع ولو لم يبن فتوى المفتي عن النص ولو احتمالا كان وجوده كعدمه ويكون مندرجا فيما لا

نص فيه ولا ريب ايضا في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشك التحريمي دون الوجوبي ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسألة هو لزوم الاحتياط وهو

في الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير متصور لما عرفت من عدم امكان الاحتياط اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو تخييرا لامكان التدارك واما ما لا يحتمل الا الوجوب او

الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط والالزام بالتكليف بالاطاق وما فيه نصان متعارضان احدهما موافق للاصل والاخر مخالف له في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم

عدم الدخول لو اختلفوا في التعادل والتراجيح هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والاخر الساقط والرجوع الى الاصل وعلى التقريب

لا بد من ان يكون الاصل موردا متساقطا بكون مرجحا او مرجعا والا لم يكن معنى لما قالوه **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع هنا في الشك في الوجوب الذي لا يحتمل التحريم

انما هو بعد ورود الشرع وبعد الفحص على الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسألة كما صدر عن بعض لا يتصور في غير ما ذكر

لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما عرفت من جهتين ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا ومن جهة انه ما من شيء الا ويحتمل الوجوب وما

يتوهم في وجه ذلك من ان القول بالاحتياط يكون ناشيا عن العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتى يقال بالاحتياط فلا بد ان يكون

القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط ليس منحصرا في ذلك بل له وجوه اخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل وهو لا يتوقف على العلم الاجمالي

واما في الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده **الجهة الرابعة** قد عرفت ان الشك الوجوبي هنا ما هو محل للكل محل النزاع لا الا ... هو

النزاع للكل لما ستعرف ذلك للاقوال الاتية التي من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه بالتكليف في الواقع اجمالا كالظهر والجمعة وبين ما لم يعلم فيه بذلك

لم يكن علم اجمالي اصلا او كان في البين وشككنا في خصوص الوقائع فهو الثاني بلا متسرع حكم بالبراءة وفي اغلب اصول الصور السابقة بالاحتياط ولو لا كان النزاع

اعم لم يكن معنى لهذا التفصيل **الجهة الخامسة** في ان المراد من الاصل ماذا **فاعلم** ان الاصل له اطلاقات كثيرة منها الدليل والراجح والاستصحاب

والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى تلك الاربعة ولا يحتمل في المقام ارادة الاول اذ لا معنى لقولنا الدليل البراءة وقد يتوهم انه اريد منه صحة ارادة ما سوى الدليل

من المعاني صحة ارادة ... وخلطا اذ هو والدليل سواء فلا يصح ان يقال مثلا الاستصحاب البراءة كما لا يصح ان يقال الدليل البراءة واريد ... ما سوى الدليل

مع الاضمار فهو ايضا مشترك فكما نقول مقتضى الاستصحاب البراءة كذا نقول مقتضى الدليل البراءة ومن ذلك مسلم الا ان الاضمار خلاف الدليل والشيوع مضافا

الى ان المتبادر من الاصل ما سوى الدليل واما الثلاثة الاخر فالكل محتمل اما الراجح فظ لو قلنا باختصاص النزاع بما بعد البلوغ فانا نحتمل كون الحكم الصادر من الشارع

الوجوب مثلا خلاف الاصل لصحة انه لذلك والراجح لانه لو كان كذلك لو صل مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع فيقال قبل

الشرع لم يكن تكليف الزامي وجوبيا ام حرمة فيستصحب الى بعد ورود الشرع وما يقال في منع جريان هذا الاستصحاب من انه الشك في الحادث للقطع بان الشارع جعل

للوقائع احكاما بعد ورود الشرع فلا نعلم ان الجعول ماذا فهو مدفوع بان الاجزاء الاصل في نفس عدم الوجوب وعدم الحرمة بل في لازمهما كما في استصحاب الطهارة

في الثوب الذي كان طاهرا واصابه قطرة لا نعلم انها ماء ام بول فلا نقول الاصل ان يكون ماء بل نقول الاصل طهارة الثوب ويمكن اجراؤه بالنسبة الى البراءة

السابقة الثابتة حال الصغر والجنون وحالة علم فيهما بعدم الاشتغال كالبراءة عن الدعاء قبل رؤية الهلال وعن المهر قبل النكاح وعن الصلوة قبل الزوال

وعن الدين قبل المطالبة وهكذا **واما القاعدة** وهي الامر الكلي المستفاد من الشرع او العقل مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها او ما اتيها

كالمستحب

او لاستصحاب او هو كما ترى بناء على اجراء استصحاب العدم الذي كان قبل الشرع تكليفا على بعد العلم بالجهل بعد الشرع او وضعا او استصحاب البراءة الحاصلة حال الصغر او الجنون و
عليهما بعدم الشغل كالبراءة عن الدية قبل تقرير الهلاك وعن المهر قبل النكاح والصلوة قبل الزوال وهكذا وهذا ان حجية اصل البراءة في الجملة اجماعية وحجية الاستصحاب خلافية الا
ان الاستصحاب العدمي اجماعي ايضا وانهم يتمسكون باصل البراءة في الشك في الحادث ايضا ولا يجري فيه الاستصحاب او القاعدة المستفادة من الشرع باضافة المقتضي ثم ان الاصل هنا
هو الاحتياط ودفع الضرر المحتمل مضافا الى الاشتغال واستصحاب الامر فيما علم بالتكليف اجمالا اذا ظهر ذلك فالشرع في احكام الاقسام **الاصل** اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة
فمن بعض الاخباريين الاحتياط لقلة الشبهات عنده والمعظم على البراءة والمحقق على التفصيل بين ما يعم به البلوى فالبراءة وما لا فالاحتياط والاوسط وسط الشاطبي الاجماع والاجماع المنقول
استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف فيتم فيما اذا كان الشك في الحادث بالاجماع المركب ولا يمكن قلبه بضميمة اصالة الاحتياط اذ الاستصحاب اقوى مضافا الى ان المشكوك فيه
كالاستصحاب مثلا فانه ما ذكرنا ولا تشا ان ارادة الظاهر من الاصل البراءة انما ينبغي ان عليه لا معنى للتمسك باصل البراءة فيما لا يعم به البلوى وقد اطلق عن المحقق فيه بحكم الاصل كما
على التمسك به فيه وارادة الاستصحاب ايضا لان حجية اصالة البراءة في الجملة اجماعية ظاهرا وحجية الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل البراءة كان كلام في التكليف

الا ان يقال ان استصحاب البراءة استصحاب عدمي وعدم الخلاف في حجية الاستصحاب العدمي لا استصحاب الوجوب لا العدم فانه وما قبله فلا تنافي لكن بعد ظاهر تم
على التمسك باصل البراءة فيما كان الشك فيه في الحادث بناء على عدم اجماع اولا في تعارض الحكم فعليه كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الوجوب مجعولا كذا
يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاباحة او عدمها مجعولة فيتم مضافا الى ان الذي يتمسك باصل البراءة فيما لا يعم فيه الاستصحاب كما في مسئلة بقية القضاء الاول
او الفرع الجديد فالمعظم على الثاني لاصالة البراءة مع انه لا معنى لاستصحاب البراءة هنا لو لم نقل ان الاستصحاب يقتضي الخلاف فهو كما في ورود الامر بين الوجوب
والاستحباب بعد القطع بالطلب المتحكم بالاستصحاب الاصلي البراءة ولا يجري الاستصحاب مضافا الى منع اعتبار الاستصحاب هنا الا ان المراد ان كان طريقة اهل
العقول فالظاهر من العقلاء بقول العبد ان يتصرف العبد فيما اشك في اذن مولاه فيه نظرا الى اصالة المنع الثابتة في الزمان السابق قبل البلوغ او بعده فهو ان كان المراد
الاخبار فهي منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء فتم **واما الامر الثاني** فاعلم ان الاصل الاول وهو لزوم الاحتياط انما هو اشتغال الوجوب مع عدم العلم الا
بثبوت التكليف ولو في البين فهاهنا فرع الضرر المحتمل لازم واما ثبوت اصل العلم الاجمالي بثبوت التكليف بكل متعين فلا مانع مع اصل الاستصحاب
مضافا الى استصحاب بقاء التكليف الى الشك بعد اتيان البعض يرجع الى الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث فيستصحب التكليف اذا ظهر ذلك فالمقصود تقول
اما المقام الاول على الشبهة الوجوبية من بعد احتمال الحرمة فالكلام فيه ولا يقع في مقامين **الاول** في محتمل الوجوب غير الحرمة الاباحة **الثاني**
فيما اذا دار الامر فيه بين الوجوب والندب **اما المقام الاول** فاختلفوا فيه على اطلاق ما قال الاحتياط كما عن بعض الاخباريين حيث الزم الاحتياط لقلة
الشبهات عنده والبراءة كما عن الجمهور والتفصيل بين ما يعم به البلوى فالثاني وما لا فالاول وهو عن المحقق والاظهر الثاني من الاقوال لا ان الضرر
المحتمل في دليل الخصم اذ ان هذا التاثير الذاتي فهو مسلم لكن اثره ومعه ممنوع والامر الاجتناب عن كل مظنون الضرر حتى انه انقص نحوه مما لا يعتبر من الاسباب
وهو بطلان الاجماع **فان قلت** ان الاجماع احرج ذلك تخصيصا للقاعدة **قلنا** ان الادلة الاتية ايضا مخرج مانحن فيه عن تحت القاعدة ولا ريب ان الضرر المحتمل
اثر التكليف من استصحاب العقاب وهو منهي عنه قسم اذ بعد ملاحظة ما سنذكره من الادلة لا يبقى احتمال العقاب **ولنا ادلة عشر الاول** نحو الايات
من الامانة على حجية اصل البراءة في الشك او الحجة الشاملة لهذا القسم من الشك مطلقا او ذلك التي اوردناه الدليل لكنه كان لان المسئلة من جهة **الثاني الاجماع**
المحكي وانه بلغ حد التواتر بالاقرار من النقل **الثالث** استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف كالشك في وجوب غسل الجمعة والدعاء
الاستهلال للقطع بالبراءة قبل الجمعة وفي الشك فيما قبل التكليف فيستصحب **فان قلت** ذلك الدليل اخص من المدعى لانه لا يتم فيما لا يجري فيه الاستصحاب كما في مسئلة بقية
القضاء للاداء ونحوها **قلنا** يتم في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن عكس ذلك بان يتمسك باصالة الاحتياط في الاصل الاول فيما لا
يجري فيه الاستصحاب فيتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** ضميمة اجماعنا وهو الاستصحاب اقوى من ضميمة اجماعهم وهي الاصل الاول **الرابع** حكم العقل
القاطع بقبح التكليف بلا بيان وعلم الزمن شرائط التكليف العلم وبعده يصير التكليف تكليفا بما لا يطاق فنقول ان المشكوك فيه مما لم يرد فيه بيان بالاصل
وكلما كان كذلك فالاصل البراءة للقوة القائلة **فان قلت** اشارات التقرير بالاصل بيان فيه وبرهن من الاخبار ومن المنتسب بجعل لكل واقعة حكما يعني
يعتبر الشك في الحادث وهو ما بينه تعالى وانه اما الوجوب او غيره **قلنا** البيان يمكن ان يكون بطريق العموم ويمكن ان يكون بطريق الخصوص والاخبار لا تثبت الا
البيان في الجملة فيكون الشك في البيان الخاص فيه وعدم البيان العام شك في الحدوث فيجري الاصل بالنسبة اليه ويتم المطلوب **فان قلت** ربما نعلم بوجوب التكليف
الخاص لكن الشك ان تدور بين الوجوب والاباحة فلا يجري الاصل لانتفاء التقرير فيكون الشك في الحادث **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب
وان ورد قلب الاجماع المركب فالجواب هو ما مر **الخامس** انا بعدما استقرينا الافعال المتعلقات للاحكام وجدنا على انها منها معلوم الوجوب ومنها
معلوم عدم وجوبه ومنها مشكوك والاول بالاول العلم الثاني اكثر فيلحق المشكوك به هكذا قيل وفيه نظر اذ الاستقراء ان كان في جنس الاحكام الشامل للا
فيه انهم فيحصل الظن فيه اشكال وان كانت لشك في الجنس فلم وذلك لان المشكوك فيه مع المستقر فيه هو الجنس والمشكوك فيه نوع خاص هو ما
تعارض فيه النصان اوما فيه نص غير معتبر فيتم وان كان الاستقراء في خصوص ما تعارض فيه النصان اوما فيه نص غير معتبر فالقليل من الموارد السادس انا الاحتياط في
الذي لا علم اجمالا بالتكليف فيه ولو في البين اما ان لا يكون لازما فلا كلام وان كان لازما فيلزم الاحتياط في سائر اقسام الشك ايضا مما علم فيه بالتكليف اجمالا
بعضها اما للاولوية القطعية والمساواة ومعه يلزم العسر والحرج الموجبين للاختلال فالاحتياط فيما لا ايجاب الكلي فان كان ذلك بالسلب
للاحتياط فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي فالمسلوب فيه الاحتياط ان كان محل نزاعنا هذا المقام فالمطلوب ايضا ثابت وان كان المسلوب فيه الاحتياط
القسم الاخر الذي فيه العلم الاجمالي بالتكليف فيلزم سلب الاحتياط عن محل النزاع ايضا بالاولوية القطعية وبهذا ان المراد من الشك لا ما هو من الظن فلا وهم ثم
مسلم وكذا بطلاله لكن لا ينتج ممنوع اذ رفع الايجاب الكلي يمكن بالسلب الجزئي واذا كان كذلك كان متعينا للتصرف في الضرر فاقتصر على قدر ما ينفع
نقل الاحتياط فيما ظن بعد الوجوب والحرمة وتخيير يعمل بالاحتياط وان كان المراد من الشك الذي تساوي طرفاه فلزوم العسر والاختلال بعد الاحتياط ممنوع
لقلة الشبهات هذا مضافا الى دليل اخر لابطال الدليل المذكور وهو ان اللازم المذكور على تقدير الاختلال انما يلزم من اجتماع الاقسام ولزوم الاحتياط في جميعها
والحال انه لا يمكن اجتماع القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالا بالتكليف اصلا ولو بين المشتبهين مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالا بين المشتبهين فان المجتهد الواحد
لا يمكن له اجتماع هذين القسمين نعم يمكن اجتماع القسم الاول مع القسم الذي علم فيه بالتكليف الاجمالي في الواقعة الخاصة **فان قلت** يكفي اجتماع هذين في لزوم العسر
بناء على الاحتياط فيهما فلا بد من ترك الاحتياط اما في القسمين معا او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر لا سبيل الى الاخير لان ترك الاحتياط فيه ترجيح

على الاخباريين في الشبهة الوجوبية ان الاصل في المقام هو الاحتياط وان ارادة الاستصحاب والبراءة الاصلية في الشبهة الوجوبية ظهور

من العلم الحقيقة والعقوبة
في جريان الاصل في الضرر
بان يكون واقعة حكما
للعموم او بان يكون بعد
في الحادث بعد ما نبت
البيان امكن ان يكون
الغير فالشك في الحادث
وانه يتم فيما اشك في
الحادث بالاجماع المركب
ولا يمكن قلبه بما مر الى
بناء كل اصل العقل اولى
ومما مر اولى الى الاستقراء
اقول ويمكن تقريره بوجه
اما بوجوب طلب المباح
اوبان غالب الافعال ما
حكمه فيه تحصيل تركه ثبت
الجنس بذلك والعقل يجوز
المقام او بان غير الواجب
اكثر من الواجب في الافعال
نظرا الى ان الاحتياط لو
وجب في هذا القسم من الشك
الوجوبي لوجب في كل اقسام
بالاولوية وهو عسر وفيه
ان الحصر ممنوع كالشبهة
والمراد ان ثبت المشكوك فيه
ان لم يكن مع ما عرف المطلوب
ثابت وان كان معارضا
من ان الواجب افضل الاقسام
مع عدم علمه به في سعة
او مع علمه به فخلاف الفرض
او على ترك الاحتياط الغير المعلوم
وجوبه للعبد في سعة الدلالة
وجوبه فالمعروض ان لا دليل
عليه ايضا الادلة الاتية
تتبع

... وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان جعلنا الرسول هو الذات بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة

او على تراث الغير المحتمل فلا يحتمل الغير بعيد بعد ... الاحتمالات الاربعة ... حتى نبعث رسولا ... عن بينة والدلالة بالمنطوق لعموم الاية ...

ولا منافاة لالتزام ولو قلنا المراد ... الاجل ... الدلالة الا ان يكون التزاما على ... وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ... العقلاء ... الوجوب ...

... وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ... ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ...

تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ... ما حجب الله علمه عن العباد ... قلنا ان الضعف ...

في الشرط ... [illegible]

[illegible]

انعقد النص على ظاهره من لزوم الكذب في المنطوق او اضمار المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم لحكم العقل بان لا اثم السابقة مما كلفوا بها لا يطاق [illegible] وكذا الامر

اضمار المؤاخذة اما من رفع البيد المفهوم او تقييده بما اذا كانت التسعة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب على التقادير الثلاثة بتم الاستدلال واما مع عدم اضمار

المؤاخذة فلا بد من حمل الامر على المجموع من حيث هو فيكون المعنى ان هذه التسعة باعتبارها مرفوع عن امتي لوجود المقتضي وهو مجاز نستلزم لتقييد المفهوم ايضا الا المعصوم كان في سائر

الامم وان لم يكن باعمل لكن لو اريد لا يرتبط بما نحن فيه ففي كل من تلك التوجيهات الاربعة يلزم ارتكاب خلاف ظاهر لكن الاقرب منها بحكم التبادر اضمار المؤاخذة وقد استدل

مضافا الى الاخير انه اذا الاكراه والجهل الرافع للقدر ليس مستغنيا عن المعصوم وانه لو كان المراد ذلك لم يختص بتلك التسعة فالكذب ايضا مرفوع ومما لو اريد الحكم بعض الافراد التسعة

في الخبر الاول بجري الجواب السابق ومنها قوله انا من في سعة ما لم يعلموا وما نافية بحكم التبادر لا موصولة ولا موصوفة ولو قيل ان حذف المتعلق يفيد العموم فالمقام يحتمل

من اللفظ ذلك المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كذلك وليس يفهم من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعضها بيانا ولهذا يكون مندرجا في النوع والمشتبه

من يكون ذكر عام ويرجع ضمير الى بعضه بدون ان يحتمل العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو فيما ثبت للعام حكم قبل ارجاع الضمير كقوله المطلقات [illegible]

ومنها عن بعض كذلك **فنقول** مشكوك الوجوب ما حجب الله علمه عن العباد وكل ما كان كذلك فهو موضوع عنهم او المؤاخذة عنه موضوع عنهم **فان قلت** الرواية

تحتمل وجوها لان الدلالة موجودة **اما اولا** فلاشتمالها على كلمة ما وهي هنا مبهمة للصور انها قد تقبل بالعدم في هذا العموم مطلقا وتقبل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط

مستعملة بالعموم وهنا ليس كذلك فهي هنا مبهمة للصور بالتفات القرينتين فالرواية غاية شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع

الموضوع فلا بد من حملها على خلاف ظاهرها بعد وجود هذه القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان المجاز على المختار محتاج

الى قرائن ثلاثة ولو كانت واحدة ذي جهتين الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر **الثانية** المعينة لاداء سنخ المجاز عن العلاقة وهذه القرينة

لا تنفك عن الصارفة **الثالثة** المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والاضمار اللفظي **فنقول** ان الرواية تحتمل احتمالات احدها

اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما ورد الاحكام الثلاثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلاثة فيكون المعنى

ان الشبهات الموضوعية التي حجبت عن العباد مع كونها غير الثلاثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم **وثانيها** اضمار الحكم التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص

الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجبت عن العباد حكمها التكليفي موضوع عنهم **وثالثها** ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع

في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجبت عن العباد غير مطلوبة منهم **ورابعها** تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية

مطلقا حتى الاباحة بلا اضمار ومجاز في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجبت عن العباد موضوعة عنهم **وخامسها** تخصيص الشرط بالحكم التكليفي

من غير تجوز واضمار ايضا في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية التي هي فيها اساس التكليف المحجوبة عن العباد موضوعة عنهم **والرابع** من الاحتمالات اقرب من الجميع

اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول

اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلان الامر بين المجاز وقد برهنا مقامه ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما اولى من الاول لعدم الاحتياج

الى ارتكاب التخصيص فقط وارتكابهم مع الاضمار والاول والثاني والرابع اقرب من الاخير لكون التخصيص فيه اقل فح لا تدل الرواية على المطلوب اذ المعلوم لا ينفي الوجوب والاشارة

الاباحة والرواية على الفرض وان دلت على نفي الوجوب لكنها نفت الاباحة ايضا فلا يتم التقريب **واما ثانيا** فلان الشيء المحجوب من الله تعالى عبارة عما من

شانه ان يظهره الله تعالى ولم يظهره وارادة هذا المعنى في خصوص المقام فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تعالى بين كل شيء لنبيه وهو لخزنة علمه ولا

لا ينفع الرواية للعباد فكل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب فمن اين يعلم ان هذا الشيء من شانه الاظهار وانه تعالى لم يظهره فيحتمل ان يكون

المشكوك من شانه الاظهار ويحتمل البيان على فرض الشان واذا لم يحصل العلم بالصغرى سقط الاستدلال بالرواية **واما ثالثا** فلان ترتب الجزاء موقوف

على تحقق الشرط وهو هنا كون الشيء محجوبا عن كل عبد فتضمنه الجمع المحلى باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالمحجوب عن كل عبد والمحجوب عن البعض

غير كاف فساكت عنه الرواية فالاستدلال ساقط قلنا اما الجواب عن الاول فبان الاقرب من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وهو ليس بمتبع لا القرب لا عتبار

الموجود في الاحتمال الرابع مضافا الى انه على الاحتمال الرابع ايضا يتم المطلوب بعد رفع الاحكام الخمسة جميعها بمقتضى الرواية يكون فعل المشكوك مخيرا في فعله

وتركه بمقتضى القوة العاقلة على ان الاباحة يحتمل الاباحة الظاهرية والاباحة الواقعية ومن الرواية يستفيد نفي جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن العرف يفهم

تلك الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب هو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا **واما عن الثاني** فبما مضى في الجواب كما ذكره الا ان المفهوم من الرواية

عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما ليس فيه بيان مضافا الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لزم لغوية الرواية اذ لا فائدة فيها **فان قلت** ان المحجوب بالمعنى

الذي ذكرنا اذا لم يكن مرادا فلا بد من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم البيان الواقعي ومع لا يتم التقريب ايضا لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غايته ما في الباب عدم

العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع **قلنا** ان عدم البيان الواقعي وان كان اقرب عينا لكن عدم البيان الظاهري اقرب عرفا فيقدم مضافا الى انه لو لم يكن المراد عدم

البيان الظاهري لزم لغوية الرواية بعد الفائدة ايضا واما عن الثالث فلان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق انما هو بعد تحقق العام بجميعه

اذا كان الحكم ثابتا في الجزاء لمجموع افراد العام كقولك ان جاءك العلماء فاكرم زيدا الا بعد مجيء جميع العلماء واما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى العام وكان الحكم

لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف مطلقا ان جاءك العلماء فاكرمهم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل

الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة الفاظ الجنس المفرد وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو لم

يكن المراد ما ذكرنا خلا الرواية عن الفائدة **فان قلت** ان عدم العلم بالشيء قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوب وقد يكون للشك

في الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب معا فلم لا تقول باختصاص الرواية بالحالتين الاوليين فلا اقل من احتمال الاختصاص فصار مجملة قلنا نحن

لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل من التواطي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلاثة **فان قلت** الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى بن [illegible] المشترك بين الثقة وغيرها فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه يؤيد بما يؤيد الدلالة لانضمام تلك الرواية الى سائر الروايات

فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف **فان قلت** ان الرواية ظنية قلنا ان المسألة ظنية ايضا فالجواب الثاني عن الايراد السابق ومنها

قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الى آخره وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل

كلمة ما على الحكم او اضمار المؤاخذة او اضمار التكليف والاحتمال الاول وان كان اقرب بحسب النوع لكنه مرجوح في المقام لاستلزامه التفكيك فانه لا يصح

في بعض الاشياء التسعة فتعين الاحتمال الثاني **فنقول** هذا ما لا يعلم انه واجب وكلما كان كذلك فالمؤاخذة عنه مرفوع عنا بمقتضى الرواية ثم انه اورد علينا بعض

شبهة قلنا انما يعلم الحد

السوم اذا لم يكن في البين

اظهر والظاهر هنا ان [illegible]

في سعة من كل شيء ما لم يعلم

ذلك الشيء ومنها قوله

كل شيء مطلق حتى يرد فيه

نهي بالفرض او بالاصل

فكل ما كان كذلك فهو مطلق

واما ما تقدم فيه نصا

معتبرا من نفي الارتفاع

لاجماع المركب او بيانا لقاعدة

عند العلم بورود النهي

لا مطلقا

زيدا فلا يجب اكرامه قبل

العلماء

ولو قيل ان قلب الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم ان ما تعارض فيه النصان ليس مطلقاً فيتم الامر في غيره بالاجماع المركب قلنا نمنع ظهور الروايات فيما لنقول لعموم المقيد في غيره ان لم
يدع ظهورها في النص لمعتبر مع ان المنطوق بعض فشموله لما لا نص فيه والمفهوم انما في شموله لما تعارض فيه النصان لاحتمال انه داخل في المنطوق فضعيف ايضا اقوى من جهة انه منطوق
وانه يمكن ان يقال من جهة اعتضاده ايضا بما مر من العقل والاخبار والايات وفي طريق اخر حتى يرد فيه امر او نهي والاستدلال به ايضا ظاهر وفي طريق ثالث حتى يرد فيه نهي وعليه يتم الاستدلال ايضا في الشبهة
الوجوبية لان المشكوك فيه لو كان واجبا كان تركه منهيا عنه فتركه مطلق ما لم يرد فيه نهي والاخبار الدالة على المضامين كثيرة يحصل من مجموعها سيما مع انضمام الادلة الاخرى القطع بحجية البرائة وكذا
اقل من الظن والمسئلة فرعية فان قلت ان اخبار البرائة وادلتها معلقة على عدم العثور على دليل الاحتياط وهو موجود لقوله ابي الحسن اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها هنا وهو واضح الايات السابقة لا حاجة بنا اليه فان قلت الروايات لا يصح التمسك بها للمطلوب لوجهين الاول ان حمل الروايات على ظاهرها مخالف للعقل القاطع نظرا الى المفهوم
فيها الاثم قلنا ان مقتضاه الا انه لا يريد العموم الاستغراقي والاضافة تقيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة عنه بتقية عن غيرها من الامم السابقة والحال ان العقل قاطع
بلزوم عدم المؤاخذة عن الخطاء والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا من كل امة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح على الله تعالى من غير جوز فيجب عليه فلا بد من
صرف الرواية عن ظاهرها اما بجعل ارادة المفهوم او بحمل العموم في الامة على المجموعي فيصح الرواية بلا اضمار لوجود المعصوم في الامة المجملة وهو يرد عن تلك
التسعة باعتبار انه قصد رفع تلك التسعة عن مجموع الامة بوجود معصومهم والاحتمال الثاني اعني حمل العام على المجموعي لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فيبقى الا
لانه على الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى توهم ان المعصوم كان موجودا في كل زمان للادلة الدالة عليه فلا يصح حمل المفهوم على الاحتمال الثاني
عدم رفع تلك التسعة من مجموع الامم السالفة فلا بد من رفع اليد عن المفهوم ايضا فالحمل على حمل العام على المجموعي متعين الاحتمال الاول اعني ابقاء العام على الرفع
البتة المفهوم فقط فتم الدلالة لانه فاسد لانه بعد حمل العام على المجموعي يكون المفهوم حينئذ ويكون المراد ان تلك التسعة لم يرفع عن الامم السالفة في كل زمان
واذا رفعت عنهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم بخلاف هذه الامة فان المعصوم فيهم ابدا ودائما الى يوم القيمة واما انه موجود مثلا فكان فيهم المعصوم في بعض
الازمنة لا كل زمان فان في هذا الزمان ليس فيه معصوم وكذا سائر الامم الثانية نا سلمنا ان المفهوم ليس مخالفا للعقل القاطع اذ ليس للرواية مفهوم لكون تقدير
اضمار المؤاخذة خلافا للاصل وكذا ارتكاب التجوز في الامة فما حجته لترجيح الاضمار مع انه اضمارات متعددة **قلنا** انه ليس شيء من الايراد من بوارد اما الاول
فلانه يمكن ابقاء العموم على الحقيقة الاستغراقية مع ارادة المفهوم ايضا من دون مخالفة للعقل القاطع وذلك لان الخطاء والسهو والنسيان وعدم العلم مثلا قد
يكون مسببا عن تقصير المكلف واختياره وقد لا يكون مسببا عنه والمراد من مفهوم الرواية اختصاص ثالث الامة برفع الخطاء وعفو عنهم جميع الاقسام
وان كان مما تسبب المكلف له بخلاف سائر الامم فانه لم يرفع عنهم ما كان التسبب فيه انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم **فان قلت** هذا يقتضي ان المفهوم
والاصل عدمه **قلنا** انه لم نشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما في الكلام ولا مخالفة للاصل وان اشترطناها **فنقول** ان التقييد في المفهوم مشترك
بين ما قلناه وبين ما قاله الخصم من حمل العام على المجموعي فانه على ذلك ايضا لا بد من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التي لا معصوم في الامم السابقة كما مر فالتقييد
لازم على التقديرين **واما الثاني** فلان الاضمار اولى من المجاز عرفا والاضمار ايضا ليس متعددا بل هو واحد ولو سلمنا او لو ان المجاز نوعا فهي خصوص
المقام نقول ان الاضمار اولى لفهم العرف والحاصل انه لا شك في عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلا بد اما من تقدير المؤاخذة او التجوز في الامة
بالحمل على العموم المجموعي وعلى التقديرين اما ان يكون للرواية مفهوم ام لا وعلى فرض المفهوم اما يشترط الموافقة في الحكم مع المنطوق ام لا **فان قلنا**
بعدم المفهوم او بعدم اشتراط الموافقة في الحكم فلا مرجح بين التجوز والاضمار والاضمار اولى من المجاز سيما لو سلمنا لكنه اولى منه في خصوص المقام لفهم العرف
وان قلنا باشتراط الموافقة في الحكم وبوجود المفهوم ايضا فلا تفاوت ايضا اما من التجوز في الامة او الاضمار ومن تقييد المفهوم ايضا لكن على فرض الاضمار
تقييد المفهوم ببعض الافراد وهو ما كان مسببا عن المكلف وعلى التجوز تقييد المفهوم ببعض الازمان كما مر والتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار
اولى من المجاز لما مر فالمطلوب ثابت بالرواية **ومنها** ما روي عن الصادق ان الناس في سعة ما لم يعلموا وفي بعض النسخ او الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون وجه
الدلالة انه ان كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية وان كانت هي مستعملة فيها في غير المقام فلا بد من حملها في المقام اما على الموصولة
او الموصوفة او الزمانية لكن على الزمانية لا بد من التنوين لفظ سعة وعلى الاخيرين لا بد من الجر الاضافة كلمة ما اليه وعلى التقادير ثبت المطلوب لكن الارجح
كون ما زمانية **فان قلت** بعد حمل ما على الزمانية لا يرجح فيها الا دلالة في الرواية على المطلوب لانه حذف المتعلق يفيد العموم ويكون معنى الرواية ان الناس
في سعة ما دام ما لم يعلموا شيئا كالمجنون والصبيان الاسلام سيما واما ان علم بعض الاشياء فلا سعة اصلا له **قلنا** ان ذلك فاسد لانه مستلزم للتخصيص
الناس وهو خلاف الاصل وثانيا ولان حذف المتعلق انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ظاهرا ولكن الظاهر هنا موجود وهو الذي اريد من متعلق السعة
فالمعنى ان الناس في سعة في كل شيء ما لم يعلموا بحال ذلك الشيء ولان القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن ثمة قرينة معلومة وهنا معلوم ان المفهوم عام هو ما كان
ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي او حتى يرد فيه نص او حتى يرد فيه نهي على اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب اما على الطريق الاول
فلما مر في بحث اصل الاباحة واما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الاول **فنقول** هذا الشيء مما لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه
نص فهو مطلق للرواية ولو قيل ان المراد هو او ورد الواقع ومن اين يحصل العلم به قلنا الجواب ما مر في رجوع الى اصل الاباحة **فان قلت** نحن وان سلمنا
ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نصان معتبران بل يختص بما لا نص فيه اصلا او نص غير معتبر **قلنا**
اولا ان الظاهر من الرواية العلم بورود النص المفيد للاطم فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح **وثانيا** انه يتم الكلام فيه بعدم القول بالفصل **فان قلت**
يمكن ان يعكس القضية بضم عدم القول بالفصل **فنقول** ان الرواية مفهوم هادلت على ان ما ورد فيه نص فهو مقيد وليس بمطلق **فنقول** هذا
مما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد ويتم الامر في غيره بالضميمة المذكورة **قلنا اولا** نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المعتبرة غيره
وان لم يدع الظهور في النص المقيد **وثانيا** نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام **وان قلنا** بحجية مفهوم الغاية وذلك لان الرواية في مقام
بيان حكم ما لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج الى البيان فيه **وثالثا** ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر انه شمول المنطوق
لما لا نص فيه بطريق النص وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق الظهور لاحتمال انه اخرج المطلق نصيمتنا اقوى **ورابعا** ان المنطوق مقدم
على المفهوم بالذات مضافا الى ان المنطوق هنا معتضد بالاخبار والايات المتقدمة وعمل الاصحاب فيكون ضميمتنا ايضا اقوى **واما الطريق**
الثالث فلما مر من ان الامر هو الالزام سواء كان الزاما على الترك او على الفعل فيكون قولنا انه الزام او لا يصح ان يرد ما امر بالترك والنهي من المنع سواء

فيها ... وجه الدلالة على وجوب التوقف ... الفتوى ولو تمسك ... الاجماع لقلنا ... اقوى ولا اقل من التساوي والتساقط ... مقتضى حكم التعليل الوارد فيه الوقف قبل الفحص ومن يعمل بالبرائة بعده من ترجيح

مطلب ... الورود

فلا تعارض بينه وبين دليل البراءة ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدلال لا يقال ان مشكوك الوجوب بما علمنا بكون حكمه الظاهري البراءة للادلة المتقدمة فلا يدخل في صغريات الا تعلمون مع ان المراد من قوله عليه السلام اذا جاءكم ما لا تعلمون يكون حكمه الظاهري والواقعي معا او حكمه مطلقا واعتبار الظاهر بان مشكوك الوجوب ليس كذلك اذ حكمه الظاهري معلوم بادلة البراءة وحكمه الواقعي فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به او بحسب الظاهر ايضا فلا نقول به الفريقان مع ان الرواية ضعيفة غير مجبورة ومعارضة بما هو اقوى منها وان تمسك الخصم بقوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ففيه انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط كما تكون ذلك خلاف الاجماع محمول على حسن الاحتياط بل نحن نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية عند دوران الامر بين المتباينين فقد عملنا بهذا الخبر في الجملة لا مرخص بحسب لكم مع الجواب الا خير في الخبر السابق وبالحديث لك ان تأخذ بالحزم وبالحايط لدينك فالحزم هو الاحتياط فغير بعد الوجوب الاخير في سابقه انه دال على جواز الاحتياط لا وجوبه وبقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه من اخبار الاحتياط الا انا لا نجمعها لورود ادلة البراءة لكن لا تقاوم ادلتها من كون حجة الشك معرضين عنها فلا تصلح البراءة كان متعلقا للفعل ومتعلقا للترك فيكون لا ترك شيئا ولا يصح ان يتوانى مما لفيه عن الترك **فنقول** ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند رؤية الهلال ونحوهما مما يرد فيه نهي منه مطلق للرواية وما ذكر على حجية التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير ان قوله الاختصاص بالشبهة التحريمية على هذا الطريق فاسد لان الاخبار في هذه المضامين كثيرة ثم انك اذا احطت خبرا بما مر من الادلة قطعت بحجية اصل البراءة في المقام من اجتماعها انه لم يكن بعض منها صالحا للقطع مستقلا ولو سلمنا عدم تحقق القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البراءة وهو هنا حجة لان المسألة من...

فان قلت ان ما دل على حجية اصل البراءة كلها اما كانت نقلية كالاصلين وبناء العقلاء ومدلول بعضها نقلية كالعقل والكتاب والسنة ايضا حجية اصل البراءة موقوفة على عدم المتوقع على الدليل على الخلاف وهو هنا موجود لبعض الاخبار **منها** ما رواه الفاضل التوني عن محمد بن الحكم عن ابي الحسن عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واومى بيده الى فيه **قال قلت** لم ذلك فقال عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله اتى الناس بما اكتفوا به في عهده ولا ريب في دلالة الرواية على لزوم التوقف والاحتياط فيما لم يعلم **قلنا** هذا الخبر ونحوه من الاخبار الآتية كلها غير كافية اما الآتية فستعرفها واما بطلان التمسك بهذا الخبر على الاحتياط **اما اولا** فلان تلك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يظل لا بعدا العمل حتى نعلم وحمل الكلام على العمل لا الافتاء كما يشهد به الكتاب ايما هو عن الافتاء في قوله عليه السلام فقولوا به الا ان يقول لا قائل بالفصل بين الافتاء والعمل فكل من اوجب التوقف في الافتاء اوجبه في مقام العمل ايضا **وفيه** انه يمكن القلب بانا نقول لا يجب الاحتياط عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايضا بالاجماع المركب فيما ليس اقوى لكثرة معتضداته ولا اقل من التساقط والرجوع الى الحكم العقلي وقد عرفت انه البراءة **واما ثانيا** فلان الرواية تدل على وجوب التوقف قبل الفحص كما يرشد اليه التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه وآله الخ وح لا ربط للرواية بالمدعى لانا نقول بالبراءة بعد الفحص لا قبله فلا تعارض بين تلك الرواية وبين ما دل على حجية البراءة سيما بعد ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال ذلك فيسقط الاستدلال ايضا للاجمال **واما ثالثا** فلان مشكوك الوجوب ليس داخلا في صغريات الا يعلم حتى لا يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البراءة حصل العلم بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جاءكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثة ما لا يعلم حكمه الظاهري والواقعي معا او ما لا يعلم حكمه مطلقا سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمالان الاولان لا يضر لان مشكوك الوجوب حكمه الظاهري معلوم بعد ادلة البراءة واما الاحتمال الاخير فان كان المراد بالتوقف فيه التوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايضا اذ نحن نحكم بالبراءة في الظاهر ونتوقف في حكمه الواقعي عملا بمضمون الرواية وان كان المراد الوقف بحسب الظاهر مع ان الفريقين مطبقان على خلافه بل لا بد في مرحلة الظاهر من العمل اما بالبراءة او الاحتياط **واما خامسا** فمع ضعفها والوصف بها عن جابر لمخالفة المعظم على خلافها سلمنا حجية الضعاف لكن هي معارضة لا قوى منها وهو ما مر من ادلة البراءة **ومنها** ما روي عن الرضا عليه السلام انه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت **ومنها** قوله عليه السلام لك ان تأخذ بالحزم والحايط لدينك والحزم هو الاحتياط وفيهما معا نظر اما في الاولى منها فلان الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط بحسب لكم وكون هذه الدلالة خلاف الاجماع لم يستفد منها الا حسن الاحتياط واستحبابه معا فالى ان نقول الاحتياط فيما شك في اوله كليا او دار الامر بين المتباينين وقطع بثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب وذلك غير منافي لمضمون الرواية اعني التخيير في كم الاحتياط على ان يرد عليها الجواب **الخامس** عن الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية عرفا هو جواز الاحتياط والترخيص فيه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا الى ما مر من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها الاخبار الدالة على الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند فقد المرجحات كقوله عليه السلام خذ بالحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها قوله عليه السلام خذ بالحايط لدينك ما تجد اليه سبيلا واعلم ان لا انصاف ان تلك الروايات الا الاولى منها واردة على ما دل على اصل البراءة الا انها ضعيفة غير مجبورة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف فنعم ما قيل في خصوص المقام من انه كلما اوردت اخبار الاحتياط في مقابل الشهرة اذ ذاك ضعفا **واما المقام الثاني** اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فان احتمل مع ذلك الاباحة فالحال فيه هو الحال في المقام الاول اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبراءة ايضا نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم السابق استحبابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث في البين واما سواء كان الاحتمالان مستندين عن النقل بعد فقد المفتي او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فاختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن طائفة ومنهم من قال باصل البراءة في القسمين السابقين واما قال بالوجوب هنا لبناء العقلاء على ما يظهر منهم لا للاخبار الدالة على لزوم الاحتياط ولا للتحرز عن الضرر المحتمل لان مقتضاها هو الوجوب في القسمين السابقين ايضا والمفروض انه لم يقل به ومنها القرعة على احتمال لان الامر مشكل والقرعة لكل امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل لان القدر الثابت من الادلة بين الظاهر والواقع انما هو فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما فيما نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد المرحوم اعلى الله مقامه ايضا فان لا ان الشك الواقع في المكلف به على قسمين احدهما الشك في متعلق الطلب كالدوران الامر بين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كما في دوران الامر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب وفي كلا القسمين يحكم بالتخيير المذكور واما في الاول فواضح واما في الثاني فلعل المستند فيه انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا للواقع بالفرض فالمكلف ان بنى الامر على طرحهما ورجع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بنى على القرعة لروايات القرعة لكل امر مشكل فعيه ان المستفاد من الروايات في خصوص المقام بمقتضى الفهم التسليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان اشتملت على لفظ الكل الموضوع للاستغراق مع ضعفها الدلالة ولا جابر لها وان بنى على الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح ان كان خبر الاحتياط فممنوع دلالة وسندا واعتباره ثانيا وان كان لزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على لزومه مطلقا وان كان بناء العقلاء فهو غير معلوم فتظهر فقد المرجح وان بنى على الاستحباب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح ان كان اصالة عدم الدليل على الوجوب فهو معارض باصالة عدم الدليل على الاستحباب ايضا فان اجريت الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجريته في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح استصحاب الحالة السابقة اعني الوجودية فلا عبرة فيه لارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والندب والاباحة فالحال فيها كما سبق في الاصل الثاني بقوله الراشد انهم لا باس بالحكم بالندب للتسامح في ادلة بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث
فنفي الحكم بالوجوب كما عن طائفة ومنهم من قال بالبراءة فيما سبق والرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير ابتداء كما قيل والاقوى الندب الظاهري اما على نفي الوجوب الظاهري فهما
الاطلاق منقول الاجماع وما ليته علم الوجوب في المطلوبات الشرعية عكس المطلوبات العرفية ولبناء العقلاء فيها على الوجوب ونفيها للتكليف والآيات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف
عند عدم العلم ولو قيل بحجية العلاجية حاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب هنا مرجحة للامر به باخذ ما اشتهر مدفوع بان مورده شهرة
الرواية لا الفتوى ولا عموم فيه مع ان في كل التقديرات يثبت الشهرة على الندب لا الرواية ولا فتوى قلنا ان الرواية اخص من الندب لانها لا تشمل ما الامر فيه وان تمسكت بمركب

السابقة بمعنى ان الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب فهو معارض باستصحاب عدم استصحاب الذي كان في السابق لا بقاء لان المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب
الاستصحاب العدم لقطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصل في نفي الفصول عن جنس عند الفصول واعمال الترجيح معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يبقى الاصل عدم المنع من
الترك كذا يمكن ان يبقى الاصل عدم الاذن في الترك كذا يمكن ان يبقى الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان سابقا في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع
الاباحة وتحقق فصل الطلب هو يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون الاذن في الترك **فان قلت** ان الدليل العقلي
الرافع للتكليف قبل البيان نفي الوجوب **قلنا** ان كان المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وان كان المراد من البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لو
لا يرتفع التكليف فذلك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت **واما الدليل العقلي**
الرافع للتكليف بلا بيان فلان القدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان حتى اجمالا وهو هنا موجود اجمالا ولو سلم عدم التسليم فمقتضاه نفي الاستحباب ايضا لا يبقى الا مطلق
الرجحان الثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى احدى الامارتين منتف بحكم العقل فيتعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان
مع كون كل من الحكمين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى فظهر بطلان
جميع الاحتمالات فتعين التخيير **ومنها القول** بالاستصحاب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المنافي
لجميع الاحتمالات السابقة والدليل عليه وجوه **الاول** ما في المعالم لنفي الوجوب المفيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسألة الفرعية **الثاني**
اطلاق الاجماعات المنقولة على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لما دار الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما فيما نحن فيه بل يمكن
دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة موارده **الثالث** ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه
والقسم الثاني اكثر فيلحق به الثالث للظن **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان كما تقرر الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الوجه الشائع على نفي
الوجوب في القسم السابق الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة **فان قلت** ان البيان موجود هنا وهو بناء العقلاء على الاحتياط اذا دار امرهم في اوامر مواليهم
بين الوجوب والاستحباب **قلنا** ذلك البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه ندرة الامر الاستحبابي في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية
فيها فيلحق المشكوك منها بالغالب والاوامر الشرعية حالها بالعكس فيلحق المشكوك منها بالاغلب ايضا فالعقلاء مع الفارق **الخامس** الآيات النافية للعقاب بلا
بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ووجه دلالتهما واضح وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه
نفى التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفا عند عدم الابانة بالعلم اذا تم عليه فظهر بطلان توهم ان الآية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما
عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما وان اطلاقه على غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معنى العرفي **السادس** الاخبار النافية
للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب **فان قلت** ان الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية
كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتماله ذلك المرجح التعبدي باعترافك فدفعه
اولا بان الرواية تدل الا على لزوم الاخذ باشهر المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا
تخييل لعموم الحمل لا تخصيص لعموم الحمل وثانيا سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالاشهر وان كانت الشهرة فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لا
في خصوص كل واقعة لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى فليس موردا للرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير للخبر العلاجي **قلنا اولا** ان الرواية اخص من
المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين ومحل الكلام اعم منه وتمام لا نص فيه ونحوه فح ان قصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فهو خرق للاجماع المركب
وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب فيقال ايضا نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بما مر من الاية والخبر ونتم الامر في تعارض النصين بالاجماع
المركب الا ان تقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون ضميمته هي الاخبار العلاجية وذكر اجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الاخر لان ضميمته هي النافي للوجوب
فيما لا نص فيه ونحوه دليل فقاهتي وان كان كتابا او سنة لانه كالاصول ولا ريب في تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع
هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وعين ان تجرد ثبوت احد الشطرين بالدليل الاجتهادي لا يوجب تقدمه لان المرجح ما دل على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الآية
والخبر موجود اعني ذهاب المعظم واطلاق الاجماع المنقول فيقدم وان كان فقاهتيا وايضا مجرد التعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ لما عرفت من المرجح
وثانيا ان الاخبار العلاجية معارضة مع الاخبار النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما العموم من وجه فمادة الاجتماع تعارض نصين يدل احدهما على الوجوب
والاخر على الاستحباب فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية تنفي الوجوب حينئذ ومادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بالامر والاخر
بالنهي قطعا بنفي الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الاخر تعارض قولين بلا نص احدهما يقول بالوجوب والاخر بالاستحباب واذا كان بين المتعارضين العموم من وجه
فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهي معنا في التكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان التخيير بين الدليلين مسألة اصولية
لا يعتبر فيها الخبر العلاجي لانه ظني لا قطع بصدوره **ورابعا** سلمنا حجية الظن ايضا في تلك المسألة لكن لا يحصل الظن من الخبر العلاجي لكثرة الخلاف بين الاخبار
العلاجية الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار العلاجية الى المتعارضين اللذين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالاستحباب
او الاباحة **المرحلة الثانية** في اثبات الاستحباب الظاهري بعد نفي الوجوب في مقابل من طرح الامرين ورجع الى الاصل والدليل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم
الثاني الاجماع المركب لان الظاهر ان كل من نفى الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** ان بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفي الوجوب **الرابع**
ما دل من الخبر على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وليس المقصود من الاستحباب الظاهري الا اثابة الامر عند العمل
الخامس الاولوية القطعية فانا بعد ما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت المطلوبية محتملة بناء على ما قررنا في مسألة التسامح ففيما قطعنا بالمطلوبية بحكم

الفعل بالاستصحاب الثاني

في نفي الوجوب

في بيان الاخبار النافية للتكليف بلا بيان

المرحلة الثانية في بيان الاستصحاب الظاهري

بالكلية

الاجماع امكن قلبه معنا فان الرادان الشبهة بينها وبين ما نفي التكليف عند عدم البيان عموم من وجه تفترقان فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه نصان احدهما بالمنع والاخر بعدمه ومادة الاجتماع ما نص فيه اذا تعارض فيه نصان وبعض المرجحات المعتبرة متعارضا والى ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعمل فيها بالاخبار مع عدم حصول الظن منها الكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية والمنع اضطرابها الى نصين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالندب وعلى اثبات الندب الظاهر بعد نفي الوجوب هايل المعظم وبناء العقلاء وخبر الشارع في تحمل الندب وانه لم يكن نص ان المطلوبية ثابتة من اتفاق الامارتين والمنع عن الترك منتف بسبب الظن امر فيتعين تحقق الطلب في ضمن فصل الندب الظاهر بعد فهم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري ايضا **اصل** اذا علمنا في الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكان الشبهة مرادية وكان اتيان الاكثر قد لا يستيقن في الامتثال فقيل فيه بالبراءة

بالاستصحاب الظاهري بطريق اولى **السادس** ان المطلوبية يقينية من تعاضد الامارتين والمنع عن الترك ايضا منتف لقبح المنع من الترك بلا بيان فيتعين المطلوبية مع جواز الترك لان الطلب لا يتحقق بلا فصل فاذا انتفى احد الفصلين اعني المنع من الترك لزم تحقق الفصل الاخر وهو جواز الترك المحقق في ضمن الطلب وهو الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف على القطع بثبوت المطلوبية في ذلك الحين وليس كذلك لان القطع بالمطلوبية اما هو فيما اذا كان تحصلها في ضمن كل من الفصلين محتملا واما بعد القطع بعدم تحصلها في ضمن احد الفصلين فاين القطع بالتحصل بل هو مشكوك اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى قلنا هذا الكلام متين لو كان كل من القطعين اعني القطع بالطلب والقطع بنفي الفصل المعين وهو المنع من الترك ظاهريا او واقعيا واذا كان احد القطعين واقعيا وهو القطع بالطلب والاخر ظاهريا وهو القطع بنفي الوجوب فلا لان القطع بالمطلوبية الواقعية غير مناف للقطع بانتفاء احد الفصلين بحسب الظاهر اذا القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلزم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل يحتمل في ضمن كل من الفصلين مع القطع بعدم تحصله في ضمن احد الفصلين مقطوع لكن ظاهرا لا واقعا ويمكن الايراد على هذا الدليل بان المستدل بيّن اما ان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعني القطع بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهرا او يضم الى ذلك مقدمة اخرى وهي انه كلما ثبت انه مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري فهذا مطلوب بحيث يكون المطلوبية جنسا وتحصل الجنس بدون الفصل محال فلا بد من تحصله في ضمن احد الفصلين من جواز الترك او المنع عنه ولما كان تحصله في ضمن الثاني مقطوع العدم فتعين الاخر فيثبت الاستحباب الظاهري ان كان الاول ففيه ان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب اثبات الاستحباب الظاهري اذ لا اثر في كون الشيء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون في الطلب اصلا او غير محكوم بحكم من الاحكام وان كان الثاني فنسأل منه انه بعد ترتيب هذا القياس عند قولك هذا مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق الامارتين بحيث تحصل القطع من اتفاقهما بان يكون مضمون احدهما مطابقا للحكم الظاهري ام لا يحصل لك هذا القطع ان قلت بالثاني فقد اخطأت لوضوح حصول هذا القطع بعد ترتيب القياس المذكور **وان قلت بالاول** فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبب من اتفاق الامارتين اما هو مع بقائهما على حالهما اما مع القطع بنفي مدلول احدهما وبعد كونه حكما ظاهريا فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال كونها في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى فاين يثبت الاستحباب الظاهري مع كون المطلوبية مشكوكة ويمكن دفع هذا الاشكال بعد تتميم الوجه السادس ولا يخفى ان هذه شبهة في مقابلة البداهة لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعدما قطعنا بالمطلوبية وثبوت التلازم بين الواقع والظاهر وان قطعنا بنفي احد الفصلين في الظاهر الا ترى انه لو فرضنا ان المعصوم اخبر بكون الشيء مطلوبا في الواقع ثم اخبر بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم قال ان الوجوب الظاهري منفي عند عدم العلم به يحصل القطع بالاستحباب الظاهري وان كل العقلاء مطبقون عليه ثانيا بان القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من القياس لا من اتفاق الامارتين حتى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء احدهما نعم هذا القطع قد يجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتين كما هنا وقد يتخلف عنه كما لو فرض حصول القطع بانتفاء الوجوب ولا يلزم حصول القطع بالمطلوبية الواقعية ثالثا بان يلزم حصول القطع بان كل مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري ثالثا ان المطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة وليس تلك القطع مجامعا مع القطع المسبب من اتفاق الامارتين فتامل الوجه **السابع** ان المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الامارتين فاما ان يطرح الامارة الظاهرة فهو مخالف لطريقة العلماء او يرجع فيها الى المستند كامر او يخير فهو مستلزم الحيرة ولا حيرة بعد مصير الاكثر الى الاستحباب او يحكم بالوجوب فهو مناف للبناء ثم ايضا مع انه ترجيح للمرجوح فتعين الاستحباب ظاهرا تم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين اولا في الشبهة الوجوبية لكن كل ذلك كان مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف واما اذا علق الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف لا في واقعة خاصة بل بين المشتبهات الكثيرة فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقامين السابقين اللذين لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا فاتى فيهما ما هو جار هنا ايضا بجميع الاحكام والمختار والاحاديث الجيع والسر فيه انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجمالا فيه مسلكا لو بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه في مجتهد واحد مع العلم الذي فيه العلم الاجمالي بين المشتبهات التضاد هما عقلا بل الاول يمكن على مذهب من يقول بالفتح الاقل الا في الاغلب والثاني على مذهب من يدعي انسداد الاغلب كما هو المختار وعليه فنقول ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات الكثيرة على المختار من الانسداد الاغلبي انما هو وجه حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا فلا علم اجمالا بين المشكوكات التي لا ظن فيها لقلتها فيرجع القسم الاول وعلى فرض وجوده لا عبرة به فيحكم فيها بالاصل البراءة ايضا واما ان كان العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية المرادية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب هو الاكثر في الواقع كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ايرادا على القائلين بالبراءة هنا وهو ان العلماء اتفقوا في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم انه لو شك في كون شيء للمقلو مثلا كان الاصل مقتضيا الركنية وفي هذه المسئلة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما سيجيء من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره فحينئذ ان ابقينا كلامهم واختلافهم هنا على اطلاقه فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان اخرجناه عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا ايضا هو الجزء الغير الركني فاتفقوا هنا ايضا على ان الاصل فيه الاحتياط فنقول ما الفرق بين الجزء الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره فما وجه الفرق فلا بد اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطاء الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية ان كان بعد ثبوت الجزئية فهو محل تحقق الوفاق على الاحتياط وان كان الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا يعني انا لا ندري انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهذا من محل الخلاف وكلام من يقول بالبراءة لمن هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه فيها

وقيل بوجوب الاحتياط واطلاق كلامهم يشمل ما اذا كان المشكوك فيه مما يعلم انه على فرض الوجوب جزء او ركن او جزء ركني او شرطه من وجهين وعليه يحصل التناقض بين كلاميهم هنا وفيما في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلاة مثلا كان الاصل مقتضيا الركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالمخاطبين في هذه المسألة لكن لا ادري ان لا يتفق احد من الصحيحيين بالبراءة مع ان القول موجود بلا حظ ضم الشهرة بينهما اذ عن المشهور هناك القول بالصحيح وهنا المشهور هو القول بالبراءة قلت لان يكون المشهور هناك من المتنازعين هنا كلاما على كل العلماء مع امكان منع الوفاق هناك على الركنية بل الظاهر وفاقهم على عدم جريان اصالة عدم الركنية من الاطلاق لاجمال اللفظ عند الفريقين لاعدم جريان الاصل لعيلي وقد يجاب بوجوه اخر لعين شيء منها بشيء ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط لاستصحاب بقاء الامر لو لم يات بالاكثر وان الصحيح انه يات بالاقل ولو قيل في دفع جريان الاستصحاب ان كان المستصحب

ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك في الركنية لاعتبارها الشرعي واما ان كلام من يدعي الوفاق مطلق يشمل الى هذا القسم فيدفع التناقض بان التناقض على هذا وان كان مرتفعا الا ان الفارق غير معلوم كما مر لا يقال الفارق ان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد الاحتياط وتاما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية فيرجع الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البراءة لانا نقول ان الثاني ايضا شك في المكلف به بعد القطع بمطلوبية المركب كما لو شككنا في جزئية السورة للصلاة في ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فارق ايضا بان متعلق الشك اما الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوب شيء في الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني تركه مفسدا للصلوة المقتضى او في فتح لعاب خالة السهو لا يجعلها ركنا ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض ومنها ان المتفق عليه وان كان من الاحكام الوضعية الا ان الحكم التكليفي من لوازم هذا الحكم فالشك ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي يرجع في الحقيقة الا اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه يلزم المحذور وقد يجاب عنه بان النزاع في هذه المسألة صغروي لا كبروي يعني ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط ان كان الشك في المكلف به وعلى البراءة ان كان الشك في التكليف انما النزاع في ان الشك بالشيء المتعلق الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف حتى يرجع الى البراءة فعلى هذا نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء غير الركن لما اختلفوا في انه يرجع الى الشك في التكليف والمكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبراءة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون احدهما وفاقيا في كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فما يتفقون فيها على الشك في المكلف به او التكليف ويختلفون فيهما **قلت** الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدون هذا الشيء صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصدق مع عدمه مقطوع ايضا لان المفروض انه الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك ان لا يرجع الصحيحي الى اصالة البراءة اصلا لان الشك لو شك في الصدق تماما لان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك ركنا او غيره بل كل ما عنده مقوم في الصدق فلا زمه الاحتياط دائما على مقتضى هذا الجواب مع انا نرى مصير جمع من الصحيحيين الى اصل البراءة هنا وذلك لان المشهور في مسألة الصحيح والاعم هو الصحيح على ما نقل عن المحقق الطباطبائي في شرح الوافية وعن معظم الاخباريين ايضا القول بان الالفاظ اسامي للصحيح والمعظم في هذه المسألة على اصالة البراءة ولازم هذا تبين الشهرتين مصير بعض الصحيحيين الى اصل البراءة **فالاحسن في الجواب** ان يقال ان العلماء اختلفوا او لا في تعيين ما هو مذهب جمع الى اصالة البراءة مطلقا سواء كان الشك في الركن او الجزء وجمع الى اصالة الاحتياط ثم المخاطبون حيث نزاع مسألة الصحيح والاعم ذهب بعضهم الى الاول وبقي الاصل الاولي على لزوم الاحتياط لسلامتها عن الدليل الوارد لاجمال اللفظ واما الاعمي فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلا اجتهاديا واردا على الاصل الاولي على الاحتياط واما الشك في الركن فقد اتفق الصحيحي والاعمي على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي عن المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي والحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم كذا الاتفاق على الاحتياط في الركن مختص بالمخاطبين واما القائلون بالبراءة هنا فلا يفرقون بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم لانه ان كان اللفظ مطلقا صار مؤيدا للاصل الاولي على البراءة وان كان مجملا كان الاصل الاولي ايضا مجال البراءة بخلاف المخاطبين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه ايضا ان لازم هذا الجواب ان لا يتفق احد من الصحيحيين بالبراءة مع ان منهم من يقول بالبراءة كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في اربعة مواضع **الموضع الاول** ما اذا قطعنا بان الشيء المشكوك الوجوب لو كان واجبا لكان جزءا من العبادة او شرطا او ركنا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة ونحو ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط تبعا لجماعة من المحققين خلافا لثقة الاسلام فقال بالبراءة حيث تمسك في نحو الفتوى بالفاتحة في الصلوة بقولهم كل شيء مطلق الخ وهو من جماعة منهم كالمحقق الخوانساري وصاحب الذخيرة والفاضل القمي لنا وجوه **الاول** انه لو بني على الاقل كالصلوة بلا سورة شك في ارتفاع الامر وبقائه والاستصحاب يقتضي البقاء **فان قلت** المستصحب هو الامر بالاقل وهو غلط لانا لا نقطع بتعلق الامر بالاقل فلو فرض ارتفاعه بفعلها وانما هو الامر النفسي فهو غلط ايضا لتعلق الدليل على التكليف بنفس الامر ولا حجة بستصحبه **قلنا** اولا ان اشتراك الغائب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المأمور به اجمالا فنقول ان تكليف الحاضر لعله الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا** انا سلمنا عدم نهوض الدليل على الاشتراك فيما علم المأمور به اجمالا لا تفصيلا لكن لا دليل على عدم الاشتراك ايضا فيحتمل كون المأمور به الاقل الذي ثبت ويحتمل كونه الاكثر فعلى نفس الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا شككنا في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني لكن لا نعلم ان وجوب الاقل نفسي او مقدمي فنقول العقل التكليف بالاقل كان مقدميا وبدونه نابا ان الاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فنستصحب الامر بنفس الاقل الذي كان التكليف به في الجملة يقينيا فظهر فساد قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فان قلت** الشك المحوج الى التمسك بالاستصحاب على قسمين منهم يكون سببه الشك في بقاء المقتضي وارتفاعه كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في استعداد بنيانه كالبيت يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم ما لو ظهر في الزوجة عيب يوجب جواز الفسخ كالرتقاء واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ ومضى زمان فشككنا في ارتفاع الخيار لاحتمال فوريته وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في ان المقتضي للخيار هل هو مقتض للخيار فورا ام دائما وتم يكون الشك لا في المقتضي بل في عروض المانع المعلوم المانعية بحيث لولاه لكان المقتضي باقيا على اقتضائه كما لو علمنا بان البيت له استعداد البقاء الى ما لكن نشك في البقاء لاحتمال عروض ساعقة كهدم باحد ابنائه وفي الشرع مثل ما لو شك في انه بال بعد الوضوء ام لا وتم لا يكون الشك في شيء منهما بل في نقض العارض وهذا على قسمين احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض ام لا كما لو خرج المذي وشككنا في ناقضيته والاخر ان لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بانا نبول ناقض دون المذي فخرج شيء ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضا ام مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني

هو الاكثر او الامر النفسي الاكثر فلا يقين بتعلق التكليف بهما في زمان حتى يستصحب او الاقل فقد ابرد وقد دفع بان الشك في الاقل

وليس الاستصحاب حجة وفي دفع سلامته عن المعارض بمعارضته باستصحاب عدم الامر بالجزء المشكوك تدبر

فيما لو شككنا في جزئية الشيء او شرطيته

من الثالث

قلنا ان اشتراك التابع الخاص حجة فهنا لم المأمور بالجنا الاصلي وكان الاقل من الشك في الاشتراك لا دليل على عدم تبعية بل بقاء الامر بالاقل ايضا مشكوك فكان الارتباط فيستصحب ان الاستصحاب جعل حال
كان الشك في المقتضى او المانع باستمراره كما يتبين ان الاغلب في الجزء المشكوك كون الشك في الحادث مع ان اعتبار الاستصحاب في التبعات او الكلام بل هذا الاستصحاب السابق لانه مثبت و
متبوع وتقاعد الاستصحاب الشك في بقاء التكليف في اصله والدليل على نفس القاعدة بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والعقوة اما قلنا وبناء العقلاء على الاحتياط فيما
اذا شك في الجزئية ولاخبار الاحتياط المجبرة هنا لو كانت ضعيفة بما مر ولا باس بدعوى ان الامر فيها بين التخصيص وارتكاب المجاز الشائع وهو الندب وهذا التخصيص تخصيصا للاكثر
لفهم العرف تقديم الاول اذ بقي من الافراد تحت العام ما يعتد به مع امكان منع كونه ذلك من تخصيص الاكثر ولقاعدة دفع الضرر وقاعدة المقدمة ستجي

من الثلثة والاجزاء معنا الآخر فان قوله لا تنقض اليقين انه يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف ناقضا وفي القسم الاول ليس ان نقض المكلف
بل انما نقض المكلف لانه يبين عدد الاقتضاء وكيفيته واما في الاولين الاخير فلان اليقين فلا يشمله النهي في قوله اذا الموردان الذي تمسك فيه بالاستصحاب انما هو
من القسم الاول او الاول من الاخير فلا يصح التمسك بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا محل الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا تنقض اليقين
ان كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهم عرفا بسبيل النهي عن الانتقاض
الا مع القطع به في صح التمسك بالاستصحاب حتى في القسم الاول واما اذا جعلنا محل الكلام من الاولين الاخير فلان المراد من قوله لا تنقض ليس الا الامر بابقاء
الثابت في السابق يقينا في زمان الشك ومعه يتم المطلوب **فان قلت** ان الجزء المشكوك فيه كما يتوهم يكن واجبا قبل تعلق الامر بالمركب بعد التعلق
بالمركب شككنا في التعلق بهذا الجزء كسائر الاجزاء فيستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحابان متعارضين ويبطل الاستدلال **قلنا اولا** ان الشك
المتعلق بالاجزاء في الاغلب شك في الحادث لا في تعدد الامر بالوجوب والاستحباب كالسورة فلا يجري اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر يقيني لا نعلم انه وجوبي
ام ندبي **وثانيا** منع اعتبار هذا الاستصحاب لانه استصحاب في التبعيات ولم يثبت اعتبار الاستصحاب فيها والقدر المتيقن اعتبار الاستصحاب في النفسيات
وثالثا انا سلمنا جريان هذا الاستصحاب واعتباره ايضا لكن استصحابنا اقوى لوجهين **الاول** انه مثبت وذلك ناف والمثبت مقدم على النافي وتوهم
انه لا دليل على تقديم المثبت على النافي مدفوع بانه وان لم يقم عليه دليل لكن اشتهاره في السنة العلماء يكفي مرجحا **الثاني** ان استصحابنا في المتبوع واستصحابه
في التابع والاول عند التعارض مقدم ولا معارض له فان الاستصحاب في التابع كان العقلاء لو شكوا في بقاء زيد لا يستصحبون وان كان ذلك معارضا باستصحاب
عدم اكله وعدم شربه وعدم كلامه ونحو ذلك **فان قلت** بعد الدخول في الصلاة مثلا او قبل ترك السورة كانت الصلاة محكوما بالصحة فليستصحب الصحة بعد
ترك السورة هذا الاستصحاب يعارض استصحابك ويقدم عليه لانه لو رود عند العقلاء **قلنا** ان الشك المتعلق بالمشكوك فيه الاشتغال اما ان يكون في الاثناء
ايضا كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدو الامر وقبل الدخول في الصلاة وان كان المشكوك فيه في الاثناء كالسورة فان اجريت استصحاب الصحة في
القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا وان كان صحة نفس الصلاة
فنقول هذا الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلاة فلا يصح اذ قبل الفراغ لا يتصف الصلاة حتى يستصحب صحتها وان كان بعد الفراغ ففيه ما فيه من عدم كونه
مربوطا بالمقام وخلاف الظاهر من تقريره الاستصحاب الا ممنع صحة التمسك لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ من العمل وثانيا
سلمنا الجريان والاعتبار ايضا لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد ما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثناء فلا يتم في اكثر
الموارد ولا اجماع مركبا في البين وعلى فرض وجوده يمكن القلب بكون اجماعنا اقوى لكثرة موارده وثالثا منع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل
بالاصل قبل الفحص ولا يتم الامر لان هذا الشخص الملتفت في الاثناء بين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والآخر ابطال العمل للفحص ولا يمكن الجمع بينهما
بل لا بد من اخذ احدهما ولا ترجيح للابطال فالعمل قبل الفحص بالاصل كان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بان تكاب الاحتياط فعليه الاحتياط باتيان
الجزء في الاثناء وهو المطلوب وان اجريت الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة قد كانت مشكوكة في بدو الامر فكيف تستصحب
فان قلت ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الدليل على الوجوب **قلنا اولا** ان الشك في الحادث غالبا لا في تعدد الامر بين الوجوب والاستحباب كما
وثانيا ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين ثالثا اصالة الاشتغال المقتضي لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالاكثر **فان
قلت** ان الاشتغال الثابت ان كان بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال به بعد اتيانه وان كان بالنسبة الى الاكثر او الامر المفصل لا بد الترديد بين الامرين
فلم يثبت ذلك الاشتغال او لا حتى يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** الجواب ما مر في الدليل السابق **فان قلت** ان المكلف يعلم انه بالاقل اشتغالا كان
التكليف ومن القواعد المقررة الرجوع الى البراءة اذا شك في التكليف **قلنا اولا** بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف
بالنسبة اليه كما لو شك في انه صلى الظهر او لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت ان لا يصلح لانه شك في التكليف فيرجع الى البراءة وليس كذلك **وثانيا** نقول
ان الشك في التكليف على قسمين ما شك في حدوث التكليف فهذا محل البراءة واما شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه فهذا محل الاشتغال
فان قلت ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل عدم القطع بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل **قلنا** الدليل
عليه ولا الاجماع على ذلك اي على انه لو قطع بالشك في المكلف به كان اللازم العمل بما علم الاشتغال ومن يرجع الى البراءة يبدل الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال
لا انه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال **وثانيا** بناء العقلاء **وثالثا** حكم القوة العاقلة على ذلك **لثالث** من الوجوه بناء العقلاء
على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده ركب المعجون العلاني وتبيع العبد الكتب الطبية لتحصيل اجزائه فصادف في جزء مخصوص على قولين احدهما
حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم يأت به لم يكن خاصية للمركب بدونه واصلا والآخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمعجون لكان بناء العبد الالتزام باتيان الجزء
المشكوك بحيث لو لم يأت به فانكشف ان المركب لم يتم بدون ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى معللا بانك بعد ما احتملت عدمه احتمالا لا مساويا لم ما خلية ذلك
الجزء وعلمت بان الاتيان به لا يضر لانه امر مباح مثبت فايدة المركب بدونه او مكمل للمركب فلما تركت مع ذلك بل يمكن ان يقال ان المولى الذم والعقاب على
ترك الاتيان وان انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء وكان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان علم ان بناء العقلاء على ما ذكرنا **الرابع** جملة من الاخبار
الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك ووجه الدلالة ان الرواية مشتملة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن وا فقد وقع الشرط
والاستفهام ومتعقبة بالفاء فالتقدير اترك جميع ما يوجب الريب والشك واختر ما لا يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريب وكلما
كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله عليه السلام الدال على انه يجب عليك الاخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقد مر وكقول الباقر عليه السلام في موثقة زرارة انه قال قلت له

اثما نقض باليقين

بناء العقلاء على ... الاحتياط

الرابع من الوجوه ... الاحتياط

ولو قيل ان الاحتياط حصر لزوم قصد الوجه ولكثرة الشبهات مع ان الغالب في المطلوبات الشرعية عدم الوجوب مع فتح الامر المركب الحقيقي الامر لا بعد بين الاجزاء المجعولة مع استصحاب صحة الصلوة مثلا بعد ترك الجزء المشكوك مع الاخبار المتقدمة الدالة على ان الشارع ستر ما لم يعلم فلذلك لا شك في عدم وجوب قصد الوجه مع ان قصد الوجه الظاهري كاف ولازم كثرة الشبهات بعد العمل بالظن المطلق في الغلبة المذكورة في اجزاء العبادة والفهم المذكور مسلم عند الاجمال الذاتي لا العرضي واستصحاب الصحة ان كان في المشكوك جزئية البدن فلا جريان له او الاشتغال فان كان قيل الدخول في العمل او قبل تجاوز محل المشكوك جزئيته فلا شك في الصحة فلا استصحاب فتأمل

جملة فالتي في عنق الجزار او الحديث المتقدم ارضا فلعلهما اضعف بقال لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط **فان قلت** ان تلك الروايات لا عموم فيها فلا يشمل موضوع محل الكلام اي لا يدل عليه بخصوصه **قلنا** هو وان لم تشتمل على ادوات العموم الا ان ترك الاستفصال يفيد العموم فيشمل الحديث محل الكلام بخصوصه ويدخل باعموم بغيره **فان قلت** ان تلك الاخبار حاكمة بلزوم الاحتياط حتى في الشبهات التي لا علم اجمالا فيها بالتكليف اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهات لا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم الاحتياط فيهما فلا بد من اخراج الخطابات عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال بل لا يتم الاستدلال بتلك الروايات بوجوب الاحتياط على جميع الاحوال المتصورة وتفصيله انا ان قلنا باشتراك صيغة الامر بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح **وان قلنا** بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط فيظهر بطريق اولى **وان قلنا** ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنها مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشيرازي فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح ايضا اما بناء على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او التوقف فظ واما على القول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من ارادة المجاز المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة وان دار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو ظاهر الاقوال فلا يتم الاستدلال ايضا لان ذهاب العلماء السابقين على كونه للندب مجازا مشهورا موجب للظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور فح بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل فلا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتسقط الروايات حجيته في الاستدلال **قلنا** المختار هو القول الاخير اعني كون الامر حقيقة في الوجوب مجازا غير مشهور في الندب لان مجرد غلبة الاستعمال في الندب لا يصير سببا لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك ليس العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول ح ان الظاهر من تلك الروايات ولو بملاحظة العلة الخارجية مقتضى فهم العرف ليس الا التخصيص مع ترتيم المطلق مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا بين حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد مع انه كان الندب غالب الاستعمال ولازم كلامك ان يتوقف هنا ايضا لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص عليه كما ترى **فان قلت** ان ارتكاب التخصيص القول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر لان الاغلب في الامر في المشتبهات بين الاستحباب والاباحة ولا معنى للزوم الاحتياط فيهما فاخراج ذلك عن تحت الاخبار يلزم تخصيص الاكثر المرجوح في جنبه هذا المجاز اعني الندب فيحمل الروايات عليه ويبطل الاستدلال **قلنا** اولا ان صدق الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط بالذات وثانيا سلمنا الصدق لكنها مبينة العدم بالنسبة الى تلك الاخبار سلمنا لكنها مشكوكة بالتشكيك المضر الاجمالي بالنسبة اليها ومعه يتم الاستدلال **فان قلت** ان ابقاء الروايات على ظاهرها بالتزام خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية ايضا يلزم تخصيص الاكثر لشمولها الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجبا قطعا فيلزم تخصيص الاكثر المرجوح ايضا بالنسبة الى المجاز **قلنا** اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات الموضوعية فتأمل وثانيا نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فظاهرها في الشبهة الحكمية وثالثا نقول ان رجحان المجاز من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص الى حد لم يبق من افراد العام الا اقل قليل لا بمجرد خروج الاكثر فيكون سببا للذي فان الباقي هنا ايضا كثيرة معتد بها فهنا يتعين المصير الى التخصيص ايضا ولعل بناء العرف عليه **فان قلت** الروايات ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين **قلنا** الضعف هنا منجبر ببناء العقلاء والاصليين السابقين اعني الاستصحاب واصالة الاشتغال فيحصل الظن بملاحظة بصدق المضمون فيصير حجة واما في المقامين السابقين فلم يكن انجبار بل لا محالة اعرضوا عن تلك الاخبار هناك واما هنا فانه لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجازم ليتحقق الشهرة على الخلاف ايضا ويكفي في الجبر ما مر من الاصل وبناء العقلاء **الخامس** قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ووجه الدلالة واضح **السادس** ما اخترناه في بحث مقدمة الواجب من استحقاق تارك المقدمة العقاب على الترك الحكمي لذي المقدمة فيجب ترك السورة مثلا في الصلوة لاحتمال المقدمية في الواقع **فان قلت** انه ههنا وجها يدل على البراءة وهو الذي مر من ان المكلف اما ان لا يكون معاقبا على ترك السورة مثلا فهو المطلوب وان كان معاقبا فاما ان يكون العقاب والعتاب مستندا الى ترك السورة او الى ترك الاحتياط او الى عدم التحرز عن الضرر المحتمل والكل باطل كما مر فيتعين عدم العقاب **قلنا** **اولا** ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلوة المأمور بها او على ترك العمل بالاستصحاب الا بتقابل الكلام اليهما ويجري الدليل المذكور فيهما ايضا لانا نقول انا نختار اولا كون المعاقبة على ترك الصلوة المعلوم تحقق الامر بها وتوهم ان الامر بالصلوة والمعاقبة على تركها لما لم تكن معلومة بالتفصيل فيتجه بحكم العقل قبح التكليف الاجمالي لحكمه بقبح التكليف من دون البيان مدفوع بما مر من بناء العقلاء على حسن المعاقبة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم القبح العقلي ونختار **ثانيا** ان المعاقبة مستندة الى ترك العمل بالاستصحاب الذي هو واجب للدليل الدال عليه وثالثا نقول ان العقاب مستند الى ترك الاحتياط المعلوم لزومه بما مر من الاخبار المنجبر ضعفها بالاصلين وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال الوجوب ولو كان قصد الوجه لازما من باب الاحتياط لزم تكرار العبادات وهو مستلزم للعسر والحرج الشديد الموجبين لاختلال في نظم المعاش الموجب لاختلال نظم النوع المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط الكلي وذلك ان كان بطريق السلب الكلي فالمط ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم الحكم بعدم وجوب الترجيح **قلنا** اولا ان الاحتياط انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي اما على القول بالبراءة في ماهية العبادة فلان اصل البراءة لا يثبت الوجه الواقعي بل الظاهري ثابت به فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فلزوم الاختلال المذكور فينقطع [illegible] الاحتياط وثانيا ان [illegible] الاختلال [illegible] انفتاح باب العلم في الاغلب فهو

في مسألة الاحتياط

الدليل الخامس لوجوب الاحتياط

قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل

احتمال المقدمية

ممنوع

او بعد تجاوز محله كما لو شك في جزء من السورة بعد تركها او الانحناء الى الركوع فان كان الانحناء الى الركوع تاركا للسورة عن سهو فلا شك في الصحة حتى تستصحب الصحة المفروض ان الجزء ليس ركنا او عن اصل ما بعده او عن اجتهاد او تقليد لذلك لقاعدة الاجزاء في الاوامر الشرعية او بالوجوب فتبطل صلوته بفعل الاحتياط او عن شك فكيف يجوز الى الركوع وهو شاك في شرطيته واما اذا التفت حين شكه سلمت عن المعارض فيقتصد بفعل الاحتياط ايضا ثم واخبار البرائة لا تنصرف الى المعلوم بالاجمال ولو سلم الانصراف فالنسبة بينها وبين اخبار الاحتياط عموم من وجه لان اخبار البرائة تشمل ما اذا دار الامر فيه بين المحذورين واخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية وفي مادة الاجتماع لو لم يترجح اخبار الاحتياط للاعتضاد بما ترى فلا اقل من التساقط والرجوع الى الاصالة

منوع الامر لقلة الشبهات وعدم وجودها وان كان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايضا لقلة الشبهات ايضا وان كان على مذهب الانسداد الاغلبي مع عدم القول بحجية الظن فالملازمة مسلمة لكن قد عرفت حجية الظن ح وان كان باطلا فان قلت تابعها استقرينا في الشرعيات وجدنا معلوم الاستحباب غالبا ومعلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب قلنا الاستقراء ان كان في جنس المطلوب فمسلم لكنه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع وان كان في خصوص المطلوبات المتعينة فالاستقراء ممنوع لو لم يدع الاستقراء على الخلاف فان قلت الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم تثبت الاصل البراءة كقوله كل شيء مطلق الخ فنقول هذا تام بحسب المراد وكلما كان كذلك فهو مطلق وكذا غيره من الاخبار قلنا اولا ان معنى قوله مطلق ان كان هو المرخص فيه في الاستدلال تمام لكنه خلاف التحقيق بل معناه الاطلاق الذي لا يتم الاستدلال للقطع بارتفاع الاباحة السابقة وحصول المطلوبية لما دخل واما استحبابا فيخرج عن مورد الرواية وعلى فرض التسليم نقول الرواية مجملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال ايضا وهذا الجواب يختص بهذه الرواية بخلاف الجواب الاتيين وثانيا انا نمنع انصراف تلك الاخبار النافية للتكليف الى صورة يستقل فيها العقل سواء كانت الاستفادة بتمام استقلاله لانه لا احتياج الى البيان والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان فنقول ان العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان بالجزء المشكوك فيه فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل ويثبت التكليف فيها لا يقال ان المقدمة اعني الجزئية هنا اثما يحتاج فيه الى بيان الشارع وذلك لان المقدمة ان لم يكن جعلية للامر بالغير كعين فيه الامر باتيان ذي المقدمة ومع الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر عبده باتيان المعجون الافلاطوني واما ان كانت المقدمة جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيانه جميع الاجزاء والشروط الجعلية ولو لم يبينها او بعضها بعد جعلها لم يكن العبد معذورا في ترك الاتيان بها وكون بناء العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ممنوع وانظر في قوله كل شيء مطلق وغيره الى غير ذلك من الموثقة نظرا الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ثم لا نا نقول لا امر كما ذكرت في الجعليات لكن ذلك صحيح بالنسبة الى المخاطبين بمعنى انه لو لم يبين المقدمات الجعلية لهم لم يكن لا حرمة عليهم للاجمال الذاتي واما اذا بين ذلك المولى الجاعل جميع الجعليات للمخاطبين ثم اتفق الاشتباه فيها للغائبين المشتركين مع المخاطبين في التكليف من عروض الاجمال لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال في المقدمات الغير الجعلية للامر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة الينا وثالثا نقول ان تلك الروايات معارضة باقوى منها وهو اخبار الاحتياط المعتضدة في المقام بالاصلين وبناء العقلاء فان قلت استصحاب الصحة بعد ترك الجزء المشكوك فيه كالسورة يقتضي عدم وجوب السورة وكذا غيرها من الاجزاء والشرائط قلنا ان الشك المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزء او شرطا ينقسم الى بدوي حاصل قبل الشروع في العمل والى ثانوي حاصل بعد الشروع وعلى التقديرين المشكوك فيه اما بدوي او ثانوي فهذه اربع صور الاولى كون الشك بدويا والمشكوك فيه كذلك كان قبل الشروع في الصلوة في اشتراط ستر العورة مثلا فيجب عدم جريان الاستصحاب ولعل ذلك ايضا ليس منظور القائل الثانية كون الشك بدويا والمشكوك فيه ثانويا كما لو شك قبل الشروع في الصلوة في جزئية السورة او في شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وههنا يمكن التمسك بالاستصحاب الفرضي بان يقول لو دخلت في الصلوة كانت صحيحة فيصح تكبيرة الاحرام والحمد ولو تركت السورة وركعت كنت شاكا في بقاء الصحة فاستصحبها وان ركع واسجد فيرجع هذا الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي وفيه اولا انه مستلزم للدور اذ صحة التمسك باستصحاب الصحة موقوفة على تحقق الصحة في الزمان السابق على زمان الشك وتحقق الصحة كذلك موقوف على العلم بالوجوب لفساد عبادة الجاهل بالوجوب وان طابقت الواقع والعلم بالوجوب على الفرض موقوف على الاستصحاب ايضا وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتدبر وثانيا ان المستصحب اما صحة الصلوة فهي لم تتحقق حتى يستصحب بها في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه ففيه ان صحة الاجزاء السابقة وتباطيه ومراعى على صحة سائر الاجزاء فنقول ان المستصحب ان كان هو صحة الاجزاء بالصحة الواقعية فهو فاسد لان المكلف بعد ترك السورة اليقين بصحتها كان في صحة الاجزاء السابقة في بدء الامر ايضا فيكون الشك ساريا والاستصحاب انما يعتبر في الشك الطاري لان المتبادر من قوله لا تنقض اليقين انما هو اليقين الاستدامي الباقي بعد الشك بالنسبة الى الزمان السابق وان كان هو صحة الاجزاء السابقة بالصحة الظاهرية ففيه ان الاستصحاب ح ح وكان طاريا لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب في الظاهرية الشارعية بالنسبة الى الواقعيات كما هنا لعدم انصرافه لانتقض النسبة اليه بل هو مبائن للعدم وثالثا سلمنا حجية الاستصحاب في الشك الساري والحكم الظاهري ايضا لكن نخصص المقام لا عبرة به لان بناء العقلاء على الاعتبار بالظن والنجس لا ينقض عموم اخبار الاستصحاب ورابعا نقول ان اخبار الاستصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما اعم من وجه واخبار الاحتياط اقل موردا فتقدم على اخبار الاستصحاب هذا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل والا فالنسبة العام والخاص مطلقا لان اخبار الاحتياط اخص مطلقا فتقدم ايضا الصورة الثالثة كون الشك والمشكوك فيه كليهما في الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب ايضا لان المكلف اما قاصر او مقصر وعلى الاول باتي في التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول منها مضافا الى عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص وعلى الثاني باتي الوجوه السابقة ايضا مضافا الى فساد عبادة الجاهل المقصر الصورة الرابعة كون المشكوك فيه بدويا والشك في الاثناء كان يدخل من شك في وجوب تكبيرة الاحرام على الاحتياط وكبر فدخل الصلوة ثم شك في الاثناء في لزوم الاحتياط فطرء الشك في اصل التكبيرة ايضا ولا يصح الاستصحاب هنا ايضا لان البناء على الاحتياط من اول الامر ان كان مجتهدا فيه فهو مفروغ عنه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب للاجماع على العمل باجتهاد المجتهد ما لم يحصل تبدل الرأي والظن على الخلاف وان كان عن غير مجتهد بل بنى على ذلك دون تفريع فالفساد للوجوه السابقة فتدبر جدا الموضع الثاني في انه اذا شك في ركنية شيء للعبادة فهل الاصل ماذا والكلام فيه يقع في اقسام القسم الاول فيما اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل بان الاصل عدم الركنية وهو ضعيف ويمكن له التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر اذا دخل في العبادة وسهى عن الجزء المشكوك ركنيته ومضى محله فنقول الاجزاء الماتي بها قبل السهو كانت صحيحة فتستصحب بعد السهو والالتفات الى انه اذا كانت تلك الاجزاء صحيحة صح سائر الاجزاء ايضا

في الصورة الرابعة

في الشك في الركنية

والخصم اثباتاً للبراءة تمسكاً باصالة عدم البيان فيما اذا دار الامر بين كون المشكوك جزءاً واجباً او مباحاً او لم يجد مفصلاً او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام
اذا كان المشكوك فيه بين كونه جزءاً ركنياً او غير جزء ولا يعارضهما استصحاب الامر بالصلاة اما لكونه [illegible] او لانه قبل اتمام الصلاة لا شك في بقاء الامر فيه وتمام ظهر حكم صور
الشك في الجزئية باقسامها الثلاثة لو علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية **اصل** اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وشككنا في نفسيته وغيريته فالاصل
اما للعلم بالبراءة والاشتغال واصل البراءة [illegible] الاشتغال عن المعارض ومنه يعلم الاصل فيما لو علمنا بوجوب شيء في اثناء العبادة نفساً وشككنا في وجوبه الغيري او علمنا بوجوبه
الغيري وشككنا في وجوبه النفسي واما لو علمنا بان الشيء واجب غيري مقدمي وشككنا في انه جزء للعبادة ام شرط مقارن ام شرط متاخر فقد يدور الامر بين الاول والثاني
وبين الاول والثالث وبين الثاني والثالث وبين الثلاثة فهل هنا اصل يرجح في مقام التميز ام لا اصل [illegible]
للارتباط واذا ثبت صحة الصلاة ثبت عدم الركنية وفي البواقي يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولاً** ان الدليل [illegible] اذا استصحاب الصحة فرع ثبوتها في الزمان
السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العبادة على الوجه الشرعي والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل
[illegible] اصالة الشرطية او اصالة العينية فيما شك في الهيئة لكفائية فلو كان العلم بالوجه موقوفاً على الاستصحاب لزم الدور **وثانياً** سلمنا جريان الاستصحاب لكن
نمنع اعتباره اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء فمورده على الاحتياط سواء كان الواجب توصلياً ام تعبدياً لكون في التوصليات بناؤهم على
الاحتياط ايضاً او في التعبديات فظاهر وان كان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل يعتد به على الاستصحاب سوى الامرين
المذكورين **ومنها قاعدة الاجزاء** وهي ابتداء بالنسبة الى الجاهل المقصر الساهي عن الجزء المشكوك الركنية الا ان التمسك بتلك القاعدة انما هو
فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلاة على الوجه الشرعي المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجزي للقاعدة المقررة في محلها فلا
يجب الاعادة فلا يكون ركناً وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولاً** ان ذلك يقتضي الدور لان الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور
وصحة القياس موقوفة على صحة صغراه اعني كون الماتي به على الوجه المعتبر شرعاً وصحة صغراه موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف
على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفاً على القياس المذكور لزم الدور **وثانياً** سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يقم على خلافها في المقام دليل
وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العقول واخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر
الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه في الاثناء وتقريره كالسابق وعيبه منع اعتبار الاستصحاب مضافاً الى لزوم العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الصور مع كون
الشك في البعض بدوياً **ومنها** قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كالسابق
وفيه انا سلمنا القاعدة لكن المستدل بها ان اقتصر في الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدى الى غيرها بالاجماع المركب فهو مقلوب عليه
لانا ننقل الكلام الى [illegible] صورة المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة وبعد ما نزع مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب النافي للركنية
او الاعادة كما هو مذهب من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيرجع الى الاشتغال لانا نشك في المكلف به فيحكم بلزوم الاتمام
والاعادة لا يقال ان الامر دائر بين المحذورين وجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثاني وكل منهما يحرم الاخر فلا بد من الحكم بان
المكلف مخير بين الامرين اذ لولاه لزم المخالفة القطعية لانا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لانها احتياط والاتفاق قائم على حسنه فلا بد ان يقال قاعدة
[illegible] من الاحتياط على هذا القاصر الشاك في الاثناء بعد السهو وفي غير تلك الصورة يتم بالاجماع المركب فتعارض الاجماعات المركبات لكن ضميمة اجماع
المركب اصالة الاشتغال المقدمة على ضميمة الاجماع الاخر وهي اصالة البراءة مضافاً الى كثرة مواردها واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وحكم
الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فظهر مما ذكرنا ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وحكم الاحتياط واستصحاب
التكليف وقاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا في هذه المسألة الى الركنية وفي مسألة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء
المشكوك الركنية وتذكر بعد الفراغ ولازم الثاني عدم الاعادة وان هذا الا تناقض ايضاً لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك وتذكر في الاثناء بعد فوات المحل فعند
المعظم القائلون بالركنية على الابطال والاعادة وحرمة الاتمام مع ان مدرك اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال ولا ريب انها تقتضي الاتمام ثم الاعادة لا
الابطال والاعادة فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية دون اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول
اولاً بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانياً بانهم وان حكموا باقتضاء اتيان المأمور به على وجه الاجزاء لكن حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة
وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه على الشك في الركنية لا يقال ان الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال ولو
كان ذلك دليلاً وارداً على قاعدة الاجزاء لم يبق مورد للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء فلا بد من رفع اليد عن قاعدة
الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا ليس مختصاً بقاعدة الاشتغال لما عرفت من الاستصحاب وبناء العقلاء واخبار الاحتياط وعن الاشكال الثاني
بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام ليسوا من القائلين باصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون بها من باب الدليل الاجتهادي [illegible]
القسم الثاني انه لو شك في جزئية شيء مع القطع بالركنية على فرض الجزئية كان يفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول
بانه ليس بجزء اصلاً فهل الاصل الركنية ام لا الاظهر الركنية سواء قلنا في القسم الاول بالركنية ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلوجهين
احدهما ان ذلك الشيء مما شك في جزئيته وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب ثانيهما ان الشيء مما شك
في ركنيته فهو ركن لما مر في القسم الاول واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة الحكم بجزئية الشيء
المشكوك وعدم ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب اما الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما الثاني** فلفرض اصالة عدم
الركنية فيما شك في ركنيته لكن رعاية هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد اما عن اصالة الجزئية واما عن اصالة عدم الركنية فان عملنا
باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة عدم الركنية بالاجماع المركب فتعارض الاصلان بضميمة الاجماعين المركبين لكن الاجماع الذي ضميمة لاصالة الجزئية
مقدم على الاجماع الذي ضميمة اصالة عدم الركنية لان مدرك الضميمة الاولى قاعدة الاشتغال ومدرك الضميمة الثانية اصل البراءة وهو في المقام [illegible] بالنسبة
الى قاعدة الاشتغال ضميمة احد الاجماعين [illegible] فيقدم فيثبت الجزئية والركنية معاً **فان قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية رعاية للاصلين [illegible]
في مرحلة الظاهر لعدم القطع بانتفاء شرط ظاهر [illegible] في الواقع نقطع بان العمل بالاصلين لا يمكن والقطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر
قلنا نعم الا ان العلماء مطبقون على رعاية الواقع في جميع الاحتمالات اذا دار بين محذورين كالوجوب والحرمة [illegible] بالتخيير ظاهراً مع القطع بخلافه

ام الاصل يختلف بحسب المقامات وجوه وبما ذكرنا يظهر الثمرة في مسئلة الصحيح والاعم ومقدمة الواجب المقدور في اشتراط ... معرفة المباشرة المقيسة والاتيان على الوجه المباح ونحو
ذلك والغالب حصول التميز بمراجعة العرف **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقع اجمالا وتردد الامر بين الاقل والاكثر وكان استقلاليين وكانت الشبهة موضوعية سواء
حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في مرجحات البينة بناء على وجوب الترجيح تعبدا او من اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة ولم ... ترك استفادة اطراد
ستة او من تعارض ... والاقل والاكثر ... الاصل ... الاحتياط ام البراءة وجهان اقواهما الاخير لان الاصل عدم تعلق التكليف بالزائد مضافا ...

في الواقع **القسم الثالث** لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل ايضا الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية
فلانه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل فيه ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية وقد مر ان الاصل فيه ذلك هذا بناء على المختار من اصالة الجزئية عند
الشك فيها والركنية عند الشك فيها واما اذا قلنا باصالة الجزئية واصالة عدم الركنية فيحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا باصالة عدمهما فلا يحكم هنا بشيء من الجزئية
والركنية **الموضع الثالث** في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الاعم الشامل للشرطية والجزئية فهل الاصل ... الا
الحكم بالوجوب النفسي اعني المقتضي لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلا كما هو لازم كون وجوبه نفسيا ولاصالة الاشتغال بالنسبة الى
الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء معتبرا فيه ... **فنقول** لا بد من الاتيان بذلك الشيء المشكوك فيه عند الاتيان بالمأمور
به المستقل النفسي الذي شككنا في مقيديته بذلك الشيء لقاعدة الاشتغال وان هذا الا الوجوب الغيري وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب النفسي فيلحق
نفسيته ملحق المشكوك بالاغلب ... اذا علمنا بوجوب شيء بين العبادة وجوبا نفسيا سواء كان اصليا بان جعل الشارع ايا ... مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا
كما في رد السلام بين الصلاة فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسدا للعبادة ام لا الحق لا سواء كان وجوب ذلك
الواجب النفسي موسعا ام فوريا تقييديا ام تعدد مطلوبيا ام مرددا بين ... سواء كان المأمور به فعلا كالترتيب
في القراءة مثلا وفعلا كالاستغفار بعد التسبيح في الركعتين الاخيرتين مثلا ... مسئلة راجعة الى ان الامر بشيء هل يقتضي النهي عن
ضده الموسع او ... لا يقتضي شيئا منهما ... كما هو المختار ... والسلام المأمور به المضيق في اثناء الصلاة واشتغل بغيره
الموسع بالنسبة الى ... الصلاة واجزائها فانها موسعة ... السلام على الفرض ... على القولين الاخيرين فيحكم بفساد العبادة اما للنهي عن الجزء
الذي ... رد السلام او لعدم الامر به على التقديرين بفساد العبادة **الموضع الرابع** لو شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم
بالغيرية ... عند الشك فيها ... هذا الشيء واجب نفسي وغيري ثم انه لو علم بكون شيء موقوفا عليه العبادة لكن لم يعلم انه جزء العبادة
ام شرطها فهل الاصل الشرطية ام الجزئية ... في مواضع منها وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته ... المركبة من هذا الجزء وسائر
الاجزاء لان جزء العبادة عبادة ... ومطلق العبادة عبادة يشترط فيها النية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو يحصل بلا
نية ومنها لزوم المباشرة ان جعلناه جزءا فلا يجزي مباشرة الغير اياه وان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير ومنها
لزوم الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوب **ويظهر** ثمرة اخرى من بعض
الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسئلة على فرض الجزئية ... الشرطية فلو كان جزءا واخل به عمدا او سهوا او عمدا فقط كان موجبا للاخلال بالمهية وصحتها
وفيه ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط ان كان مستندا الى دليل اجتهادي فعليه البيان وان كان الدليل فقاهتيا حاكما بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة في الاجزاء وهو
قاعدة الاشتغال فلا ريب انها مقتضية لذلك في الشرائط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك المورد بين الجزء والشرط فلا وجه
للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسئلة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء
العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط تحت الاصل الاولي لعدم الدليل الوارد وفيه نظر ايضا لان بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسئلة مطلقا في الاجزاء
والشرائط ولا يفرقون بينهما الا انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي والوضعي كليهما مستحق للعقاب وعبادته فاسدة
مع ان عدم غصبية المكان من الشرائط فلو لم يكن بناؤهم على تحصيل العلم بالمسئلة في الشرط لم يحكموا بالفساد هنا وايضا حكموا بفساد صلاة من صلى مع الثوب
النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم وقالوا بالعذر مع ان طهارة الثوب البدن شرط **فان قلت** فرق بين المعاملة والعبادة فان المعيار في المعاملة في صحتها
وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادة فالمناط فيها العلم والجهل لا المطابقة والعدم فالمطابق من العبادة
فاسد بلا علم وغير المطابق منها صحيح مع العلم فعليه يقول بان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهدت بها وحكمهم بلزوم
تحصيل العلم بالمسئلة فيها ليس من باب عدم العلم بالمسئلة بل هو من باب عدم المطابقة للمطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان المعاملة الغير المطابقة غير صحيح **قلنا**
الكلام متين لكن القدر المسلم من المناط المذكور للمعاملة انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادات بوجه من الوجوه واما في الشرائط المعاملية التي
لها مدخلية وارتباط بالعبادة كما في الموارد التي استشهدنا بها فلا نسلم ان المعيار مجرد المطابقة واللامطابقة وعدم العلم بل كيف كان فهل الاصل الشرطية
ام الجزئية يظهر من بعض الافاضل اصالة الجزئية لان قاعدة الاشتغال تقتضي اتيان المأمور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال
انما يحصل اذا اتى بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة الاشتغال تقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم تلك
الثلثة لزم كونه جزءا لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور **وفيه** اولا ان نفس النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما يشعر به قول الشهيد وهي
بالشرط اشبه فاذا كان نفس النية محل النزاع فلا يثبت هذا الفاضل من اثبات جزئيتها للنية باصل الاشتغال وحكمه بلزوم الامور الثلثة فيها مع ان وجوب
النية للنية يستلزم التسلسل وهو باطل **وثانيا** ان شرط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو معلوم انه شرط معاملي كالغسل
ومنها ما هو مردد بين الامرين ومشكوك **فنقول** ان الذي شك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور
الثلثة من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلثة واما لا يعلم
انه على فرض الشرطية هل هو من اي القسمين عبادي ام معاملي ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال ولزوم الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية لا يتم الا
فيما علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا غير واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور الثلثة على التقدير ... لو
كان شرطا ...

في جملة ما مرّ هنا يقاس من الادلة واما المقتضي للاحتياط فان كان الاشتغال فيقال ان اريد الاشتغال بالاقل فقد اتى به وامتثل او بالاكثر او الامر النفس الامري فلم يثبت من الادلة الاستصحاب فكذلك او بناء العقلاء فهو غير ثابت لو لم يكن على الخلاف واخبار الاحتياط قد اجبنا عنها هنا **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقعة اجمالا ودار الامر بين المتباين وكان الشيئين مما يتردد كان الجمع محصل للامتثال قطعا فهل الاصل الاحتياط بالجمع كما لو دار الامر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة مثلا ام البراءة او التخيير في اتيان ايهما شاء فيجاب بما احتمال العمل او طرح الامر او تعيين احدهما بالتعيين مبين القصر والظهر او جهين وجوب الاحتياط بالجمع للاستصحاب واصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل واخبار الاحتياط هنا بكل ما الاكثر وبما ذكر مضافا الى لزوم المخالفة القطعية على الاجزاء التخيير من حيث الحكم الواقعي مطلقا ومن حيث العمل ايضا ان قلنا بالتخيير الاستمراري

والجزئية واما اذا شك في كونه على فرض الشرطية عبادة ام معاملة فالاصل من قاعدة الاشتغال في كونه شرطا معاملة او لا يلزم من ذلك الجزئية لا يخفى **وثالثا** ان ذلك لا يتم فيما لو بنينا الكلام على عطاء درهم الى فقير من العبادة فان شخصا شك في جزئية وشرطية فان اصل البراءة يقتضي الشرطية كما مثلنا وقد يكون الاصل الجزئية كما لو نذر في المثال المذكور اعطاء الدرهم لكن شرط العبادة فان شخصا شك شرطيته او جزئيته فالاصل الجزئية لما قلنا من اصل البراءة **ثم اعلم** ان التميز بين الاجزاء والشرائط جليا وان شئت فانظر الى قول المولى لعبده ركب المعجون الفلاني ولكن استمع كيفية تركيبه فاعلم انه يتوقف على امور الاول الياقوت الثاني كون المسحوق بالحديد الثالث المرجان المسحوق الرابع كون سحقه في الليل الخامس كونه من البقر فانك لو رجعت وجدانك وتاملت علمت ان الاول والثالث والخامس اجزاء والبواقي شرايط وقس عليه ما لو امر الشارع بالصلوة وقال انها تتوقف على الركوع والسجود والقبلة وكونها ليس على التراب فانه يحكم بجزئية الاولين وشرطية الاخيرين **المقام الثالث** فيما لو دار الامر بين الاقل والاكثر مع كون الاقل موجبا للامتثال يقينا وان كان الاكثر مطلوبا في الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة البراءة او الاحتياط فاعلم ان ههنا مواضع الاول فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر هنا ناشئا عن تعارض الدليلين اما صريحا او ما والاظهر هنا البراءة لانتفاء المقتضي للاحتياط ووجود المقتضي البراءة اما الاول فلان المقتضي للاحتياط ان كان هو قاعدة الاشتغال فيقال ان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاقل فالغاية ان المكلف اتى به وحصل الامتثال وان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاكثر او الامر النفس الامري المردد بين الامرين فالاشتغال ممنوع لا يقال مشاركة مع الحاضر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاكثر فيكون تكليف الغايب ايضا الاكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاقل فيكون الشك في المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال وليس الشك انما هو في بقاء التكليف او ارتفاعه والاصل البقاء لانا نقول ان القدر الذي حصل العلم بكون المشافه مكلفا به هو الاقل واما الاكثر فمشكوك فيه يدفع بالاصل ومشاركة الغايب مع الحاضر حينئذ انما هي في التكليف به معلوما ولو بالاجمال غير ثابتة وان كان المقتضي للاحتياط الاستصحاب فالمستصحب اما التكليف بالاقل فقد حصل واما بالاكثر او الامر النفس الامري فهو لم يثبت اولا حتى يستصحب وان كان المقتضي الاخبار المذكورة سابقا فهي ضعيفة لا جابر لها هنا واما المقتضي للبراءة فهو اكثر الوجوه السابقة من اصالة عدم الدليل على مطلوبية الزائد واستصحاب عدم وجوبه ولم يكن الامر دائرا بين الوجوب والاستحباب والا فهما متعارضان بالمثل ومن هنا الاكثر واطلاقات الاجماعات المنقولة والبرهان العقلي وبناء العقلاء والاخبار والايات **الموضع الثاني** فيما لو كان التردد بين الاقل والاكثر ناشئا عن اجمال الدليل كما في مقدار زكوة الفطرة صاع من الغلات او كان تعين صاع خلافا لما بين دقيق او الطعام وما لا مماثل والاظهر هنا ايضا البراءة لما مر في الموضع السابق وان كان الحكم بالبراءة في السابق اسهل من هذا الموضع **الموضع الثالث** فيما لو كان التردد بين الاقل والاكثر ناشئا عن تعارض الدليلين اللذين يكون رجوعهما في المآل الى الاقل والاكثر وفي الظاهر الى المتباينين مع العلم بعدم حلية الحقوق كما في قوله ان ظاهر فتصدق بمثقال من الذهب وان ظاهرت فتصدق بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية لخصوصية الذهب والفضة بل يكفي قيمتهما والاظهر هنا ايضا البراءة لما مر **المقام الثالث** فيما لو دار الامر بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر هنا لزوم الاحتياط بالجمع بينهما لا ان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع الى القرعة ايضا فاسد لان من يقول بها على عزم وجوب العقل بها هنا انما يسلم ان المكلف به هو الامر الواقعي لكنه يقول ان ههنا وسيلة لتعيين الواقع وهي القرعة ولا ريب انه يقول بحجية القرعة وجوبا شرطيا بمعنى ان المكلف لو اراد الاقتصار على احدهما لزم عليه القرعة لا وجوبا نفسيا بان يكون اثما في ترك القرعة مفيدا عقوبتها فيلزم الاشتغال بالواقع فلا يلزم الاحتياط لقاعدة الاشتغال لم يرد دليل على ورود القرعة خلاف الاصل محتاجة الى دليل يدل عليها وهو يدعي ان ذلك الدليل عمومات تكرره ونقول ان الدليل على القرعة ان كان الدوران النعم **فعنه اولا** اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام **وثانيا** انها خاصة بمورد الغنم لا عموم فيها والتعدي يحتاج الى الدليل وان كان الدليل قوله القرعة لكل امر مشكل ففيه اولا انه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه وثانيا انها منصرفة الى الموضوعات وثالثا انها ضعيفة لا جابر لها فاعمل الامر في الاحتياط بالجمع او البراءة او التخيير بينها لكن الاول متعين هنا لوجوه **الاول** اصالة الاشتغال **فان قلت** ان الاشتغال ان كان بالنسبة الى الامر النفس الامري فهو ممنوع لعدم الدليل عليه وان كان بحسب الظاهر فيه ان العقل المتيقن موجود وهو لا يعلم الاتيان باحدهما او الزايد لاصالة عدمه **قلنا اولا** ان التكليف بالواقع ثابت هنا لقاعدة الاشتراك مع الحاضر الثابتة في صورة كون المكلف به معلوما بالاجمال كما هنا سلمنا ان قاعدة الاشتراك في مثل المقام اعني ما لم يكن معلوما بالتفصيل غير ثابتة لكن نقول انه غير ثابت فيحتمل كون المكلف به الواحد المعين في نفس الامر المقتضي للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون المكلف الواحد المبهم الكلي المقتضي للتخيير فيجري قاعدة الاشتغال ويتم المطلوب سلمنا عدم جريان قاعدة الاشتغال لكن نقول بعد الاحتمالين المذكورين في المكلف به ان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان الثاني فهو مستلزم لاعتقاد وجوب شيء في الظاهر القطع بعدم وجوبه في الواقع لان المأمور به في الواقع هو واحد معين منهما لا الواحد الكلي فهذا مخالفة قطعية بحسب الاعتقاد ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل ايضا اذا اتى باحدهما في جمعة وبالاخر في اخرى واما على الاحتياط فلا يلزم شيء من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوي فيندفع المخالفة الثانية اعني المخالفة في مقام العمل لكن يرد عليه المخالفة الاولى مضافا الى انه خلاف الظاهر من التخيير وانه مستلزم لكون المأمور به واحدا معينا في الواقع فيقتضي الاشتغال الاحتياط ويتم المطلوب ولا يكون معنى للتخيير الا عند التحير وعدم امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعي عدم امكان الاحتياط هنا لانه مستلزم للعسر الموجب للاختلال البعيد لعله وجوب الاحتياط في المقام السابق اعني اذا دار الامر فيه بين الاقل والاكثر كما مر فيحصل من الهيئة التركيبية العسر والحرج لكن يدفعه ان ذلك فرع كثرة الشبهات وهو غير كثيرة على مذهب مدعي انسداد باب العلم او سده جهة الظن كما هو المختار فلا عسر الثاني استصحاب الحال وتقريبه واضح ولو اورد الخصم بما اورد على قاعدة الاشتغال فالجواب الجواب الثالث حكم العقول العاقلة المتنزهة عن الضرر المحتمل المقتضي للاستباق في المقام بالجمع بين الامرين الرابع بناء اهل العقول الخامس اخبار الاحتياط المذكورة الدالة على لزوم الاحتياط المنجبر ببناء العقلاء والعقول

واما نحن فالنقول بوجوبهما معا اصالة بل بوجوب الواحد المجمل الواقعي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الفردين في تمام الوقت فظاهر الحال لا شيء عليه
للبراءة وعلى البراءة ايضا بالمكن ولو تمسك الخصم باخبار البراءة والاخبار التخيير في تعارض النصين فالجواب عنها ما ذكرنا من وجوه ولا فرق فيما ذكرنا بين حصول الشبهة من تعارض الدليلين او
اجمال الدليل اصل اذا علمنا بالتكليف اجمالا واذا دار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية كما لو علم ان عليه فوائت لا يعلم كميتها او عليه دينا شرع

الغافل بل بعدها الاكثر فلا يعتد بمنعها **فان قلت** ان مقتضى الاستصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم الوجوب ونفي المعلم والاجماعات المنقولة وبناء العقلاء
والقوة العاقلة والآيات والاخبار البراءة والتخيير **قلنا** اما الاولان فيما معارضتها بالمثل **واما الثالث** فنفيهما ما عرفت من ذهاب المعظم الى
الاحتياط بل قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات المنقولة لا تنصرف الى هنا وبناء العقلاء على الاحتياط
اقول ولا يخلف حكم القوة العاقلة عن حكم العقلاء ايضا واما الاخبار والآيات فاولا بالقلب يجاب كما ذكره الخصم بقول ان الواحد المعين النفس الامري
مما لم يرد بيانه مجهول او هو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يمكن لنا ان نقول ان الامر بالواحد الكلي مما لم يرد بيانه مجهول او هو مما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم ومطلق فاما هو ححقا به فهو حجة بينا **وثانيا** بان الآيات والاخبار مقتضاها نفي التكليف عن كل من المتباينين لان شيئا منهما لم يعلم بوجوبه
الامر به وهو مجهول عند العباد فلا بد من نفي التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى ظواهر الآيات والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصهما بما وراء المقام
ومعه لا يبقى دلالة **فان قلت** كما يمكن تخصيصهما باخراج الموضوع راسا من تحتهما كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول بان كل شيء مطلق على سبيل الاطلاق
نعم من ان يكون مع البدل او بدونه الا الشيء الذي نحن بصدده كالظهر مثلا فانه مطلق محجوب لكن ان كان مع البدل وهو الجمعة وبالعكس لا لترجيح التقييد
من التخصيص لانه لا يوجب اخراج الموضوع راسا بل اخراج بعض احواله والمطلوب **قلنا** ههنا امور الظهر والجمعة واحدهما المبهم واحدهما المجمل وترك الكل والاول
مقتضى دليل البراءة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخير ارجح لما فيه من الاحتياط
لم يكن الاول ارجح فيصير مجملا ويسقط الاستدلال لحصول التخصيص والمجمل في العام الموجب لعدم حجيته **وثالثا** ان تلك الادلة من الاخبار والآيات معارضة
باخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما مر وسلمنا التساوي والتساقط فيبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض **فان قلت** مقتضى الاخبار العلاجية التخيير
فيما تعارض فيه النصان **قلنا اولا** يمنع انصراف ما الى ما نحن فيه سيما وان موردها بعضها هو تعارض نصين احدهما بالامر والآخر بالنهي فيما نحن فيه ليس كذلك
وثانيا ان الظاهر من التخيير في تلك الاخبار التخيير البدوي وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتى ينطبق بالمقام
وهو مع انه خلاف الظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام العمل اذا اتى في كل جمعة مثلا بواحد منهما **وثالثا** انه لا يحصل من تلك الاخبار الظن
للاختلاف بينها لان مفاد بعضها التخيير وبعضها الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة **ورابعا** انها معارضة مع اخبار الاحتياط
وهي اقوى للاعتضاد المذكور سابقا بالامور المذكورة **وخامسا** سلمنا التساوي والتساقط فتبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض ثم بعد ما عرفت
ان الحق هو لزوم الاحتياط والجمع هنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق العقاب مطلقا او يتوقف استحقاق العقاب على كشف المتروك كان هو الواجب الواقعي
النفس الامري والا فلا عقاب ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة كما مر في بحث مقدمة الواجب الظاهر الاول لما مر في مقدمة الواجب استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة
وان كان تركا حكميا لا حقيقيا وهو هنا حاصل بترك احد المحتملين اي احد الامرين ولانه خالف قولهم لا تنقض اليقين الا ويقين مثله ونقض اليقين بغير اليقين ولما
للنهي ايضا ولا نه خالف الامر بالاحتياط فهو اثم ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكنا من كل من الامرين من اول الوقت الى آخره او الى
ان ينقضي ثم تمكن من الاتيان ثم طرء عدم الامكان من احدهما فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما واما اذا لم يتمكن من احدهما من اول الوقت مثلا فلا يجب عليه
شيء حتى العزم الممكن وذلك لرجوع الشك الى التكليف لاحتمال كون المكلف به الواحد المجمل المعين في نفس الامر وكان ذاك المعين هو غير المتمكن منه وذلك
الواحد فلا يكون مكلفا في الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك في التكليف يرجع الى البراءة ثم ان ما مر انما هو حكم تعارض بين الواجبين الى المتباينين
ناشيا من الدليل المجمل او من المتعارضين الراجعين الى المتباينين ظاهرا والى الاقل والاكثر ما لا سواء كان مع القطع بمدخلية الخصوصية ومع عدم القطع بعدم المدخلية
فالحكم فيه ايضا هو الاحتياط لما ذكر فتوجه الكلام الى ما هنا انما كان في المجمل العرضي الراجع واما المجمل العرضي المصداقي في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف
فالكلام فيه يقع ايضا في مقامين **المقام الاول** فيما اذا دار الامر فيه بين الاقل والاكثر وذلك على قسمين لما ارتباطي لا يحصل الامتثال بالاقل اصلا لو
كان المطلوب في الواقع الاكثر فلا ريب ان الحكم فيه الاحتياط لكن لم يجد لذلك مثالا في الشرعيات في الشبهة العرضية المصداقية واما استقلالي اي يحصل الامتثال بقدره
ما لا به من المصاديق وان كان الواجب الواقعي الاكثر كالواشتبه الفائتة في عدد محصور والدين كذلك والتمثيل له للتعاشتباه اخري مضافا الى واول الظهر
باخر العصر لا ربط له بالمقام لان الامر فيها دائر بين الواجب والحرام ومحل الكلام ما دار الامر بين الواجب وغير الحرام وكيف كان فالاظهر في المقام ان في المسألة
ستة **الاول** لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به يقين البراءة **الثاني** الزام الاحتياط بالحق المذكور ما لم يحصل الظن بالبراءة وبعد حصول الظن بالبراءة يبنى
على الظن **الثالث** الرجوع الى البراءة بالاتيان بما علم ولا يبقى باشتغال الذمة الا به **الرابع** الرجوع الى البراءة في نفي الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال بنا
على حجية الظن في الموضوع الصرف **الخامس** ما يحكى عن صاحب الرياض في الشك البدوي يحكم بالبراءة وفي الشك الطارئ على الاحتياط الاستصحاب وهذا
الكلام يحتمل احتمالات اربعة **احدها** الزام الاحتياط في الشك الطارئ ما لم يحصل القطع بالبراءة وكذا في الشك البدوي ما لم يحصل القطع بالبراءة وكذا في الشك
البدوي والبراءة ما لم يحصل القطع بالاشتغال **وثانيها** اعتبار الظن في المقامين فالظن بالبراءة كاف في الاول وفي عدم لزوم الاحتياط والظن بالاشتغال كاف في
الثاني في عدم جواز العمل بالبراءة **وثالثها** اعتبار الظن في الشك الطارئ لا البدوي **ورابعها** بالعكس **السادس** التفرقة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاحتياط
الى زمان يبقى البراءة على الاحتمال الاول من الوجوه **الاول** ان الاظهر ان الاوامر للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى لزوم القضاء
ما فات واداء الدين وجوب قضاء الفائت النفس الامري وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولا ولازم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشك البدوي للقضاء
والدين لكنه خرج بالاجماع وبقي صورة الشك في المقدار المسدد جامعا للكلام فنقول ان التكليف بنفس الامر في القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل في سقوط الامر
والاصل بقاؤه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامري المردد بين الاقل والاكثر فهذا مضافا الى قاعدة الاشتغال لان الاشتغال ثابت والمكلف به مشتبه فلا يحصل

بالاقل او الاكثر بالخصوص

لا يلزم مقتضاه ضلّ يرجع الى القرعة او الى التشغل ببيان المشكوك الى ان يعلم البراءة ويظن بها ان قلنا بحجية الظن مطلقا في الموضوع الصرف او الى البراءة فيما زاد على المتيقن لا ما المشكوك فيه مطلقا او الى ان
بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطاري ويحوي ولا احتمال انه لا شك في الرجوع الى البراءة مطلقا في مثل ما لو استقرض من زيد دينارا الى الوقت المعلوم ثم شك في انه استقرض منه
دينارا اخر في وقت اخر ام لا ولا في وجوب الاحتياط فيما اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة منه

اليقين بالبراءة وان قلت بما قلت في السابق من ان الاشتغال هل هو بالنسبة الى الاقل او الاكثر ان الامر المردد فعقد مرجوّ بلا عنه مضافا الى ان تارك الاكثر
وان اتى بالاقل تارك للذي لعله تركه حكما فهو مستحق للعقاب فالدليل الاول هو لا ستصحاب مؤيد بعد بين الامرين اللذين كل منهما متمان للمقصود بعد الفرض المذكور
فان قلت ما ذكرته من انصراف الالفاظ الى الامور النفس الامرية ينافي ما ذكت سابقا من انصرافها الى المعلومة في رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال العوام تعم ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من الفحص عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجيب عنه بما
بان الفاسق منصرف الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل هذا الجواب بيننا كلامك فيهما بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي نعتبره هنا
الانصراف الى نفس الامر انما هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه مثل ما نحن فيه كقوله
مثلا اقض ما فات كما فات واد الدين الذي اعلمنا بقوائم بعضه واشتغال الذمة به في الجملة وان لم نعلم المقدار فلا بد من الاتيان بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي
ولا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو عدم اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو
شك ابتداء في فوائت فريضة او وجود دين من غير علم اجمالي يتحققها في الجملة فها هنا نقول لا ينصرف اللفظ الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص
عن خبر مجهول الحال الذي لم يعلم اجمالا الوجود الفاسق بين المخبرين اثالث بناء اهل العرف فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر رجب ثم سكنها العبد الى
يوم التاسع العشر فشك في انه هل خرج الاول ام هذا الشهر لا يكون بانيا على الاحتياط وكان ملومتا مسيرا والفرق بين هذا الدليل وسابقه ان هذا انتقال من اللازم
الى الملزوم فيكشف بنائهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري واما الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا **فان قلت** لعل بنائهم على ما ذكرت
من الاحتياط في المثال المذكور لعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر الاتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب الزماني بمعنى اجزاء الزمان
وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كالتمسك باستصحاب النهار في صوم الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك وفيه
لان المستصحب ما هو الاجزاء السابقة على زمان الشك بعدم دخول وقت الفجر مثلا ان كان الاول ففيه ان الجزء السابق من الزمان قد انعدم بمجي اللاحق ولا نريد
فان الذات وان كان الثاني ففيه ان الشك في الحادث لا ان انقطع في الان المشكوك فيه بتحقق زمان لكن لا نعلم انه من اليوم او من الليل مثلا الثالث انما الاحتياط
المجبر ضعفها ببناء العقلاء والعقول الفاقدة بل وعمل الاصحاب فان قلت ان لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان نحتاط فيما لو قال المولى لعبده اكرم العلماء فان
عشرون منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك في الباقي انه عالم ام لا فيلزم عليه الاحتياط باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على اصل البراءة في الباقي
المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف قلنا الفرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرته من المثال ووجه الفرق
ان التكليف فيما نحن فيه اكرم العلماء متعلق بحسب فهم العرف فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشك في الزائد شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البراءة واما فيما نحن فيه فالمطلوب
مقيد لا ستغال المبلوع من الدين واقض ما فات لم يدل الا وجوب شغل الذمة بالدين النفس الامري والفائت الواقعي فالشك فيه شك في المكلف به فلا بد
من الاحتياط لا يقال ان الشك في زيادة الدين والفائت يرجع الى الشك في زيادة التأثير عليهما والاصل عدمهما لانا نقول ان الشك في الفائت زيادة شك
في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان ظاهر حال المسلم ان لا يفوت الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن ح
يتعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر هذا مضافا الى ان كلامنا في مثل الدين جميع على الاطلاق انما هو فيما شك في عدد الاستقراض واتحاده او قلته
وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر مرات او عشرين مرة واما انه اعلم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا فلا يجري الاصل
ايضا لان الشك في الحادث مضافا الى ان الكلام انما هو في بيان الاقل والاكثر مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية فما يكون الاصل فيه مقتضيا للاحتياط او البراءة
من وجه خارج خارج عن النزاع هذا ولكن هذا التحقيق الذي يقتضيه التدقيق هو القول بالبراءة على الاطلاق من حيث القاعدة في مقامنا هذا اولا الوجوه الثلاثة
للاحتياط لا تتم نعم قد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام الحكم بالبراءة وان قلنا ان القاعدة الاحتياط وقد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام **وان قلنا**
بان القاعدة البراءة من حيث القاعدة فلنمثل لنا ولا بعض الامثلة لخصوص المقامات التي يوجد فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط ثم نشرع في بيان ان القاعدة هي البراءة
مطلقا فنقول اما المقام الذي نحكم فيه بالبراءة للمرجح الخارجي فكما لو علم بانه استقرض من زيد لعلة الشهر كذا وشك في انه هل استقرض منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا
فنقول اصالة عدم الاستقراض ثانيا او اصالة عدم ايضا المطالبة المستقرض على فرض الاستقراض يقتضينا الاقتصار بالاقل واما المقام الذي نحكم بالاحتياط للمرجح
الخارجي فان كان عالما بالبراءة قاعدة فكما لو شك ان الفائت منه اربع فرائض او خمس **فنقول** يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه لاصلين الاول
اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان المتعلق يعني قولنا هذا
فائت انما ثبت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان معنى حجية الاصل هو ترتيب احكام عليه من احكام لزوم القضاء **الثاني** استصحاب الامر المتعلق
بالمشكوك فيه في وقته فيستصحب بقاء الامر بعد مضي الوقت وبقاء ان المكلف ما اتى بالمامور به حتى يرتفع الامر بالاستصحاب **فان قلت** لا معنى لاستصحاب
الامر هنا لان الامر لم يتعلق بطبيعة الصلوة بل بها في الوقت الخاص فالمامور به الماهية المقيدة وقد انتفت بانتفاء القيد قطعا فانتفى الامر بها البتة الا مكابرة
نعم لو قلنا بان قوله صل من دلوك الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب تم الاستصحاب لكنه خلاف مذهبك وخلاف التحقيق ايضا **قلنا اولا** ان الامر بالقضاء
وبانها بالطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول ان الماهية المطلقة الثابت مطلوبيتها في اول زمان الزوال
لا تخ اما ان يكون مطلوبة في الزمان السابق على ذلك الزمان هو الجزء الاخير من اليوم ايضا واما لا يكون كك فان كان الاول ثبت تعدد المطلوب وان كان الثاني
لزم تجدد الراي سبحانه في حق العالم بالعواقب **وثانيا** انا لو اقتبنا قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا وقوله اقض ما فات الى العرف يفهمون تعدد المطلوب
قطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت وان شئت فارجع الى المولى من اهل العرف يقول لعبده اشتر



وان كونها لا بد من مقدار للاستصحاب واما في مثالنا لو استقر خصوص تبديل لما في عهدة احد لا بد من مقدار و نحو ذلك من امثلة ما نحن فيها لا ظهر البراءة مطلقا لان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية لكنها لا تنصرف الى المشكوك البدوي وما سمعت فيما المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوم اجمالا والمعلوم في الجملة يرجع الى معلوم تفصيلي و مشكوك تفصيلي فيعمل في كل على مقتضاه وليس للاحتياط ما يعتمد عليه اقول و لا قرينة بعد ارتفاع الشبهة بالاصل و لا نظر في الموضوع الصرف ليس **اصل** اذا دار الامر بين المتباينين بعد الاجمال في الشبهة المصداقية او كان الشك في المكلف به نفسه كد و دار الفائتة بين كونها صبحا ام ظهرا و غيرها كاشتباه جهة القبلة

اليوم مثلا لم يتيقن انه لم يشتر ثم بعد خروج الوقت امر بالاشتراء ايضا فيحصل الكشف للعبد انه المطلوب من اول الوقت انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الامر بتعجيل الامر الاخر بغيره صلة نفس الطبيعة **فان قلت** لا نسلم انه يعرف ذلك بل يحتمل كون الامر الثاني من المولى باشتراء اللحم ابتداء لا من تلك ولا دليل على نفي هذا الاحتمال **قلنا** نعم لكن تلك الاحتمالات في حق العالم بالعواقب وان كان ممكنا في حق غيره **وثالثا** انه لا ريب في دلالة الامر بالقضاء على ان الماهية بالصفة الحسنة المقتضية لتعلق الامر بها بعد فوات الوقت فنقول ان تلك الماهية المطلقة اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصها في الوقت ايضا ام لا ان كان الاول فالمطلوب ثابت لعدم مطلوبية الطبيعة المطلقة في الوقت السابق فيستصحب وان كان الثاني لزم تبدل الصفة النسبية الى الطبيعة وهو خلاف الاصل **فان قلت** ان الاصلين المذكورين لو تم لزم الاحتياط في الشك السنخي في وجوب القضاء في الذمة وان لم يكن في البين معلوم الفوات اصلا لجريانهما هنا ايضا وانت لا تقول بذلك **قلنا** مقتضى الاصلين ذلك لكن خرج تلك الصورة بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين اعني اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان في الشك في وجوب القضاء في الذمة اذا كان شكه في تعلق الامر بالقضاء مسببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت واما اذا كان قاطعا بالفريضة في الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان بها على الوجه الشرعي فيجب قضاؤها ايضا للاصل **الثاني** اعني استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجري ثم ان من جملة الامثلة على عدم الاحتياط بالدليل الخارجي صوم يوم شك انه اخر رمضان او اول شوال فبناء العرف على الصوم لان العبد لو شك في ذلك بعد نهي المولى له اسكن فعده الدائم شهر رمضان لكان بنائهم على السكون في ابواب المشكوك فيه فيجعل الشهر في بنائهم هو اصالة عدم دخول الشهر الاتي وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب في امثال تلك المقامات فهو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العقول فيتبع استصحاب عدم دخول الشهر الاتي واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك في وصول زمان الافطار واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في الصبح لكنهم قد يعبرون عن الاستصحابين الاخيرين بالاستصحاب الوجودي وهو استصحاب النهار والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي غير معقول هنا لعدم المستصحب كما تقدم لا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف ما كان فالاستصحاب صحيح والعمل في الشك في الحادث فلا يطل الشك في الكلي انما هو في الحدث واما في مثل الشهر فلان تمامية الشهر فرع سير القمر جميع البروج الاثني عشر والاصل تأخر تمامه لعدم ما في النهار فلان اجزاء الزمان وان كان غير قارة بالذات الا انها تتدرج في الحصول لا يوجد الجزء الثاني منه الا بعد الجزء الاول فعليه نقول ان اصالة تأخر الحادث يقتضي عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه لو كان اول جزء من الليل لكان اللازم حدوث الحادث لمقطوع الحدوث بخلاف ما لو كان اخر جزء النهار فان اللازم ليس حدوث الحادث وكان ابتداء ما تأخر الحادث يقتضي عدم كونه في الليل كما في النهار اذا عرفت ذلك فنرجع الى بيان ان القاعدة من حيث هي مع قطع النظر عن الامور الخارجية هي البراءة فنقول لا مقتضى للاحتياط هنا الا امر من الوجوه الثلاثة وهي غير تامة **اما الاول** فلانا نقول انه قوله اقض ما فات واد حقوق الناس ونحوهما يحتمل بحسب نفس الامر احد امور اربعة **الاول** ان يجب عليك قضاء الفائتة لنفس الامر كائنا ما كان علمت بالفوات اولا وعلى هذا يكون خروج صورة الشك السنخي وعدم الانتقال من باب التقييد فيشمل الرواية باطلاقها ما نحن فيه اعني دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية المصداقية فيجب الاحتياط **الثاني** الفائتة المعلومة بالعلم التفصيلي يجب قضاؤها لا غير وعلى هذا لا يجب القضاء في الفائتة المعلومة اجمالا المرددة بين صلوات مثلا **الثالث** الامر المعلوم ولو اجمالا فيكون المعنى فيما علمت فواته ولو اجمالا كالذي ذلك يجب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة بين فريضتين ولما اذا علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثل ما نحن فيه فلا يجب قضاء الزائد **الرابع** ان الامر المعلوم في الجملة من الفائتة يجب اتيانه فالمعنى يجب الاحتياط بالفائتة لنفس الامر ان كنت عالما بالفوات في الجملة فيخرج الشكوك السنخية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا فيجب الاحتياط مع علم الفوات في الجملة وبالجملة على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلا بد من تحقيق ان ايا من المعاني مفهوم من الرواية ونحوها عرفا والاظهر هو الاحتمال الثالث بحسب العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا اقل من الظهور في غيره ايضا فيصير مجملا فيسقط الاستدلال ويرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفائت المتيقن فان قلت بعد تسليم عدم الظهور في الثالث والشك فيما هو المراد من الرواية لا مناص عن الاحتياط لدوران الامر بين كون المطلق متواطيا او مشككا والاصل التواطي بالنسبة الى جميع افراده ولازم ذلك الاحتياط **قلنا** حجية الاصول في الالفاظ انما هو لاجل حصول الوصف ولا دليل على حجيتها فيما من باب الاستناد الى الدليل ان كان هو الكتاب فهو ساكت عن هذا الباب وان كان السنة اعني اخبار الاستصحاب فهي غير منصرفة الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب التعبد فالحصر بالوصف فهو غير حاصل هنا **واما الثاني** اعني بناء العقلاء فلان بنائهم في المثال المفروض وان كان على اتيان الزائد المشكوك فيه لكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية للشهر او لاستصحاب عدم دخول الشهر الاتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط فتم الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط من حيث هو احتياط **واما الثالث** اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى يجبر ضعف الاخبار فظهر ان المقتضي للاحتياط مفقود واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فنقول الزائد المشكوك فيه مما لم يعلم بورود الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلوق **فان قلت** ان تلك الايات والاخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه ولا ريب ان مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس من شأن الشارع بيانها **قلنا** كلامنا ليس في خصوص موضوع حتى يقال ان بيان الموضوع ليس من شأن الشارع بل الكلام انما هو في الكلي بمعنى انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شأن الشارع فينصرف اليه الاخبار والايات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضا البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد اما معاقب بترك ام لا ان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل والى ترك الاحتياط او الى عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **ثم** انك عرفت في صدر المقام ان الاحتمالات ستة **الاول** الاحتياط مطلقا **الثاني** الاحتياط مقيدا

وارتكاب المخالفة القطعية مخالف للاجماع ولا ينصرف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا لا بحكم العرف فالقرعة لا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين ينافيه بناء العقلاء واخبار الاحتياط وما مر من الانصراف الى المعلوم ولو اجمالا والتمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب بالتخصيص بالمجمل بنحو ما يجري في المراد به مثل لفظ الجمع ويعارضه اخبار الاحتياط ولزوم الجمع على نحو حصة العقاب بناء على ما مر في مقدمة الواجب ان الترك الحكمي كالحقيقي فتعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب اذا اتى باحدهما وترك الاخر ثم انكشف بعد الوقت كون المأتي هو الواجب الواقعي

بعيد الظن بالبراءة الثالث البراءة مطلقا الرابع البراءة مقيدا بعدم الظن بالاشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطارئ السادس القرعة وعلمنا الحق هو الاحتمال الثالث لضعف البواقي اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط كما مر واما الثاني فلعدم المقتضي للاحتياط مطلقا امضاء الى انه لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبراءة فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف الحق واما الرابع فلانه مبني على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه وان افترقا في الشك البدوي من العمل بالبراءة لكن مخالفته في الشك الطارئ ليس في محله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم في السابق المشتبه في الحال معرج لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل بل بناؤهم اما على الاحتياط في البدوي والطارئ معا او على البراءة كذلك واما السادس فلعدم دليل معتبر عليه في المقام الثاني فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية والكلام فيه يقع في موضعين الاول فيما كان الشك في المكلف به المشتبه نفسيا كدوران الامر في الفائتة بين كونها ظهرا او مغربا او غيرهما كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين اعني النفسي والغيري معا لزوم الاحتياط اما في النفسي فلانا ان طرحنا الاحتمالين معا ولم نأت بشيء من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان اللفظ منصرف الى المعلوم الاعم من العلم الاجمالي كما نحن فيه ومن التفصيلي وان رجعنا الى القرعة لخبر قطيعة الغنم والخبر المشهور فقد عرفت فساد مدرك القرعة في هذه الاحكام وقد مر الجواب بعضا فان الخبر الاول مخصوص بمورده والثاني لا دليل علمنا لكنه في الشبهة التحريمية ومحل الكلام الشبهة الوجوبية سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايضا ضعيف ان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه وكلاهما مفقودان لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقا من التبادر العرفي وبناء العقلاء واخبار الاحتياط والمانع من الاحتياط ليس الا الايات والاخبار النافية للتكليف لكن قد عرفت فساده بالنقض او لا وتخصيصها بالمجمل ثانيا ومعارضتها لاخبار الاحتياط ثالثا وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نحو اتحاد العقاب بان لا يكون في ترك احدهما واتيان الاخر عقاب اذا كان المأتي به الواجب الواقعي فهو ايضا فاسد لما عرفت في بحث مقدمة الواجب ان الترك الحكمي كالحقيقي ولما مر من خبر الاستصحاب ومن خبر الاحتياط المقتضي لكل تلك الثلثة لاستحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الاخر المأتي به الواجب الواقعي فتعين بطلان تلك الاحتمالات عليهم لزوم الاحتياط على نحو استحقاق العقاب بترك احدهما واما في الغيري فالدليل على لزوم الاحتياط امور الاول الادلة العقلية السابقة في النفسي فان لزوم الاحتياط في النفسي يستلزم في الغيري بطريق اولى الثاني ان الدليل الدال على اشتراط القبلة في الصلاة مثلا انما دل على اذا كانت الجهة معلومة بالتفصيل بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي لكنه لم يدل على انه لو لم تكن معلومة بالتفصيل وكانت مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو ساكت فيحتمل اشتراط القبلة ايضا ويحتمل اختصاص اشتراطها بغير تلك الصورة فيرجع الى الشك في شرطيته شيء للعبادة وقد مر ان الاصل الاشتراط **الموضع الثاني** في بيان حكم المتباينين مع كون الاشتباه في مصداق المكلف لا المكلف به كواجدي المني في الثوب المشترك فلا شك في انهما اجنبي مكلف بالغسل وكما في خنثى وهو وطئ امرأة ووطئه رجل بلا انزال فنعلم ان الخنثى في الواقع لعدم الواسطة واقعا والحصر الخارجي اما رجل او امرأة وان اشتبه علينا فعليه نعلم ان احدهما جنب اذ انه اما انه رجل او انه امرأة فنعلم انه يلزم الغسل اما على الرجل الواطئ له او على المرأة الموطوءة له لانه ان كان رجلا فقد وطأ المرأة فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا ولا يوجب بالايلاج الذكر فيه الغسل وان كان امرأة فقد وطأه الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة لكون الذكر زائدا فيه ولا يوجب بالايلاج في فرج المرأة الغسل عليها فحصل العلم الاجمالي بان احدا من الواطئ والموطوءة جنب واشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد وطئ المرأة وان كان انثى فقد وطأها الرجل وهذا واضح وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فقال اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من الاصحاب هنا هو البراءة والذي يقتضيه بادي الرأي هو الاحتياط وان كان الظاهر عدم وجوبه لقوة القول به والوجه في ذلك امور **الاول** استصحاب بقاء الامر بالصلوة بالنسبة الى هذين المكلفين الى ان يحصل لهما اليقين بالارتفاع وهو لا يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب بقاء الامر بالطهارة الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل بالجمع بين الغسل والوضوء لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بعد الجمع بين الامرين اي الغسل والوضوء **الرابع** اصالة الاشتغال بالطهارة **الخامس** اصالة بقاء الحالة السابقة المانعة عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضأ معا **فان قلت** هذا يتم اذا كان حالة المكلف قبل ذلك حالة الحدث المانع عن الصلوة واما اذا كانت حالة الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول بدون الاحتياط **قلنا** ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين نعمل في كل بمقتضى الاصل الوجودي فيه وان كان اجماع مركب في البين فحينئذ تلك الصورة التي تقول بالجماع المركب نتوهم انه يمكن القلب فاسد لقوة اجماعنا بكونه مثبتا وذلك نافيا والمثبت مقدم لا نزاع من المرجحات والدليل على حجية الاثبات هو الشهرة بين القوم وهو كاف **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا وسابقه ان المستصحب هنا الحكم وفي سابقه الموضوع فالدليلان مختلفان **وان قلت** هنا بمثل ما قلت في الدليل السابق من انه اخص من المدعى لانه يتم في بعض الصور فالجواب هو ما مر ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول بالبراءة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او بالغسل فلا يصح ان يقال الاصل عدم التكليف بالغسل لان الشك في الحادث ولا لاستصحاب عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث ايضا لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج مثلا لكن لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون ذلك الحادث سببا للغسل كذا يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكا باصالة العدم ولا استصحاب عدم الجنابة للقطع بحدوث سبب الاسباب يكون ذلك الحادث الصادر من المكلف مسببا لكن لا نعلم ان اثره الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره الجنابة كذا يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجريان كما في كل ما كان الشك فيه شكا في الحادث فان اجرائهما معا موجب لطرح المقطوع واجراء احدهما فقط ترجيح بلا مرجح بل لاصالة الطهارة فيمن كان قبل ذلك متطهرا ولاصالة عدم رافعية فيمن كان قبل ذلك محدثا وذلك لان محل الكلام انما هو في الحدث بالاصغر لا الاكبر فان المحدث بالاكبر يجب عليه غسل واحد سواء اتى بذلك الفعل ام لا الموجب للشبهة ام لا واذا كان محل الكلام المحدث بالحدث الاصغر فنقول ان ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك

الفعل

ذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب كان الشك في التكليف لفقد العلم الاجمالي فالاصل البرائة لا كثر ما مر في الشبهة الوجوبية وعن الاخباريين الاحتياط فيها وضعفه لا يخفى ثم قد يتوهم تقدم
اصل الحرمة في بعض الموارد لادلة خارجية كما في اللحوم فلو تولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر محلل كالغنم والاخر نجس محرم كالكلب لا يماثل احدا منهما ولا من الخارج فالاصل طهارته
ثم استدل على ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وعلى استصحاب الطهارة فلا يثبت بها الاصالة عدم وجوب الاجتناب عنه وحرمة اكله لان اغلب اللحوم محرمة ولا خبار الاحتياط وابتناء العقلاء اقول لا
لا تمسك باستصحاب نجاسته لحاما منوية او حال وكان تحصيل الا ان يدل الكليات مثلا او باستصحاب طهارة حال حيوته فقط ودفعه ثم ان كثيرا مما فرضنا في الشبهة الوجوبية جار في الشبهة
التحريمية فلا نطيل بما سبق فتأمل
او باستصحاب الطهارة حال حيوته

الفعل الوجيب للشك انما كان موجبا للوضوء اتفاقا او كان الوضوء لا زما عليه وحده لا الغسل او لا الوضوء مع الغسل فيقول حينئذ بعد الفعل المشتبه يستصحب حدثه
ويستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة او باحتمال الدخول فيها او يستصحب تحريم الغسل ولو جرى هذا الاستصحاب استحق عدا الوجوب كان اولى بالقطع بانتفاء التحريم
للاجماع على حسن الاحتياط او يستصحب عدم كفاية الغسل ويمكن التمسك باصل اخر غير تلك الاربعة وهو استصحاب بقاء الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل
فان قلت بناء العقلاء هنا على الالتزام بالاحتياط ولا يعتبر تلك الاصول لان دليل اعتبار الاستصحاب اقواه هو بناء العقلاء وقد عرفت انه هنا على
الخلاف والاخبار وهي انما تنصرف الى ما عليه طريقة اهل العرف **قلنا اولا** نمنع كون بناء العقلاء على الاحتياط بل هو على البرائة فلو اخبر عبدا احد مولاه بانه
عليك اكرام زيد واخبر شخص اخر عبدا اخر لهذا المولى بانه يجب عليه اكرام زيد مع علم العبد بان الاكرام يجب على احدهما لا غير لكان بناء كل منهما على البرائة الى ان يظهر
خصوص المكلف **وثانيا** سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته تعليقية معلقة على عدم ورود الدليل وهو اخبار الاستصحاب فقولك انها منصرفة الى ما
عليه بناء العقلاء **قلنا** نعم لا نضر ابصحح اذ كان دلالة الدليل من باب الاطلاق والعموم لان اخبار النقض واخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة نص او يعد في
كثير في خصوص الطهارة فلا يصح دعوى الانصراف بل لا بد من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه اعني استصحاب الطهارة **فان قلت** انك تدعي قطعية اعتبار الاستصحاب من
تراكم الظنون التي افادها بناء العقلاء بحيث لولاه لم يحصل القطع باعتباره بحيث اعترفت هنا بعكس بناء العقلاء على هذا الاستصحاب بل بناءهم على الاحتياط فكيف
يقطع بحجية الاستصحاب هنا قلنا بعد ما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار فيما يكون بناؤهم عليه لاجل تراكم الظنون ثبت فيما ليس بناؤهم عليه بالاجماع
المركب ولا قائل بالفرق بين الموارد فتم الكلام الى هنا انما كان في المقام الاول من المقامات الثلاثة المرتبة في صدر مسألة البرائة **واما المقام الثاني**
اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي فيه بالتكليف اعني الحرمة اصلا حتى بين المشتبهات والى ما
علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير من الثلاثة اما الاشتباه فيه مراد كما مر وما مضى وابتنى هنا كالثاني
في عدم امكان اجتماع الاول من الثلاثة مع الثاني منها لابتناء الاول على قلة الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابتناء الثاني على كثرة الشبهات المناسب
لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثالث كالسابق يرجع الى الاول في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وايضا النزاع هنا كالسابق
اعم مما لا نص فيه وما فيه نص لا يعتبر وما تعارض فيه النصان بالمعنى الاعم من تعارض النصين والقولين والملفقين وايضا النزاع هنا ليس كالنزاع في اصل الاباحة
لخصوصيته بما فيه امارة منفعة لا مفسدة من الافعال بل يشمل جميع الاقسام الاربعة المذكورة في اصل الاباحة **اذا ظهر ذلك فاعلم** ان ها هنا مواضع **الموضع
الاول** في شك التحريم بلا علم اجمالي بالتكليف اصلا حتى في المشتبهات وبينها واختلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البرائة على قولين ثانيهما عن المجتهدين
والقا الطباقهم عليه الا ان منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاباحة على ما حكي ويلزمه هنا الحظر بطريق اولى اذ القول بالحظر قبل ورود الشرع مع كونه ملزوما
للاقتصار على القدر الضروري لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاباحة فعليه
ان يقول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاخباريين هنا القول بالحظر والظاهر اتفاقهم عليه في الجملة وان اختلفوا على اقوال ستعرفها والحق مع المجتهدين
سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر الضروري من التعيش
ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروري كما مر في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار ديدنهم على عدم التصرف في مال الغير بغير استيذان
منه وسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد دعوى كون بناءهم على التصرف سيما اذا كان العبد مطلعا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه
الاول ما العظم مورثا للوصف لذلك هو حجيتها الان المسئلة فرعية **الثاني** الصاعد الدليل بيانا نازلا المشكوك فيه ما لم يبين حرمته للشارع فيبين وكلما
لم يبين حرمته لم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان واما الصغرى فلان البيان امر حادث والاصل عدمه **فان قلت**
ان الشك في الحادث لحدث لان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي وهو للسفراء ثم البيان يقيني واما الشك في ان المبين هل هو الحرمة ام غيرها فلا يجري الاصل
قلنا سلمنا البيان في الجملة حتى للمشافهين ولكن البيان اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو البيان العام الذي هو قوله كل شيء
مطلق الخ واما البيان الخاص ففي حدوثه مشكوك والاصل عدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص بين المشتبهات التحريمية فيصل الشك ايضا في شك
الحادث ولا يجري الاصل **قلنا اولا** نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة المشتبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم
الاجمالي الحاصل بين المشتبهات الكثيرة لا يعتبر ولا يضر باجراء الاصل كما في المشتبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية
فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب هو الوجهان السابقان **فان قلت** غاية ما يثبت من الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية لا الواقعية
قلنا الغرض ليس ازيد من ذلك فاذا ظهر عدم البيان للمشافهين بما ذكر فنقول هنا ما لم يكن محرما على المخاطبين وكلما لم
يكن محرما عليهم لم يحرم على الغائبين لا دلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كثيرا ما قبل وقوع الشك
في حرمته كان مباحا او لم يكن محرما وبعد وقوع الشك فيه يستصحب حكما في المذكور اعني الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ وتقريره يظهر
مما سبق **الرابع** بناء العقلاء **الخامس** ان مرتكب محتمل الحرمة ان لم يكن معاقبا فهو المطلوب وان كان معاقبا فالعقاب اما على فعل الحرام وعلى ترك
الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** الاخبار النافية للتكليف عند عدم العلم **السابع** الايات التي مرت حجة النافين
المجتهدين لا يخفى من امور الاول الاصل ويمكن تقريره على وجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه محتمل الضرر والتحرز عنه لازم بحكم العقل فيكون ارتكابه
حراما وفيه منع الصغرى لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه والتصرف في مال الغير بلا اذنه
منه حرام وفيه منع الكبرى **اولا** لان ذلك مسلم فيما امكن الاستيذان لا فيما لا يمكن كما يكشف عنه بناء اهل العقول **وثانيا** سلمنا حكم العقل بذلك لكنه

على الخلاف
وقد ورود
الدليل

في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب

في الشبهة التحريمية

تحقيق

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكانت الشبهة موضوعية والامر دائرا بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة لكون المشتبهات متعددة لا احاطة او متعسرها ولو لاجل الطرف او لا ... يخل بالتطلة او لكون المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث لا يحتمل في جنبها واستقر سجية العقلاء على عدم تحرزهم عنها لم يجب الاجتناب عنها الفقد المقتضي في القسمين الاولين فان الخطاب لا يتوجه الى مثلهما مضافا الى الاجماع وادلة نفي العسر وفي القسم الثالث بمحيط الدليل الاخير وفي الاخير العسر ولو لبعض الاشخاص بعد كون التبعيض في اشخاص المكلفين منفيا بالاجماع فتأمل

تعليقي معلق على علم الدليل الوارد وقد عرفت الادلة الواردة الثاني ان الاقدام على المشكوك فيه عمل بما لا يعلم والعمل بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بما نعلم لا بما وراءه الثالث ان الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه اعني الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره من اخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريبة بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة فضلا عن نفي ما سيأتي سلمنا لكن اخبار الاحتياط ضعيفة لا تجابر لها معارضة باقوى منها وهو ما ذكرنا من الادلة على الاباحة الرابع اخبار لزوم الوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند العمل كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها وفيه ان عدم حرمة المشكوك فيه مما يكون معلوما للادلة السابقة فلا يكون داخلا في قوله اذا جاءكم ما لا تعلمون فقولوا به مضافا الى ان الظاهر من تلك الرواية الاحتياط في مقام الافتاء فلا يدل هذا الخبر على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا وفتوى الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقول كل من حكم في الافتاء احتاط في العمل ايضا ولكن نقلب عليه الدليل ح ويقول نحن نثبت البراءة عملا بما مر من الادلة ونتم المطلوب وهو البراءة في الافتاء بالاجماع المركب اجماعنا اقوى لقوة ضميمته من الادلة لقوتها والبراءة من الحكمة مضافا الى ان الظاهر من الرواية دليل انها لا علينا لان مقتضاها لزوم الاحتياط ومسرعنا معلوم فيكون داخلا في قوله واذا جاءكم ما لا تعلمون فيجب فيه الوقف مضافا الى ان الظاهر من الرواية الوقف قبل الفحص لا سيما بملاحظة تعليله ع الوقف في ذيل الرواية بان النبي ص لم يأت الناس بما اكتفوا به فلا تدل الرواية على الفحص سليمة عن المعارض مضافا الى انها معارضة باقوى منها وهو ما مر من الادلة

ثم اعلم ان ما ذكرنا من الرجوع الى البراءة في محتمل الحرمة هل يشمل اللحوم ام لا فيه اشكال يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحوم الحرمة فقال في كتاب الطهارة من الروضة ان الحيوان المتولد بين الحيوانين اللذين احدهما طاهر حلال والاخر نجس حرام لا يخلو اما ان يكون له مماثل في الخارج او من غيرهما او لا فيلحق به في الحكم لدوران الاحكام مدار الاسماء والا يكن له مماثل في الخارج حكم بطهارة الجلد وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه السيد المرحوم صاحب الرياض في العمل بالاصلين عند فقدان المماثل معللا طهارة الجلد بان نجاسته يستلزم لزوم الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحرمة اللحم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه شرعا وعرفا فنقول ان هذا الحيوان الذي لا مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام للاية هذا وفي التمسك بتلك الاية لهذا المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق ما زهق روحه الا ان المتبادر منه تبادرا وضعيا في عرفنا المتشرعة هو ما زهق روحه بما وراء التذكية الشرعية فلا يصح التمسك في حرمة هذا الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الاية لكونها الا ان يقال كون لفظ الميتة في عرفنا المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم لكن كونه حقيقة في عرف الشارع في زمن الصدور في ذلك ثم واصالة تأخر الحادث يقتضي عدمه فيتم الاستدلال بالاية لحملها على المعنى اللغوي فيها فان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال في بطلان الاستدلال وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايضا وان سلمنا ان الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة وذلك لان الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وهو معدوم بعد الكلام في موارد حكم لحم والشرط الاول هنا مفقود لانصراف الميتة الى غير المذكى شرعا والحاصل ان الاية مخدوشة بوجوه الاول ان ذلك مبني على كون الميتة لغة لمطلق ما زهق روحه وهو مم بل الظ انها فيها موضوعة لما يقابل المذكى كما قيل الثاني انا سلمنا ذلك لكن في عرف المتشرعة صارت حقيقة فيما يقابل المذكى وح ان قلنا الحقيقة الشرعية ثابتة كان الشرع ايضا كالمتشرعة وان لم نقل بثبوتها فنقول ان اللفظ مطلق ينصرف الى الفرد الظ وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الاية مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وح لا عبرة بالعام لاجمال المخصص غير حجة مطلقا هذا ويمكن تاسيس اصالة الحرمة بوجوه اخر الاول ذهاب المعظم الى اصالة الحرمة في اللحوم الثاني ان الحيوان المشكوك فيه كان قبل التذكية حراما قطعا وبعد التذكية يستصحب الحرمة الثالث ان الحيوان الغير المأكول لحمه اكثر مما يؤكل لحمه شرعا فالحيوان المشكوك فيه يلحق بالاغلب الرابع الاخبار الحاكمة بالاحتياط كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب ان اكل هذا اللحم ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه فيجب ضده ويمكن القول باصالة الحلية لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان الاية تدل على الحلية الذاتية والمنة ترفع الحرمة العرضية فلا تتم المقدمتين كون الاصل الحلية **فان قلت** ان تمامية الاستدلال بالاية فرع عمومها وهو مم لا نسلم ان العموم ثابت بدليل الحكمة وهو ان المنفعة التي خلق الاشياء لاستيفائها ان كانت هي الجميع فالمطلوب ثابت وان كانت هي البعض من المنافع المعين عندنا فهو خلاف الفرض وان كانت هو البعض المعين عنده تعالى الغير المعين عندنا فهو منافي للامتنان الذي هو الغرض من الاية لكون هذه المنفعة الغير المعينة وجودها كعدمها الا انا نقول ان البعض معين عند الله غير معين عندنا ومع ذلك لا ينافي مقام الامتنان لان المنافع اختيارية وقهرية والقهرية منها لا مدخل لها بالعلم والجهل في ترتبها اصلا نعم الاختيارية منها كما ذكرت من توقف استيفائها على العلم مع كون العلم مفقودا لكن المراد من الاية المنافع القهرية في كل شيء للعباد فلا منافاة لما ذكر مع الامتنان قلنا انه لا يتوقف اثبات المطلوب على افادة الاية العموم لما مر في ذيل بحث اصل الاباحة ان كل شيء لا بد ان يكون له منفعة للعبد ولو قهرا والا لزم الكذب في الاية الشريفة فلا بد من وجود منفعة في الشيء وان لم نعلمها بخصوصها فح ان لم نعلم تلك المنفعة تفصيلا كان الحكم بالمنفعة اجماليا وان علمنا تفصيلا بمنفعة فان كانت متحدة تلك المنفعة فلا بد من اباحتها والفرض عدم وجود غيرها وان كانت متعددة وكان بعضها اظهر فهو مباح قطعا وفي اباحة غير الاظهر اشكال الاجود الاباحة ايضا وان كان الكل متساويا ولم يكن في البين اظهر فالكل مباح ولا ريب ان المنفعة الظاهرة في الحيوان هو الاكل فح مقتضى ذلك هو الحلية حرج فاحرج ونحن ما قيل انه ... فالاصل في اللحم هو الاباحة والوجوه الاربعة المذكورة لنفي الاثبات اصالة الحرمة مخدوشة اما الشهرة فلان حجيتها لافادة الوصف هو غير حاصل بعد ملاحظة الاية **فان قلت** لا يثبت بالاية لا يحصل منها الظن بعد ذهاب المعظم الى الحرمة **قلنا** نسلم لكن حجية الاية من باب السببية المطلقة لانها من الظنون المخصوصة واما الاستصحاب فلان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية فقد انتقضت بالتذكية يقينا وان كان هو الحرمة الذاتية فهو اول الكلام ... فلا يجري الاستصحاب مضافا الى انه بعد ملاحظة الاية يحصل نقض اليقين باليقين مع تسليم جريان الاستصحاب ايضا نقول انه حاكم الدليل الوارد وهو حلية الاية وادلة ما نحن فيه في المستثنى

في دوران الامر بين المتباينين والشبهة موضوعية

في بيان اصالة الحرمة في اللحم

او محصورة وكانت الشبهة غير مرجحة كالاناء الطاهر المشتبه بالحرام فمن جهة الحكم الوضعي يترتب لا ترى ضمانا ونجاسة اتفاقا بعد القتل ولو لجأنا بالملاقات والارتكاب اما من جهة حكم التكليف فيحتمل جواز ارتكاب الكل دفعة او تدريجا والقرعة ووجوب ابقاء مقدار الحرام واجتناب الكل من باب المقدمة العقلية او من باب المعرفة الشرعية بحيث يترتب العقاب على حسب تعدد الارتكاب ان انكشف ان ما ارتكبه لم يكن الحرام الواقعي والاحتياط اظهرها لما لا يخفى الاولين فلا جماع وانصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا وقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه معارض مع حديث التثليث مخصص للاول على فرض دلالته للتعبير المحصور مضافا الى الاستقراء فتدبر

اي قوله لا تنقض اليقين سلمنا ان الاية غير واردة على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معارضة معها لكنها اقوى فتقدم عليه واما الاستقراء فهو كالشهرة في الجواب لانه يحصل منه الظن بعد ملاحظة الاية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا منه الوصف بالذات لعدم اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه فتم واما الاخبار فهي معارضة مع الاية الشريفة والنسبة بينهما العموم من وجه ومادة افتراق الاخبار الشبهة الوجوبية ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته وبالحرمة ومادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كانت النسبة بعد التعارض اعم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى فان قلت الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها معتضدة بالشهرة وهي مرجحة لها قلنا الضعيف اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح وكذا نقدم على الضعيف المنجبر كذلك الاخبار **فان قلت** ان الاية بمقتضى الوضع اللغوي تدل على ان الاشياء التي كانت موجودة في زمان الصدور وسابقه مخلوقة لاجل انتفاع العباد واما ما وجد في زمان المتاخر كما فرضنا في الحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له مماثل في الخارج فلا تدل الاية على اباحته فلا يتم الغرض لا يقال لو كان كذلك لما صح التمسك بالاية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان لعدم وجودها في زمن الصدور مع ان العلماء مطبقون ظاهرا على التمسك بها في زمانهم لانا نقول هذا الكلام صحيح لو قلنا باستفادة اباحة الاشياء الموجودة في زمن الصدور باشخاصها ونحن لا نقول به بل نقول بان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجودا في زمن الصدور وسابقه بالاية الشريفة بخلاف فرد النوع المتاخر وجودا فانه لا يصح اثبات حليته شخصه لا نوعه بالاية كما في الحيوان المفروض قلنا الظاهر من الاية اباحة الاشياء من بدو الامر الى اخره للعباد وكون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد الظهور فيما ذكر فان حال الحقيقة بهذا البرهان **فان قلت** الاية تدل على جواز الاكل وهو مستلزم لجواز الذبح لما علم على الحيوان مع بقائه في حال الحيوة العاقلة فلا بد من ترك الذبح لحرمته ومن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب **فان قلت** نحن نثبت جواز الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب **قلنا** ان الاجماع المركب لا ولا اقوى لان شرط حجيته العقلي وشرط الاجماع المركب ان لا يكون له دليل اللفظي وهو لا يقاوم الدليل العقلي لا يقال ان الذبح كيف يكون ظلما مع تجويز الشارع اياه لانا نقول تجويز الشارع في الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل في هذا الصغرى وجوزه من الشرع ولا يلزم منه الخطاء في كل موضع **قلنا** اولا ان العقل بعد ملاحظة ان اكل الحيوان انما هو لاجل نظام تعيش العباد وان الشارع في موارد كثيرة حصل الشك في صغرى الظلم والشك فيه يستلزم الشك في الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم للحكم بنجاسة الجلد مع ان الاصل الطهارة اللهم الا ان يدعى الورود بنجاسته بعد التذكية هذا واعلم ان الايضا ان الاية المذكورة لا تفي باثبات الحلية هنا لوجوه **الاول** ما عرفت في بحث اصل الاباحة ان الظاهر من قوله خلق لكم ما في الارض للانتفاع في الجملة ويكفي فيه الانتفاعات الظاهرية والحاصل انه تعالى ليس في مقام بيان حكم الاشياء بل غرضه تعالى ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت محرمة نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض تم المطلوب **الثاني** ان الموصول المذكور وان كان من ادوات العموم لكن يتصرف الى ما فيه مادة منفعة للبس فيه امارة منفعة وفيما نحن فيه امارة المفسدة موجودة **الثالث** ان الاية قيدت بقيود متشتتة بحسب الاحوال وهو موجب للوهن في الاطلاق الموجب للوهن في التمسك **الرابع** انها خصصت بالجلد وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان هذه الاية ليست مجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وذلك مجمل فيسري الاجمال الى الجميع **فان قلت** هذا لا يرد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة وهو خلاف الحق **قلنا** ذلك لا يرد واردة لو قلنا بالحقيقة الشرعية هنا ام لا بل وان لم يثبت الحقيقة اللغوية في العرفي ايضا لان الاستثناء بقوله تعالى الا ما ذكيتم يكشف عن ان المراد من الميتة اعم من المذكى **فان قلت** لعل الاستثناء منقطع **قلنا** انه حقيقة في المتصل فيحمل عليه الى ان يجيء دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة **فان قلت** اصالة الحقيقة انما هي من باب الوصف وهو هنا غير حاصل لاسيما بعد ظهور الميتة في المعنى المقابل للمذكى **قلنا** نعم الا ان الظهور بدوي وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم نقل بتبدل الظهور على الخلاف فلا اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المطلوب اذا عرفت هذا فاعلم ان ادلة البرائة ايضا لا يصح التمسك بها هنا لاثبات الحلية في اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل شيء مطلق الخ فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه لما مر في وجه عدم انصراف الاية واما بناء العقلاء على البرائة فهو ايضا غير معلوم وان لم ندع العلم بان بنائهم على الاحتياط واما استصحاب عدم الدليل على الحرمة فمعارض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة **فان قلت** دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله كل شيء مطلق **قلنا** قد مر عدم انصرافه الى ما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البرائة غير جارية هنا وما يقتضي الاحتياط فهو موجود اما اولا فبالاستقراء الحاكم بحرمة اغلب اللحوم فيلحق عليه المشكوك واما ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة واما طهارة الجلد قبل التذكية فلقوله كل شيء طاهر الخ ولاخبار الدالة على البرائة عن لزوم الاجتناب الملزوم للنجاسة كقوله كل شيء مطلق الخ ولاستصحاب الطهارة الثابتة في حال الحيوة فهذه الوجوه الثلثة تفيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد التذكية فيمكن التمسك فيها باستصحاب الطهارة الحاصلة حال الحيوة الثابتة بالادلة الثلثة المتقدمة الا ان هذا الاستصحاب لا يعمل به الا عند من يقول بحجية الاستصحاب في مثل ذلك كما ثبت طهارته حال الحيوة من الحيوانات على الموارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية وما نحن فيه بالخصوص حكمون بعدم جواز التذكية ويطلبون منه دليلا بالخصوص يحكمون بعدم جواز التذكية وان كان الحيوان طاهرا فلو عملوا بذلك الاستصحاب لكان اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ان يجيبوا لذلك بعدم عملهم بذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروج مما يناسب هنا فنقول ان الشبهة التحريمية في الفروج ان كان من قبيل الشك في تحقق الرضاع بالعشر فالاصل البرائة وان كان من قبيل الذاتيات فالاصل الحرمة هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الابتدائية في البين بلا علم منه

الموضع الثاني في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف فخصوص الواقعة **فنقول** ان ذلك كالشبهة الوجوبية اما مرددة واما مفصلة والمرددة منها تنقسم الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها حكمها فاسمع جميعا والمفصلة منها اما دائرة بين الاقل والاكثر فحكمها ايضا كما مر في الشبهة الوجوبية واما دائرة بين المتباينين وهي الشبهة في المصداق اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة فغير محصورة فيقع الكلام في موضعين الموضع الاول في الشبهة المحصورة والموضع الثاني في الشبهة الغير المحصورة **اما الموضع الاول** فنقول فيه ان الشبهة المحصورة اما مرجحة كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام واما غير مرجحة اي يمكن ان يمتاز فيه الحرام من الحلال كالانائين المشتبه احدهما بالمغصوب او النجس والاخر حلال وطاهر فنقول في كلا القسمين من

في الشبهة المحصورة

واما الفرق بين غير المحصور وبينها في الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع قصور دلالتها لوصح سندها وتمسكا لابها عن معارضة اخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيرد فيه الاستصحاب وقاعدة
الاشتغال والادلة اللفظية واخبار الاحتياط وخصوص حديث التثليث المروي عن الحاضرة والعالم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي اذ لا مورد له فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون المراد

في الشبهة المحصورة

المزجي وغيره انه يحتمل ان لا يكون تكليف حتى سواء ارتكب تمام تدريجا ويحتمل جواز الارتكاب تدريجا لا دفعة كان يخلط احد الانائين بالاخر ويشرب فانه
معاقب حينئذ ويحتمل وجوب القرعة وجوبا شرطيا الانفساخ حتى يستلزم العقاب ان ترك الجميع ولو بدون الاستعمال بل اذا اراد الاستعمال وجب القرعة ويحتمل وجوب
الاجتناب عن قدر الحرام وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا اذا ارتكب
البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب احدا من المشتبهات كان عليه العقاب
وان لم يكن هو الحرام الواقعي فحكم بفسقه مجرد ارتكابه البعض لان الاحتياط كان واجبا شرعيا وتركه فلو ارتكب بعد ذلك احدا اخر من هذه المشتبهات ايضا كان له
عقاب اخر حتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع مرة كان له عقاب واحد ايضا لا ارتياب ان هذه الاحتمالات لتستلزم اما كان
من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي اي ترتب الاثر من الضمان او النجاسة فيلحق ويفارق بعد ما حصل الكشف باستعمال الغير او مال الغير وان كان جاء
او كان جاهلا اذا ظهر ذلك فالاظهر في النظر هو الاحتمال الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلانا القائل به لو وجد كان يقول به لعدم المقتضي لتنجز الاجتناب
ولا ريب في المقتضي وجوده وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في الجملة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن النجس ولا تتصرف في مال الغير فالمانع ناص عدم جواز
الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل والى المعلوم ولو اجمالا او الى المعلوم في الجملة وان كان
نقول به لوجود مانع من الاحتياط فعليه بيانه فان قلت ان المانع قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه قلنا هذا رد عليك لا علينا
واما فساد الثاني فلوجوه الاول هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة الدالة بناء على التحقيق من انصرافها
الى المعلوم الاعم من الاجمالي والتفصيلي والثالث قوله حلال بين وحرام بين الخ فان قلت ان تلك الروايات معارضة بقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام
بعينه قلنا انا لمتعارضين متباينان لشمولها المحصور وغير المحصور فعليه نقول يجب الاخذ بالروايات الاولى سواء كان من احكام المتعارضين قبل التخصيص
والاخراج او بعده اما على الاول فلاعتضادها بعمل الاصحاب واما على الثاني فلان الروايات الاولى بعد اخراج الشبهة الغير المحصورة للاجماع على عدم لزوم
التحرز عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص المطلق مقدم على العام واما فساد الثالث فلان القرعة خلاف الاصل يحتاج الى الدليل ولا دليل
الا قوله القرعة لكل امر مشكل وخصوص الروايات الواردة في قطعة غنم والاول مدفوع اولا بانه لا اشكال في المقام فان قلت فانه ورد انا قلنا مورودها
في الموضوعات الخارجية كثيرا كما في احكام المواريث وثانيا بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان في غيره لجابر بل ربما لو حصل القطع بصدقه لانه من مسلك
العلماء في الموارد الخاصة لكان جابرا للضعف لكن نتكلم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالصدق وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي ارجح
لكثرة معتضدها والثاني ايضا مدفوع بالوجهين الاخيرين في الاول مضافا الى عدم عموم فيه فالتعدي يحتاج الى الدليل فان قلت ان الاول والثاني

في الوالغ

غير وارد على تلك الروايات لان تلك الروايات اخص من اخبار الاحتياط فهي مقدمة عليها فكيف تقول ان الوجهين الاخيرين جاريان هنا ايضا لما عرفت من ان الثاني من
هذين الوجهين لا يرد قلنا العام قد يقدم على الخاص لكثرة معتضده واما فساد الرابع فلوجوه الاول ان الاشتغال الان هذا القائل قائل بوجوب الكف
هنا لكن يقول ان المكلف هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف به خصوص الحرام الواقعي ولا ريب ان الاشتغال اليقيني يقتضي الثاني لا نه بعد
التحرز عن القدر الكلي من الحرام يشك في بقاء الامر بالتحرز وارتفاعه فيستصحب الامر بالتحرز الثاني ان الدليل اللفظي كقوله لا تتصرف في مال الغير
ينصرف الى نفس الامر او الى المعلوم اعم من الاجمالي او الى المعلوم في الجملة وعلى التقادير يثبت المطلوب واما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل فبناء في مذهب الخصم ايضا لا
مقتضيا نفي التكليف هنا راسا وهو لا يقول به اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امرا خارجيا لا الدليل اللفظي الرابع حديث التثليث وهو قوله حلال بين
وحرام بين الخ وجه الاستدلال بتلك الروايات يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى للاطلاقات تحتمل العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم
هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اردت رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعم الا المستضعفين من الرجال اذا اريد من المستضعفين
الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله على ان لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على
مذهب من يجعل التجزي فيها او ما يظهر من بعض القائلين بالتجزي من جعل المراد بالاحكام العهد الذهني ليشمل التجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع
كونه متجزيا ومن هذا الباب افعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اريد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بخواص النبي اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية
احتمالات ثلاثة الاول ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم وح يحتمل ان يكون المراد بالحرام المحرم الظاهري
ويحتمل ان يكون المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي ليكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا ليكون
المعنى ان من اخذ الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه الاحتمالات ثلث لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب شبهة ليس يلزم انه ارتكب
حراما واقعيا حقيقة فتعين الاحتمالان الاخيران وكل منها يثبت حرمة ارتكاب المشتبه واستحقاق العقاب اما الاول منهما فواضح واما الاخير فلان تشبيه شيء
بشيء يحمل على اظهر اوصاف المشبه به ان كان والا فجميع الاوصاف كما هو الحق وهنا اظهر الاوصاف للحرام الواقعي هو الاثم فيثبت المطلوب الثاني ان يكون المراد
من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ح ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات
المرسلة والواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء كانت تلك الشبهات جميع شبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كذلك وعليه ايضا يحتمل ان
يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر وكذا على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات
في الواقعة استحق عقابا واحدا على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض دون بعض فهل هو اثم ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالات

في بيان الاستدلال بحديث التثليث

في الاحتمال الثالث اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعنى الثاني للرواية غير صحيح اذ ما من احد ارتكب جميع شبهات العالم او اجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول

فان قلت

المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب الحرام او على الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات ولو في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات ولو في الواقعة الخاصة فقد ارتكب الحرام لكن الاول اقرب عرفا وان كان المقصود يتم على الوجهين فنقول على الاول ولعلهما يحتمل ان يكون المراد من الحرام الظاهري او الواقعي حقيقة او الاوسط كذب والاخير بملاحظة التشبيه مستلزم لعدم العقاب كالاول ولعل الحمل على بعد العقاب بارادة على ذلك خبر لا تنقض اليقين بالشك

والثالث كل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظ وقد مر انه بلا احتمال منه مثبت للمدعى لو سلمنا عدم ظهوره والمعنى الاول بالذات عن الوجه فلا شبهة في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا غير فنقول نهية المط ايضا بالاجماع المركب لان من اوجب عقابا واحدا عند ارتكاب جميع الشبهات في الواقعة فان حكم بعقاب بكل مشتبه فقد اوجب العقاب كذلك ايضا اذا ارتكب البعض دون بعض فهو معاقب بعد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت** يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليه بالدليل وفيما اذا ارتكب الجميع ايضا لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع موقوف على الدليل ولم يثبت ثانيا ان اجماعنا اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول بتعارض الاجماعين وبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس الاحتياط المنجزة بعمل الاصحاب فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل ولا لقائل بلزوم الاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن المقدار الكلي من الحرام انكان دليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو بناء في مذهبه على لزوم الاجتناب عن المقدار الكلي فان ذلك مع عدم العلم التفصيلي الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا اللفظ وفيه انه بعد ملاحظة الخلاف بين المجمعين ووقع الشك في المكلف به يرجع الى الاشتغال الا ان يدعى كون الشك في التكليف اذ القدر المتيقن فلزوم اجتنابه هو الكلي واما الحصوص فامره لا يقبل الاصل عدمه ومنها اولا ان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر لانه لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام لانه القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها واختلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض ابقى قدر الحرام ولعل المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو بنفسه مرتكبا دون المتروك فلم يحصل الامتثال اصلا ولعل المكلف به التحرز عن المقدار الكلي فحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع ان كان دليله اخبار من ادلة البراءة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وفيه نظر يظهر بعد التامل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب امور الاول خبر التثليث الدال على المقام بنفسه او بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاستصحاب الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما مر من ان الترك الحكمي لذا المقدر يوجب العقاب **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين امور غير محصورة وفيه مقامات الاول في تميز المحصور من غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصور وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون بالنسبة الى واحدة من الوقايع محصورا وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصور كجوايز الظلمة فان الشبهة بالنسبة الى كل واحد من الظلمة محصور وبالنسبة الى الجميع من الجميع غير محصور والقسم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يتعذر الاحاطة بعادة الثاني ما يتعسر الاحاطة بعادة الثالث ما لا يكون متعذرا ولا متعسرا الا ان المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صارت مضمحلة في جنبها واستقربت لعقلاء على عدم التحرز عنها والحاصل ان ما يتعذر الاحاطة او يتعسر ويكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للضيق والحرج على العباد فهو غير محصور وما وراءه محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول** ان المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل اللفظي كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما يتعذر او يتعسر وقاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت التكليف ولم يثبت وخبر الاحتياط ضعيف لا جابر له هنا وكذا حديث التثليث فانتفى ما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البراءة من الادلة السابقة فهي ايضا هنا **الثاني** انا سلمنا ثبوت مقتضي الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع او لا ولزوم العسر او التكليف بما لا يطاق ثانيا **واما في القسم الثالث** فلوجهين الاول هو الاول والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر ولا يخفى ان لزوم العسر هنا ليس كالسابق لان العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بملاحظة ترتب التبعيض في الشبهات تحكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين ايضا خلاف الاجماع **واما القسم الرابع** فللاجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضي الاحتياط هنا موجودا لانصراف الادلة اللفظية اليه **المقام الثالث** فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام كما يمكن وقوعه في العزيمة في زماننا فان الامر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع الانتفاء كما فيمن اشتبه له من نذر وطيها من زوجاته مع من حرم وطيها كالمطلقة ثلثا والاجنبية ذاتا لبعد نظائرها لا يحصى منها جهة الحلف ووقت الوفاء بالنذر كما اشتبه آخر رمضان باول شوال او يوم الطهر بيوم الحيض وههنا موضعان **الموضع الاول** في الشبهة المرادية كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجح الخارجي الوجوب والحرمة فيحتمل الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على التلازم بين الواقع والظ وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب في مبحث الاجماع على فساده ظاهرا ولان الوجوب او الحرمة ان كان حكما للشافهين فكلما هو حكمهم فهو حكمنا للادلة الاشتراك المثبتة له اما قطعا او ظنا فمقتضى الاصل منفي في حقنا اما قطعا او ظنا ويحتمل الجمع ولا ريب انه مح لتضاد الحكمين ولا قائل به ويحتمل تعيين الوجوب وتعيين الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو ايضا باطل لانه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمأمور به لا اعتقادا كما هو واضح ولا عملا لعدم امكان الاحتياط وما توهمه الامدي وجماعة من ان الاحتياط هو في اختيار الحرمة لان الحرام دفع المفسدة وفعل الواجب جلب المنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح شيء منهما على الاخر فانه يتجاذب في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق مضافا الى ان في ترك الواجب ايضا مفسدة فدفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل القرعة لكون مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظ ولم يقل به احد مضافا الى انه مخالف لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلدلالتها على التخيير فيما تعارض فيه النصان مطلقا واما الخاصة فلدلالتها على التخيير في نصين احدهما يامر والاخر ينهى **فان قلت** ان تلك الاخبار تنافيها القرعة فيما تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة ناشيا لا من تعارض النصين فلا ينافيها الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه فاسد لانه لا اصل الا الاشتغال فانها يقتضي التخيير البدوي ولعله في كل وقت بما اختاره اولا ولا استصحاب الحكم الشرعي الذي اختاره اولا فانه كان ثابتا في ذمته قبل تجدد اختيار بعده فيستصحب لا استصحاب وجوب الاخذ بما اختاره اولا اذ لا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على الاختيار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدوث اختيار الاخذ بمضمون الاخر وقع الشك في بقاء ذلك اللزوم الاول وارتفاعه فالاصل البقاء ولانه

وجرى الاحتياط والترك الحكمي كالحقيقي كما مر في بحث مقدمة الواجب **اصل** اذا دار الامر بعد العلم الاجمالي بين الوجوب والحرام وكان الشبهة موردية كدوران الامر بين وجوب السجدة وحرمتها

بعد قراءة العزيمة في الفريضة احتمل طرح الامرين والحكم ظاهرا بالاباحة للاجماع وادلة الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبعضهم ان في ترك الواجب ايضا مفسدة وان

جلب المنفعة قد يترجح على دفع المفسدة فلا يتم الاطلاق والقرعة وبعضهم ايضا ظهور الاجماع على خلافها واخبارا لعلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري وبعضهم اصل الشغل

والاستصحاب وظهور الاجماع على عدمه وظاهر التخيير ان ظاهر المجتهد والاستمرار مع لزوم المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع

جريانه ولا يجري ثم صحيح التخيير البدوي وهو المجتهد يفتي بالتخيير كما في ما رأى المقلد او المختار رجحان ويحتمل التخيير بين الامرين كما هو الاصل لكن الظاهر الاول الاولى لسيرة العلماء وحكاية ظهور

عدم الخلاف وان كانت الشبهة مصداقية فان كان اصل يرجح جانب الحرمة كما في اشتباه ايام الحيض والاستحاضة او جانب الوجوب كاشتباه اخر رمضان باول شوال فالعمل بالاصل وفقد هو الجانبين كالمنذور وطيها المشتبه بالاجنبية جنابة الاحتمالات السابقة والمختار وهو ايضا على تطبيقه طرح الامرين هنا اقصر الخطاب الى المعلوم ولو بعنوان الاولى يظهر والاجماع

مخالف لظاهر الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي **فان قلت** نعم ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر منك مرارا من ان الظاهر من التخيير هو الاستمراري

قلنا الذي ادعيناه من الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما ينافيه ابطال التخيير الاستمراري من استلزامه المخالفة القطعية اذا اختار مرة والاخرى

ذاك منوط بقيام بان المخالفة القطعية مسلوقة الموافقة القطعية فمعارضتها وما يرى في صحيح التخيير الاستمراري يمكن ان استصحاب التخيير يقتضي استمراره ونوقش

بان الدليل الدال على الوجوب يقتضيه الوجوب في كل زمان وكذا ما يقتضي الحرام يقتضيه مطلقا كما ان الدليل الدال على التخيير مقتضيا لرفعه في كل واقعة وكل زمان

فلا ذلك الدليل مع مورد لا احتياج الى الاستصحاب ولا يجري لفقد الشك وان كان الدليل الدال على التخيير في الاخذ بالجملة فنقول ان القدر الثابت من الخارج

انما هو في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية فلم يثبت ولا يصح الاستصحاب ان كان الدليل على التخيير مرددا بين المطلق والجملة فمن الكلي لا وجه لاستقلاله

في الخارج فلا بد ان يوجد اما في ضمن الاول والثالث وحكي المتقدم عرفت عدم جريان الاستصحاب مسلما الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما مر

فظهر ان الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد هو الافتاء على التخيير عند تعارض امارتيه كما انه يفتي بالتخيير في امارتي المقلد اذا تساويا كما في المجتهد الثابت

لمن يريد التقليد باحدهما ان يفتي على المختار فيختار احدهما والا وان لم تكن الواقعة محتاجة لنفسه ايضا ثم يفتي بعد الاختيار ففيه اشكال والاصل يقتضي اختيار المجتهد

في الفتوى بالتخيير او بالمختار لان طرح الفتوى ما اختلف في الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار مع وتعيين الفتوى بالتخيير فقط او المختار فقط تكليفا

لا يطاق لا انه تعيين بلا معين فتعين ان المجتهد مخير بين نحو الافتاء هذا هو الاصل في المسألة واما المرجح الاعتباري فنحو موجود في الطرفين فالتوسعة على

العباد يقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير تجويز العمل بالراجح عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل بالراجح من الامارتين فكذا لا ينبغي

له الافتاء بالتخيير فانه يكون الامارتان متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار هذا ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر سيرة العلماء على ذلك

لظهور عدم الخلاف فيه الا ما ادعاه بعض اجلة العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمرأة المشتبهة فهل الاصل ماذا والتحقيق

ان الصور ثلثة **الاولى** مورد يقتضي الاصل ترجيح جانب الحرمة كالحائض في اشتباه اخر ايام حيضها بالطهر فيستصحب الحيض الا ما تعرض نحو العبادة الثانية

عكس ذلك كالواشتبه اخر رمضان باول شوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوه **الاول** بناء العقلاء كما لو قال اسكن دار هذا جميع شهر رمضان فسكنها

الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر الثاني استصحاب عدم دخول الشهر الاخر كما مر **الثالث** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فان الاشتغال بصوم رمضان

قطعي فلو بني الامر على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض اليقين بغير اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان ينحل الى تكاليف عديدة

والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل تحت الرواية **قلنا** لو سلمنا ذلك لوايه مع قوله صم شهر رمضان الى العرف يحكم بان هذا الشخص

المفطر في يوم الشك من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين ومن هذا الباب المرأة المتطهرة الشاكة في الحيض في دخولها منه **الثالث** ان لا يكون اصل

يرجح الوجوب والحرمة كالمرأة المنذورة المشتبهة بالمحرمة اذا عرفت ذلك فالحكم في الاوليين ما مر من العمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما

في الاخيرة فيجري فيها الاحتمالات السابقة في الشبهة الموردية المصداقية والمختار هو المختار بالادلة الدالة على بطلان الاحتمال الاول واعني الطرح هنا امران الاول

ما مر من الاجماع الثاني الادلة اللفظية المنصرفة الى ما هو فيه سواء **قلنا** بانصرافها الى نفس الامر او الى المعلوم من الاجمالي والتفصيلي يبقى في المقام

امران **الاول** انه لو دار الامر بين الوجوب والكراهة ففيه احتمالات التخيير الطرح والرجوع الى البراءة والجمع تعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوي

والتخيير الاستمراري ويمكن القول بالكراهة لانتفاء الاباحة وكون الطلب القدر المشترك بين الوجوب والكراهة يقينيا وهو جنس لا يحصل بلا فصل وحيث انتفى

الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع يتعين الفصل الاخر فيتعين الكراهة والاحتمال الاخير مساوي للاول في التخيير قد ظهر فساده مما ذكر لان التخيير فرع

التحير ومع حكم العقل لا تحير **واما الاحتمال الاول** فبطلانه لاتفاق الدليلين على نفي الاصل ولادلة الاشتراك كما مر واما بطلان الاحتمال

الثاني فلانه **واما الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بالايطاق **واما القرعة** فقد عرفت فسادها ايضا هذا والاظهر هنا الحكم

بالاستحباب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو انما ذكر اذ تعاضد الدليلين على رفع الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما

الظاهري فلا ولا تلازم بين الواقع والظاهري على الاطلاق لعدم الدليل عليه وكذا قاعدة الاشتراك اذ انصرافها الى ما استقر سيرة العقلاء على خلافه

ثم ومع تسليم الانصراف نمنع الدليل الوارد وهو امران اولهما ان فصل الوجوب منفي بحكم العقل القاطع كما مر ولا ريب ان الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل

ضرورة انه بعد ملاحظة قلة المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة المفسدة في الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الارتكاب هذا هو الاستحباب

الظاهري وثانيهما بناء اهل العقول على حسن الاقدام على الفعل المفروض **فان قلت** ان تسمية هذا بالاستحباب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري ليس

الا كالحكم الظاهري انما يسمى بما كان ذلك الحكم منبئا عن الواقع وهنا ليس كذلك **قلنا** ليس المناط في تسمية الحكم بالظاهري ما ذكرت بل هو نحو الحكم بالظاهري وان لم

يكن منبئا عن الواقع كما انهم حكموا بالاستحباب الظاهري في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبئا عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس من داب العلماء

والامر **الثاني** لو دار الامر بين الحرمة والاستحباب فالكلام فيه هو الكلام في الامر الاول والتعيين **تذنيبان الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البراءة

قبل الفحص لعدم وجود المقتضي للاصل ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص المستلزم للخروج عن الدليل وما عداه وجود

المقتضي فلان الاجماعات المنقولة توهنها للعلم بمسائله اخرى كذلك بناء العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص والعسر والحرج ايضا غير لازم والايات

والاخبار منصرفة الى ما هو فيه **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور له والاخير اما لا مشقة فيه اصلا كالاكل والشرب الضروريين من الوجوه

وترك التكشف والنائمين في العصا او ما فيه مشقة لكن تتحمل عادة ولا ينضجر عنه كاغلب التكاليف الشرعية التي اقويها الجهاد مع عدم العلم بالغنى

الاعم بالهلكة واما فيه مشقة لا تتحمل عادة على الاخير اما ان يبلغ المشقة الى حد يوجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كحفظ

الاجتهاد

فيما اذا كانت الشبهة مصداقية

فيما اذا كانت الشبهة حكمية

في لزوم الفحص قبل العمل بالبراءة

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة وبين الحرمة والاستحباب فمن الاحتمالات السابقة والاظهر الاستصحاب الظاهر في الاول لبناء اهل العقول وحكم العقل بحسن اتيانه والكراهة
الظاهرية في الثاني لما ذكر **اصل** لا عمل باصل البراءة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل المعتبر بالاجماع فلا مقتضي للعمل به للاجماع ولزوم الخروج عن الدين لولاه **اصل** من الادلة الاستقراء
فان كان قطعيا فلا كلام او ظنيا الحق المشكوك فيه بالاغلب فالمشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما في القسم الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل
وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما موافقة لغالب الصنف او لم يكن في النوع غالب لا صنفا ولا فردا لا معاضدا ولا معارضا الحق المشكوك بالغالب لحصول الظن وان كان في الصنف
غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما مخالف الغالب تتبع
الاجمال من الكل والاحتياط في العبادات لو بينا الامر على التكرار وانما لا يبلغ الى تلك المرتبة وعليه ايضا اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس وبطوء البرء
وقطع الاطراف ونحوها كما في الاقدام على الجهاد مع العلم بالهلاك او الظن كما اتفق لحبيب في دعوته حيث قتل من قبل سمرة وكما اتفق لسيد الشهداء وبنيه ع
اما لا يفضي الى ذلك كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن وفي لبث المرأة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة وكما في قضية ابرهيم ع فهذه امثلة الاول
الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية لم عرضية نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو يدخل في مسألة ان ما هو
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنه يحث ما بيننا الامر في تلك المسألة على عدم المنافاة فحكم بجواز تعلق التكليف حال حصول العقاب على الترك بمعنى ان العقل يجوز ذلك
كما في من قطع رجله عمدا بعد تسبيبه على الوضوء وكمن دخل الدار غصبا باختياره فهنا لا استيحاش من العقاب على المكلف لو انصرفت الادلة على الوجوبية الى حال عدم
الامكان كذلك واما اذا لم تنصرف الادلة فلا عقاب شرعا وان صح العقاب عقلا لان العقل يجوز العقاب لا انه يلزمه مع عدم الانصراف لا دليل على العقاب فاذا
وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور هو العقل القاطع والاجماع حتى من الاشعري **فان قلت** الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف
جعلته من المجمعين على عدم الجواز هنا **قلنا** ان الاشعري انما يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد
من الصلوة وغيرها فالاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا
بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما فيما اذا كان الصغرى وفاقيا بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا
التكليف بما لا يطاق وما نحن فيه من الاخير **الثاني** ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولانه لولم يجز التكليف بهذا القسم
لم يجز التكليف بسائر الاقسام ايضا فينسد باب التكليف وهو خلاف الضرورة **الثالث** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة تتحمل عادة وهذا ايضا يجوز التكليف
كاغلب تكاليف الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك لانسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان غالب الافعال الصادرة من العباد يكون مع
المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يقال القاعدة تقتضي في هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل وما شك فيه يبقى تحت القاعدة
قلنا لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو اما غلط او مرجوح **الرابع** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا تتحمل عادة وموجبة لاختلال النظام
فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع ولان الغرض من خلق العالم بقاء النظام فهذا التكليف لمنافاته لبقاء النظام مناف للغرض من الحكيم وهو قبيح ولان الادلة على نفي
العسر والحرج تنفي ذلك بل الظاهر ان ما هو من العسر بمرتبة من نفي العسر يلزم نفيه بطريق اولى **الخامس والسادس** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة تتحمل
عادة مفضية الى الضرر كالهلاك او غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة ولبث المرأة المدة الطويلة فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجوه سبعة **الاول**
الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة بمعنى انعقاد الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة مما لم يقم دليل اجتهادي على
الثبوت **فان قلت** ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع المدعى على اصل البراءة **قلنا** الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع
ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع المدعى في اصل البراءة **الثاني** الايات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وان يريدون بكم اليسر على العباد لم يريدهم
به وكقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق والعسر **فان قلت** الامر الدال على وجوب الصوم مثلا او الصلوة او غيرهما اعم من صورة الاجحاف
الى العسر كما في الشيخ والشيخة وعدمه والايات النافية للعسر اعم موردا من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين اعم من وجه فاذا تعارضا في الصوم للوجوب والعسر كما قال الله
بالصوم يقتضيه والاية فلا بد من الرجوع الى الترجيح وهو قد يكون مع القائل على التكليف فكيف حكمتم العمل بالايات وبالجملة الايات معارضة مع
الادلة المثبتة للتكليف **قلنا** الترجيح مع الايات ويستفاد في تقوية الايات **الثالث** الاخبار المتواترة معنى النافية للتكليف فيما فيه الحرج المعللة بعضها
بالايتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور احد تلك الروايات عن المعصوم فهذا الاعتبار معاضد مع الادلة المثبتة للتكليف
والنسبة اعم من وجه **الرابع** الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية فتعارض مع الادلة على التكليف كالسابق
الخامس العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف في الاغلب هو الاطاعة والانقياد ولو كلف مع العلم
بالتمرد وعدم التحمل لزم ما ذكر اعني نقض الغرض وهو قبيح من الحكيم على الاطلاق بل عن كل عاقل **فان قلت** هذا الدليل يقتضي القبح العقلي في هذين القسمين من
التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن عدم القبح وعن حصول خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء واصحابه حيث كانوا عالمين بالقتل
وما اجاب الفاضل الطبرسي عن ذلك في ذيل قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة حيث انه ع كان عالما ومع ذلك القى نفسه الى التهلكة من انه ع كان عالما
بالسلامة لكانه من رسول الله ص فهو في غاية السقوط لانه ع كان عالما واصحابه كانوا عالمين بالقتل كما يؤيده ما نقل من حبيب مظاهر في التحقيق في
الجواب عنه ع واصحابه كانوا ما مورين بالقاء النفس الى التهلكة لمصلحة حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار وكجرجيس وابرهيم ع وصبر المرأة على زوجها
الى تمام العمر الطبيعي والاقتصار على تعدد الصوم ونحو من التعيش في اشتغال نفسه بالعبادة كما في المشهور من القدماء وتوهم ان القاعدة تقتضي ما ذكر
وقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص **قلنا** ان الاستحالة العقلية انما هي فيما لزم خلاف الغرض ولا
يخالف الغرض في واقعة سيد الشهداء ع وجرجيس وابرهيم لان المفروض حصول الغرض كما ترى خالف قد امتثلوا بما امروا واما وجوب صبر المرأة المدة
المذكورة فهو وان قال به شرذمة من العلماء بل الواجب عليها التربص اربع سنين بشرط الفحص عنه في تلك المدة من الجهات الاربع وكذا نحو الاقتصار على القدر الضروري
من التعيش على من فات عنه الفريضة كان قال به معظم القدماء لان زعمهم في مدرك حكمهم بذلك هو ان قضاء الامر يقتضي النهي عن الضد او عدم الامر به وهو فاسد السادس
ان التكليف في هذين القسمين مستلزم لخلاف اللطف عبارة عن المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية ولا ريب ان هذين القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمل الاغلب
اياهما مقرب الى المعصية وهو خلاف اللطف **السابع** ان اساس العقول مطبقة على ان من امر عبده بقطع يده واهلاك نفسه والاقتصار على القدر الضروري

فيعلم عدم جواز التكليف بغير المقدور

فيقتضي وجوب الصبر والقتال ولو مع ظن الهلاك

قضيته

لان اللطف

الصنف الحوال المشكوك بناء الصنف لان الظن معرفة المجاز المقدم عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة وان كان متوقفين لاحتمال كون الشهرة قرينة وكما في معقد الحيض في رواية ابن جعفر وان لم يكن في الصنف
غالب كما في النوع غالبا او لم يكن في الصنف غالب كان في النوع غالب وكان وجود الغلبة في الصنف مشكوكا والنوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبة مجملة ولا غالب في النوع فالوقف على
الاصح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبة مجملة وفي النوع غالب معلوم فاما ان يكون ما ورد في الصنف المفروض من الاصناف التي غلب في الغالب عليها ام واحد حكم ظننا بان الغالب المعلوم
بالاجمال على طبق الغالب المفصل

نتايج

من التعيش والتزام التكليف انما يحصل لحفظ مرتبة الانسان بين الهم المصلحة الكامنة في المأمور به بينا نا تفصيلها الا اجمالها فلا يكتفون في مثل تلك التكاليف الا بالبيان
هذا والتحقيق في الوجه الخامس لكونه مبنيا على انحصار الغرض من التكليف في الاطاعة وليس كذلك لجواز كون الداعي هو الابتلاء كما في تكليف الكفار والعصاة فان الغرض
من تكليفهم الابتلاء لا الاطاعة والا لزم خلاف الغرض **واما السادس** فبطلانه ايضا لان المراد من المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف ان كان
توطين المكلف على ايقاع الفعل فلا نم انه معنى اللطف ولو سلمنا انه مع اللطف معنا وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار والعصاة وان
كان المراد منه اظهار المصالح والمفاسد ففيه ان الملازمة المدعاة في الوجه السادس حينئذ لان نفس التكليف مظهر للمصلحة والمفسدة لتبعية الاحكام للصفات فعليه يكون
ترك التكليف مخالفا للطف وان كان المراد منه التكليف بالميسور ومعه التكليف بالمعسور وان كان الثاني مع المصلحة والاول بلا مصلحة فنمنع كون ذلك خلاف اللطف
لكن نقول لو كان لازما عليه تعالى لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا لكن نقول لو كان اللازم عليه تعالى ترك التكليف بالمعسور وان اقتضت المصلحة لما وقع ذلك
من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء ارواحنا فداه وجرجيس وابراهيم ع وان كان المراد منه التكليف بالعسور ابدا لانه فيه المصلحة وترك التكليف بما لا يخلو
يخلو عن المصلحة ابدا ففيه ان معنى اللطف ليس ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالميسور لازما عليه تعالى لاشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع
المكلفين لانه كم من ميسور لم يؤمر به **والوجه السابع** فاسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكر مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب
فلا لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر والفرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية العلم الاجمالي بالمصلحة في الثاني دون الاول عند العقلاء وهي
ان الافعال المامور بها بالنظر الى تحريك العقلاء عنها وعدم تحملهم اياها صارت من القبايح الشنيعة ولا يوجب العلم الاجمالي بالمصلحة في الاوامر العرفية اضمحلال القبح الذي
لاحتمال كون الداعي والغرض من الاغراض الفاسدة والدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا الباب فيه منسد فيكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق
ان تلك الافعال الغير المحتملة في الاغلب منها ما يكون ارتكابه مفضيا الى الالام النفسانية من الهلاك ونقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من
اعظم المشاق كالاقتصار على القدر الضروري من المعيشة ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كتحمل المرأة العمل الطبيعي **اما القسم الاول**
فالعقل غير حاكم بقبح التكليف به في حق الخالصين والاوتاد كالانبياء والاوصياء وخلص صحابهم كيف وهو واقع كما لا في حق غيرهم من عامة المكلفين فلا
جواز عقلا لان هذا التكليف لعامة الناس ان كان حقيقيا فشرطه العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتلائيا فهو مشروط ببقاء المحل
للابتلاء وليس لاحتياج الى العفو على عدم قابلية المحل للابتلاء **واما القسم الثاني** فجائز ايضا بالنسبة الى الخالصين والاوتاد الاوحدية بالنسبة الى القسم
الاول وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين كالسابق ايضا لما مر فيه **واما القسم الثالث** فلا يابى العقل من التكليف به مطلقا الا انا نعلم شرعا بالادلة
الاربعة **فان قلت** كيف يقبح التكليف لعامة الناس في القسم الاول من الثلثة مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض الحق بالمقاريض لو اصابها قطرة من البول
فالوقوع يدل على الجواز **قلنا اولا** انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل لعدم وجود المتواتر وعدم حجية الاحاد **وثانيا** انه يحتمل قابلية المحل لا يمكن ان يكون نحوه
كالاعتقاد في عدم الالام النفسانية في مثل قرضها بالمقاريض كما لا يخفى ثم ان ههنا فوائد الاولى ان تلك القاعدة هل تقبل التخصيص ام لا وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص بمعنى
الاستثناء حكما موردا الاظهر ان نفي العسر ان كان من باب العقل بطريق الايجاب الكلي فلا يقبل التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان المدرك الاجماع المحقق
كان الاستثناء موردا والا كان حكما وان كان نفي العسر في بعض المقامات بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص والشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون
تخصيصا وفي غيره تخصيصا **الثانية** لو ورد دليل على التكليف في معسور وتعارض مع القاعدة فالتحقيق ان النسبة بين الدليل والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق
او من وجه على الثاني اما ان يكون الدليل على ثبوت التكليف فقاهتيا كالاشتغال والاستصحاب واما ان يكون اجتهاديا كالايات والاخبار ففي الثاني
من الاقسام يعمل بالقاعدة لوجوه **الاول** انه لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان المعارض لها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل بها فيما كان المعارض دليلا اجتهاديا
بطريق اولى ولازم من ذلك عدم فائدة في تأسيس تلك القاعدة قطعا لانه ما من مورد الا ويوجد فيه دليل على الحكم ولا اقل من اصالة البراءة النافية للتكليف فيما
دليل اجتهاديا او فقاهتيا على التكليف فيكون تمسك العلماء لتلك القاعدة لغوا **الثاني** ان القاعدة بمنزلة الدليل الفقاهتي تعليقي فيكون الاول مقدما على
الثاني وبقيا الثاني القاعدة واردة على الدليل الفقاهتي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس **الثالث** بناء العلماء على ذلك او لم
ندع الاجماع عليه فهذا مرجح للقاعدة **الرابع** ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية والكلام هنا
في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها ولا ريب ان الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي لقلة مورده
بالنسبة الى القاعدة ولكن المرجح في جانب القاعدة كثير منها ان العمل بالقاعدة تقييد لدليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التقييد اولى
من التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة او تخصيص الاكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح في الادلة
ومنها ان العمل عند اهل العقول على القاعدة او لم ندع الاجماع عليه فبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا الامر على تقديم تلك الادلة لكان تأسيس القاعدة قليل الفائدة
او عديمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول لانه موجود في تلك القاعدة على الفرض دليل لا فيما تعارض معها
الاصول ولا ريب انه قليل الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب وكون المرجع في الموارد التي يكون موارد الاستصحاب
هو البراءة الاصلية فان للقاعدة على الفرض لم يبق مورد اصلا فيكون تأسيسها لغوا ومنها انا بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على قسمين
منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص كما في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن واحكام المغيرة وغيرهما ومنها ما علمنا فيه بالتكليف وهو قليل
في العبادة لو لم يكن مفقودا منها اما هو مشكوك الحال ككسر المرأة مثلا الدية ولا ريب ان القسم الاول اكثر جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها امتناع انضمام دليل التكليف الى
الحرج والضيق لا بان يكون سببا للحد حتى يرتفع التعارض بل من باب المضمن الاجمالي معه يرتفع المرجح الذي ذكرنا في جانب الدليل على التكليف من قلة مورده فتأمل

في بناء التعارض بين قاعدة الحرج والدليل الاجتهادي والفقاهتي وغيرهما

في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي

وقع

في سائر الاصناف واما الا ان يكون كذلك فالتوقف لفقد الظن ولزوم الحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالب فكسابقه في الالحاق والعدم والاولى منه الوقف في الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف والنوع معا ولوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع وكان غالب انواع ذلك الجنس ذا غالب على نحو واحد الحق النوع بالجنس والصنف بالنوع والفرد بالصنف والا فالتوقف واما في القسم الثاني فان كان في النوع غلبة فردية فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الاصح وبطله من بعض الناس في الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقر فيه صنفا وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع للاستقراء منه

وقع الشك في اندراجه في مورد ما ام لا ومنها ان مدرك القاعدة جمل خبرية كقوله لا حرج في الدين ما جعل عليكم في الدين من حرج ونحوهما ومدار التكاليف على الاغلب والتخصيص في الاخبار اقل من التخصيص في الانشاء فيكون ارتكاب التخصيص في الانشاء ارجح ولعل السر فيه ان التخصيص في الاخبار التخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب في هذا رجحا كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدور وان كان ظني الصدور فههنا مرجح آخر للقاعدة وهو وهن الصدور في ملاحظتها **واما الاول** من الاقسام فان كان اخص مطلقا من القاعدة فيعمل بالدليل ان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه وقوة دلالة الخاص كذلك ان كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل فان كان حكم العقل تنجيزيا كما في نفي العسر الموجب لاختلال النظام او الموجب للآلام والمشقة الشديدة بالنسبة الى عامة الناس قدمنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف قطعي السند ونص وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للايلام في حق مكلف واحد او وجدنا الشرعيات قدمنا دليل التكليف ان كان قطعي الصدور لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة ترتفع تلك المنافرة وان كان الدليل ظني الصدور قدمنا القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثالث اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا الى ثبوته واما اذا كان هو السبب في حصول العسر فلا ينفيه الدليل العقلي ولا الشرعي هذا النحو من العسر بمعنى انه يجوز العقاب على تركه هذا العسر واما ان الدليل العقلي لا ينفي ذلك فلان مرجع ذلك الى مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا وقد مر سابقا ان نفي الاختيار حقا بالاولى بنافيه عقابا اذ العقل لا يابى عن التكليف بهذا الشخص بهذا المعنى من العسر بمعنى تجويز العقاب على ترك المعسور لا الخطاب عليه واما ان الدليل الشرعي لا ينفي ذلك فلان ما دل على نفي العسر لا ينصرف الى نفي مثل ذلك فان ظاهر قوله لا يريد بكم العسر هو العسر الذاتي او بالعرض الناشي من غير اختيار المكلف وكذا الاخبار مثل بعثت على الملة السمحة السهلة ومثال ذلك ان المقلدين مامورون بالرجوع الى المجتهد في مسائلهم ومرافعاتهم مع ان المجتهد لو لم يوجد في كل بلد بقدر الكفاية في المسائل والمرافعات فقد يحتاج تحصيل حكم المجتهد الى السفر الى البلاد النائية فان بعض البلاد او اكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في المسائل والمرافعات مستلزم للعسر الشديد لان الانتقال من بلد الى آخر والى البلاد النائية لكن ذلك العسر في هذا التكليف تسبب عن سوء اختيارهم لان اللازم على العباد تحصيل الاجتهاد والمجتهد بقدر الكفاية لو لم يفعلوا ذلك ووقعوا في العسر ومن اجل لزوم العسر ذهب بعض الى جواز المرافعة الى المقلد والحاصل ان الكلام في هذا المثال يقع في مقامات ثلثة **الاول** اثبات ان ذلك موجب للعسر **الثاني** ان العسر ناش عن اختيارهم ام لا **الثالث** في بيان الحكم **اما الاول** فالحق ان العسر لازم لان العباد اذا احتاجوا الى المسائل والمرافعات في البلاد ان شرعوا في التحصيل الى ان يبلغوا مرتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتى يعرفوا المسائل فهو موجب لاختلال النظام وهم مامورون على ابقاء النظم وان بنوا امرهم على الرجوع الى المجتهد الموجود في البلاد النائية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر فالعسر لازم على التقديرين **واما الثاني** فالحق ان العسر تسبب من انفسهم لانهم لو بنوا امرهم اولا على تحصيل المجتهد بان يتكفل كل طائفة لجمع من المؤمنين فاعانوا لهم من حيث المعيشة واسباب التحصيل حتى يصير مجتهدا لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج الا انه يكون المجتهد موجودا في كل بلد موضع بقدر كفايتهم واذا ثبت كون العسر من قبلهم ثبت حكمه وهو جواز التكليف به لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ابقاء النظم والرجوع الى المجتهد ايضا بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامرين لا ان يخاطبهم بايتانهما معا فيجري عقلا العقاب وان كان احد التكليفين منافيا للآخر **فان قلت** لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم التفاتهم الى ذلك **قلنا** اغلب الناس ان لم نقل كلهم مقصرون نعلم اجمالا بوجود احكام في الدين يجب عليهم الفحص عنها فهم لعدم فحصهم مقصرون ولولا ذلك لم يوجد مقصر ثم ان هذا يشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين من زمن الائمة الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان مع ان المجتهد الجامع للشرائط والمحصل للعلم ومن كان بناؤهم على مراعاتهم فتهيئة اسبابهم من حيث المعاش والكتب لم يكونوا عاصين والباقي عصاة حيث قصروا مع القدرة على التحصيل او على مراعاة المحصلين ولم يفعلوا ويشكل ذلك الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهادتهم والاقتداء بهم الا ان يقال هذه المعصية صغيرة وفيه اشكال لان معظم كل العبادات موقوف على ذلك **الرابع** هل الامر منفي في التكاليف الغير الالزامية كالمندوبات ايضا ام لا فيه تفصيل وهو ان العسر في المندوبات ان انجر الى اختلال النظم كما لو قال صوموا في كل يوم وصلوا دائما فهو مجوز طلبه عقلا وشرعا بل ما لا تجويزه يقتضي تجويز اختلال النظم وان لم ينجر الى ذلك فاما ان يكون ابدا ما لطلب فعلى بعض الاعصار واما ان لا يكون كذلك بل يكون فيه مشقة شديدة يتحرز عنها غالب الاشخاص عادة كالامر بالغسل للتدرج في ايام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر عادة فاذا تعقل ذلك فان كان مدرك نفي العسر هو العقل جاز التكليف للتدرج في غير الالزامي من هذين القسمين مطلقا وفي الالزامي منهما يجوز في صورة اعظم الندب كالتيمم والوضوء دون عامة الناس وان كان مدرك نفي العسر الشرعي اي الدليل اللفظي فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الالزاميات لهذين المعنيين نعم قوله لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال بشموله لغير الالزاميات ايضا فيمنع العسر لهذين المعنيين الا ان يدعى انصرافه ايضا الى الالزاميات هذا وفيه اشكال وهو انا نعقل اما اسنادا لعقد الزنا او انفصل منزلا او زيدا نتفق على جواز الاول مع انه لا يجوز تركه واختلفوا في جواز الثاني وقد بيناه جوازا زمن تحليله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب للتدرج في شرعنا من القسم الثالث موجود الا ان يقال ان نقل الاستحباب لا يكون من قبيل التطلب من الحكم الوضعي كما يقال مستحب وعزيمة لكن نقول مع ذلك ايضا الطلب للتدرج فقط منه الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير ويكون التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في خصال كفارة رمضان في الطبائع التي هي مصالح مختلفة كل على حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في اشخاص الواجب كما في كفارات رمضان والاخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كالواجب الامر بين امرين فصيغته الوقت ولا يقدر الاعلى احدهما فهو تخيير بينهما مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي فيقدم كصلاة اليومية مع الآيات اذا تعارضتا فانه يقدم اليومية **ضابطة** في الاستصحاب وفيه مقامات سبعة **الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدعي السلب الكلي **الثاني** في تعميم موارد حجية الاستصحاب في الجملة **الثالث** في بيان مجرى الاستصحاب من حيث دلالة الالفاظ الدالة على الحكم المستصحب **الرابع** في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى دوران الاحكام مدار الاسماء ويتبعه ما ذكروا احكام الاستحالة والانقلاب ونظائرهما

بصنفيته وفرضيته متناقضين فكك او متعارضين مع عدم ضحالا احدى الغلبتين في جنب الاخرى فالوقف لفقد الظن ولا يلاحظ غالب الجنرح وان شك في وجود الغلبة في النوع او علم بوجودها وشك في الغالب فحكمهما حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فرداً من صنف وقد تقدم وان قطع بفقد الغلبة في النوع مطلقاً فان كان ما وراء الصنف المشكوك متبعضاً الاعلى فرع الحدفالوقف والا فالالحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد المستقر فيه ومن هنا ضعف ما قيل من ان استعمال اللفظ الموضوع الجزئي في الكل عند فقد شرطيه غير جائز تمسكا بفقد الاستقراء فيما فقدهما وان كان مشاركين معه في عدم الجواز لكن لوجود المانع وهو الاستقراء في الامثلة المقتضي وما قيل في اثبات وضع نتائج

الخامس في تعارض الاستصحابين **السادس** في جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص عنه **السابع** في بيان جواز استصحاب احكام الامم السالفة وعدمه وقبل الخوض في المقامات لابد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور **الاول** اعلم ان العلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريف آخر وهو انه ابقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناها تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة ومنها ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق المزيل ثم اعلم ان منظور العلماء من تعاريفهم هذه ان كان بيان ما هو المصطلح عند العرف فلا مشاحة فيه وان كان غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب **فنقول** عليه ان الكل فاسد الا الاحتمال الاخير وذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلاثة الاول لزم صحة قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم بالبقاء او ابقاء ما كان او يجب التمسك فان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى له سوى استناد الى احد المترادفين دون الآخر مع انا نرى منافرة قولنا يجب الاستصحاب لا لاجل اللفظ بل من جهة المعنى فذلك يكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين احد الثلاثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان حجة ويجب العمل على ابقاء ما كان على ما كان وكذا لا يصح في التعريفين الاخيرين صدق ذلك اعني الحكم ببقاء ما كان او التمسك بثبوت ما ثبت فلا يقال انهما حجة او يجب العمل بهما فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف ثم التعاريف الثلاثة مع الاستصحاب وبالجملة اختلاف اللوازم يكشف عن عدم الترادف ويمكن ابطال الوجه الاخير بانه لا مانع من ان يكون لفظ الاستصحاب موضوعا لاحد الثلاثة ولكن اللفظ حجة ولفظ العمل في التركيبين قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي وهو القاعدة فلو حملنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو احد الثلاثة لحصل المنافرة ايضا كما يحصل في الثلاثة **فان قلت** لا شك في انه يصح قولنا ان الحكم الفلاني كان ثابتا فيجب استصحابه ويصح ايضا ان يقال استصحاب الحالة السابقة كما يصح ان يقال فيجب ابقاؤه او الحكم ببقائه او التمسك به ويصح ايضا ابقاؤه ومثلها الخ ولا يصح ان يقال فيجب قاعدته وهذا يكشف عن عدم كونه القاعدة كما هو مختاره **قلنا** نعم ولكن صحة استعماله في المعاني الثلاثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز على ما قيل والقرينة في المثال موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اعني القاعدة وهي المضاف اليه من الضمير ولفظ الحالة ونحن لا ندعي كون الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة الصارفة ثم ان ههنا شبهات **الاولى** انهم يقولون ان الشيء الفلاني كان نجسا مثلا فنستصحب او فنجاسته مستصحبة ولا ريب في انهم يستعملون مستعملا في احد المعاني الثلاثة وحقيقة فيه بحكم التبادر فهذا التبادر وضعي قطعا او لو شك في وضعيته فاصالة الوضعية كافية في ان نقول ان لفظ الاستصحاب ايضا كلفظ يستصحب حقيقة في احد المعاني الثلاثة لدليل فقاهتي وهو اصالة عدم النقل فان المادة في يستصحب لابد وان تنقل عن معناها الحقيقي الى احد الثلاثة وهو خلاف الاصل ولدليل اجتهادي وهو حكم الاستقراء بموافقة جل المشتقات للمبادي بل انه لم يوجد الا الموافقة ولم يوجد مشتق خالف معناه معنى مبدئه ولو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن في الموضوع المستنبط حجة فظهر ان الاستصحاب موضوع لاحد الثلاثة **الثانية** ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول اليه ان كان هو احد الثلاثة فمعنى المصدرية باق في المنقول اليه وان كان هو القاعدة فمعنى المصدرية غير باق فيها لان المنقول اليه المنقول عنه من تلك الجهة ايضا ونحن نجد ما استقرينا المصادر المنقولة عن معناها الاصلي الى معنى آخر كالطهارة والصلاة والزكوة والحج وغيرها وجدنا بقاء معنى المصدرية في المنقول اليه غالبا فالظن يلحق المشكوك بالاغلب فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب هو احد الثلاثة والظن حجة في الموضوع المستنبط **الثالثة** ان القوم وان اختلفوا في تعريف الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات لكن لم يعد منهم احد يقول بان معناه هو القاعدة فيحصل من ذلك الظن بان القاعدة ليست معنى الاستصحاب والظن حجة والجواب عن الاولى فلما اولا فلا نسلم تبادر احد الثلاثة من لفظ يستصحب واما ثانيا فنمنع كون تبادر احد الثلاثة من لفظ يستصحب ونحوه وضعيا بعد تسليم سنخ التبادر والقرينة موجودة على المجاز في المقام وهو ضمير الفاعل في الحكم والنجاسة وما ضاهاهما واما ثالثا فنقول سلمنا الكن صحة قولنا يجب الابقاء والتمسك والحكم وعدم صحة قولنا يجب الاستصحاب نص بالنسبة الى الظن الحاصل من غلبة عدم الاختلاف وكذا صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل لا يعارض الدليل الاجتهادي والنص يقدم على الظاهر واما عن الثانية فهو الجواب **الثالث** في الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة ايضا والحاصل ان ما ذكرناه من الدليل اقوى ظنا من تلك الشبهات **فان قلت** لا نطرح ظهور الاتفاق لاجماع على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكرنا في الشبهة الثالثة بل نجمع بينه وبين دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق وحمل دليلك على زمانك **قلنا** ذلك يستلزم تعدد النقل والاصل عدمه **فان قلت** لابد لك من ارتكاب تعدد النقل لان هذا الاصل ان عملت به من باب السببية المطلقة فلا دليل عليه وان عملت به من باب السببية المقيدة او من باب الوصفية فهنا انما هو في جانبه ظهور اتفاق الاصحاب على ان معنى الاستصحاب عندهم في زمانهم ليس هو القاعدة فلابد من قولك بان المنقول اليه الآن غير المنقول اليه سابقا لحصول الظن بذلك من ضم دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل قلنا نمنع ولا حصول الظن من دعوى اتفاقهم خصوصا بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف اقوالهم وثانيا نقول ان لنا غير الاصل دليلا آخر على عدم صحة هذا الجمع وهو ان غالب المنقولات عدم النقل فيلحق المشكوك بالاغلب فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليما عن المعارض فظهر بما ذكرنا بطلان التعاريف الثلاثة الاول **واما الرابع** فبطلانه يظهر بما مر لانه لا يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال يجب العمل بكون حكم او وصف حجة على ان لفظ الاستصحاب لم يستعمل في هذا المعنى قطعا فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة واما فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة فلعدم صحة قولنا الحالة السابقة حجة ويجب العمل بالحالة السابقة مع صحة الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب فظهر بطلان الخمسة واما القابل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر من قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب ولفظ حجة



كما هو

فى تعريف الاستصحاب

فى معنى الاستصحاب

بحمله

الامر ان اغلب الالفاظ اللغوية بالمعنى الاعم من حال النطق وثانى الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب حيث ثبت منها ان جنس المورد يتعين فصله بكونه لغويا حال النطق بها لا في الاخر
فتبين الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون بحيث يجعل المستقرى فيه جنسا وفصلا فيلحق المشكوك فيه به جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل في الحق
جنسا للظن ويتوقف فصلا للحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل بدليل خارجي فلا وقفا او جنسا الا فصلا مع وجود صنفا اخر غير المستقرى فيه جنسا اية
بحيث يحتمل كون المشكوك فيه ملحقا به في الواقع كما يحتمل الحاقه بجنس المستقرى فيه لكن اذا الحق به كان فصله معلوما كما فيما نحن فيه لاحتمال كون الامر كالمضارع فالوقف
وفصلا لفقد الظن ويظهر حال القسم **الثالث** تاما **اقول** اذا ظهر ذلك فاعلم ان الاستقراء يجري في الاحكام والموضوعات الصرفة والمستنبطة عنها فكل مقام حكمنا بحجية الظن
فيه علمنا والا فلا وقد يمكن حصول الاستقراء من مجموع النصوص ويكون حجة عندنا لنا امل بالنصوص من باب الظن الخاص ايضا لان مدلول مجموع النصوص حجة
كما هو موجود في مثل السد بي **فان قلت** لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازا في الثلثة الاول لكان اللازم وجود المناسبة عند استعماله في الثلثة
مع انا نرى انه لا مناسبة في قولنا استصحب واستصحبنا الحالة السابقة **قلنا** وجود المناسبة وارتكاب المجاز في هذا الاستعمال يقيني لا يقبل الانكار
اما على القول بحقيقية الاستصحاب في القاعدة فواضح واما على القول بحقيقيته في احد الثلثة فلانه ارتكاب التجريد الذي هو من اقسام المجاز فان المراد من الاستصحاب
في قولنا استصحب الحالة السابقة الابقاء مجردا عن الحالة والمفروض انه غير موضوع بازائه ثم النقل في لفظ الاستصحاب تعييني لا تعيني لاصالة
تاخر الحادث وغلبة النقل التعيني وما يقال ان النقل التعييني محتاج الى قرائن كثيرة والاصل عدمها مدفوع بانه اصل في غير المتبوع ومرجوح بالمستبرك
تاخر الحادث لانه استصحاب في المتبوع مضافا الى ان الاصل لا يعارض الغلبة هذا والاظهر عندنا ان الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان كما كان الامر الثاني
في ان هذه المسئلة اصولية ام فرعية والاظهر في بادي النظر الاول **فنقول** لا ريب في انه ان كان حجية الاستصحاب من باب الوصف فيندرج في المسائل الاصولية
لكونه حينئذ من جزئيات العقل وان كان حجيته من باب الاسباب ففي اندراجه في الاصول او الفروع اشكال من حصر الاكثر الادلة في الاربعة وليس
الاستصحاب فيخرج عن المسائل الاصولية وما يظهر من بعض من ان الاستصحاب انما اخذ من الاخبار فهو من السنة والاصح العقل فهو فاسد لان ما يدل على
حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء فلا يدخل في الادلة الاربعة لان مدركه حينئذ حجة غير الادلة الاربعة اذ لقائل ان يقول ان الاستقراء انما يجر
من باب الوصف او السببية على المقدمة داخل في الاربعة فكذا الاستصحاب الثابت بالاستقراء لان الاعتبار بمدركه الاعتبار لا بمدرك الحكم بل لان الادلة
انما هي مدارك الحكم ولا اعتبار بمدرك الاعتبار ولانه لو كان كذلك لزم حصر الدليل في العقل لانه مدرك الكل **اقول** وما قد يتوهم من ان موضوع علم
الاصول هو الدليل بعد ثبوت دليليته فلا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر ونحوها من المسائل الاصولية لان ذلك اثبات الدليلية
لا عوارض للدليل فتلك المسائل من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق اذ موضوع علم الاصول المبين هو الكتاب المعتبر لا حجية يكون الكلام في
الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا بشرط بل هو الكتاب مثلا من حيث عروض العارض فيكون النزاع في الحجية داخلا في العلم فظهر انه لو كان حجية
الاستصحاب من المسائل الاصولية كان منافيا لحصر الاكثر الادلة في الاربعة بل لان حجية الاستصحاب مع حصرهم الادلة في الاربعة والعجب منهم انهم
حصروا الادلة في الاربعة ومع ذلك مدعون ان الحصر ملازم لعدم الحجية والحجية ملازم لعدم الحصر فهذا تناقض مضافا الى ان الحصر في الاربعة يقتضي عدم كون
العلم المستنبط من الرمل والجفر ونحوهما بالاحكام الشرعية من ادلة الفقه وهو بديهي لضعف ما ذكر ووجه اشكال الاندراج في المسائل الاصولية
قلنا بالحجية من باب الاسباب او ما وجه الاشكال في الاندراج في الفروع فلانه يلزم دخول ما ليس من الحد في الحد فلا بد من توجيه الفرع ايضا وتفصيله
ان الاحكام الفرعية على اقسام ستة لان متعلق الحكم الشرعي اما فعل ظاهري من المكلف كالصلوة التي تعلق بها الوجوب واما فعل باطني له كالنية التي
عليها الوجوب اما البدن بفعل المكلف بل عينه كالحدثية والطهارة اللتين هما حكمان وضعيان عارضان لعين المكلف فان الحكم الوضعي هو ما سوى الحكم التكليفي
من الاحكام الشرعية كائنا ما كان واما المتعلق عين من الاعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب فان الوضعي يتعلق بالاعيان
الخارجية ايضا والحكم التكليفي فانه مختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال عين المكلف كالمغايرة الداخلة في العبادة العارضة لحال المكلف اعني
الحدثية واما المتعلق حال من احوال عين الخارجي كالسببية العارضة لحال الشمس في الدلوك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان مسئلة الفقه على ما قالوا
هو ما يعرض فعل المكلف وذلك فيه احتمالات **الاول** كون المراد من العروض العروض الحقيقي ومن الفعل الظاهري **الثاني** هو ذلك مع كون
المراد من الفعل الاعم من الظاهري والباطني **الثالث** كون المراد من العروض الاعم من الحقيقي والمجازي اي بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهري **الرابع**
ذلك مع كون الفعل اعم من الظاهري والباطني وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من المسائل عن الفقه وهو واضح الفساد وعلى الثاني لا عكس
لخروج ما سوى الاولين من المسائل عن الفقه ولا طرد لدخول بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من المسائل الاصولية
بل كلها في الفقه لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهري للمكلف ولو بوسائط واما اندراج بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام فيدفع
بان الايمان والاسلام لهما جهة مقدمية ومن هذه الجهة داخلان في المسائل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسية ومن تلك الجهة لا يعرضان الفعل الظاهري للمكلف
اصلا بل هما من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة من المسائل الكلامية فلا نقض بهما وعلى الرابع يتعكس لا يطرد لدخول اغلب المسائل الاصولية وبعض
المسائل الكلامية فظهر مما ذكر ان اندراج الاستصحاب في الفرع مستلزم لدخول ما ليس من الحد في الحد ثم ان اهل الميزان جعلوا للعناية في تمييز مسائل كل علم
ان المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها في ذلك العلم والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول ان تنقيح الكلام في هذا المقام
في مسائل كل علم وموضوعه وتشخيص مسائل الفروع والاصول وموضوعهما يقتضي رسم مقامات ستة **الاول** في بيان ما يميز مسائل كل علم عن غيره فاعلم
ان مسائل كل علم عبارة عن مطالب دون العلم لاجل بيانها والشاهد على ذلك التعبا هو الوجدان والعيان **فان قلت** ان العلم هو نفس المسائل فاخذ
المسائل في تعريف المسائل تعريف للشئ بنفسه **قلنا** ان العلم قد يطلق على المسائل انفسها وقد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على ما دون من الالفاظ والنقوش والمراد
من العلم في التعريف هو الاخير وان قلنا انه ليس معنا حقيقيا للعلم **فان قلت** لا نسلم قولك من ان المسائل عبارة عما دون العلم لاجل بيانه هو ورود المسائل
مدار الشك والعد بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الاصول لم يكن له مسائل وهو فاسد ايضا لازم قولك عدم كون المسائل المستحدثة من العلم لعدم كونها
مدونة **قلنا** اما الايراد الاول فهو فاسد ولا بالنقض على تعريف اهل الميزان الذي تقول به اذ اللازم حينئذ دوران المسائل مدار البحث الا ان جعلت المسائل
العوارض الذاتية المبحوث عنها لا نفس العوارض فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانك ان اردت من عدم المسائل على فرض عدم التدوين عدم مسائل
العلم على فرض عدم التدوين فيه فبطلانه اللازم ممنوع والملازمة مسلمة لان كون المسائل مسائل هذا العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان اردت عدم

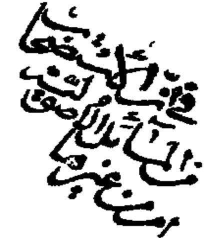
في بيان ان مسئلة الاستصحاب اصولية او فرعية

على المسئلة وقد يطلق

الكلام عن هذا الاستصحاب بتعاريف لا يخرج عن الخلل ويمكن ان يقال انه نفس الحالة السابقة او انه القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والاظهر عندنا انه نفيا
ما كان على ما كان ثم في كون المسألة اصولية ام فرعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل الظني لاثباته مطلقا او في بعض الموارد ام لا مطلقا احتمالات ثم الاستصحاب باعتبار
المستصحب اما وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي وباعتبار الدليل ينقسم الى استصحاب حال العقل ويعبر عنه باصالة النفي واستصحاب ...

في تميز مسائل الفقه عن غيرها

المسائل سيما في الملازمة ممنوعة اذ لا لزوم لتلك المقالة ليس الا عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين لا عدم المسائل مطلقا وثالثا بانا نرى دائما
العلم لاجله هو من اشارة التدوين فالعلم كالتدوين الفعلي واما الايراد الثاني فبطلانه هو نوع المطالب لخصوص الاشخاص **المقام الثاني** في تميز موضوع
كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسائل ومتعلقاته بحيث يصح حمل كل الاحكام والعوارض على ذلك الموضوع
وهو قد يكون واحدا كما في علم الاصول وقد يكون متعددا **المقام الثالث** في تميز مسائل الفقه عن غيرها فاعلم ان الاحكام الالهية اما يرتبط
بالعقايد محضا ولا دخل لها في العمليات ولو بعيدا كما في الوجود النفسي للاسلام واما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بواسطة ولكنه يكون مبنيا لما سوا
من ساير الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد واما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بعيدا ولكنه ليس من المباني كوجوب الصلوة والصوم والحج ونحوها وهذا
هو القسم الاول من الستة وثانيها اما لا يكون كذلك اعم من الاقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست
من القسم الاول من الاربعة بل هو من الكلام ولا ريب في صدق كون هذا القسم الثاني ايضا من الاربعة لانه من المسائل الاصولية ولا ريب ايضا في كون القسم الثالث
من الفقه لكن الاشكال في ان القسم الرابع ايضا من الفقه ليكون جميع الستة السابقة من الفقه ام لا يمكن ان يقال انا نقطع بان الداعي على تدوين الفقه هو
بيان موارد الاطاعة والعصيان وان ذلك لا يحصل الا في ضمن الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض
فعل المكلف وكان الظاهر من الفعل هو الفعل الظاهري يقتضي ان يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المرتبطة بالافعال الظاهرية ومقتضى
ما ذكرنا في تميز مسائل العلم ان يكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلقا
من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية مختصة بالقسم الاول من الستة مضافا الى تصريح صاحب ... وغيره بكون مسائل الفقه هي ما يعرض
فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ولكن يشكل ذلك باطباق العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة باجمعها في كتبهم الفقهية وانه
لو ذكر واحد ثلث الاقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على فساده فالاظهر ان مسائل الفقه مرادفة لمسائل الفرع وانه لا دليل على اعتبار قول
... ومن حدود حدوده لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عباراتهم حيث لم يأخذوا قيد الاقتضاء والتخيير في تعريف مسائل الفقه ولعدم التلازم بين
الداعي والمقصود فمن الجائز ان يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تميز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بالمعنى الاعم لانه القدر
المشترك بين موضوعات المسائل كما عرفت في بيان مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل علم الاصول وهي الاحكام المتعلقة بما يرتبط بالعمليات
ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام مباني لما سواها من ساير الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول قالوا ان موضوعه هو
الادلة الاربعة ولنا معهم كلامان **الاول** ما مر من منع الحصر **والثاني** منع تعدد الموضوع لان جعل الموضوع متعددا صحيح اذا لم يمكن جعله واحدا
وهو هنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من المباني وكذلك مسائل الاجتهاد
والتقليد باجمعها لانها مباني للمقلد وليس المراد من المباني مباني جميع الامة فلا يقدح اختصاص المباني بالمجتهد في الادلة الخاصة وبالمقلد في مسائل
الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو المباني يستلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البراءة من الاصول فينتقض التعريف طردا
قلنا ذلك الايراد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية والمعيار في تميزهما هو انه ان كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة تحتها فالقاعدة
فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وان كان المفاد من المتفرعات فالقاعدة اصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي من التكليفي
والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المفاد مندرجا تحت القاعدة فهي فرعية وان كان مستنبطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البراءة من حيث اندراج
الحكم الفرعي تحته فرعي ومن اعتبار هو حق لدخوله في سلك التحسين والتقبيح العقليين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسألة اصولية فلو جعلنا حجيته
من باب الاخبار فهل يدخل في الادلة الاربعة ام لا بل هو دليل خامس قد عرفت فساد ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ماخوذة من الاخبار
اندرج الاستصحاب في السنة لما مر من ان الاخبار لو كان مدرك المدرك انحصر الدليل في العقل وما يقال ان المناط عند الفاضل السابق لذكرنا هو مدرك
الحكم والعقل انما هو مدرك للمدرك فهو فاسد اذ لازم ذلك ان يكون النزاع في مسألة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها وهو ... عندهم



على انه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسألة من المسائل الاصولية لانها خارج من الموضوعات الفقهية **فان قلت** اذا خرج الاستصحاب من الادلة الاربعة
فما وجه حصرهم الادلة في الاربعة كما صرح الاكثر **قلنا** وجهه ان الاستصحاب عند المعظم كان حجيته من باب الوصف فكان داخلا في العقل فانحصر الادلة
في الاربعة وما قيل في وجه الحصر من ان مقصودهم حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة فمدفوع بان شيئا منها ليس مجمعا عليه وما قيل في وجهه من ان الحصر غالبي مدفوع
بان موارد الاستصحاب اغلب مما سواها فظهر لك هنا ان الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء اخذناه من العقل او السنة هذا ويمكن ان يقال ان الاستصحاب
مسألة فرعية لان المسائل الاصولية كما مر هي احوال المباني بحيث يكون كل من المباني مدركا للحكم ومفيدا له فيكون نفس تلك الاحوال كالحجية
والعدم موجبا لاستقرار المفاد في الذمة كان حجية اقيموا الصلوة موجبة لاستقرار ذلك المفاد في الذمة فهذه اي الحجية مسألة من المسائل الاصولية بخلاف
الاستصحاب فان دلالته لا تنقص على الحكم من الوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة ليست الا كدلالة اقيموا على وجوب الصلوة وليس شيء من الدليلين بمسألة اصولية
والحاصل ان كما يصح استناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية كما لا يخفى ومن هنا اندفع ما قيل من ان اللازم كون حجية خبر الواحد
مسألة فرعية لدلالة مفهوم اية النبأ عليها وذلك لعدم صحة استناد الحكم الفرعي المستفاد من الخبر الى الاية وبالجملة كون الحكم كليا لا يوجب جعله مسألة
اصولية فكما ان مفاد قوله من كان على يقين من وضوئه فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث ليس الا حكما فرعيا فكذا قوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه و
الحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام العارضة للفعل الظاهري للمكلف ولو بوجه بعيد مع عدم كونها من المباني لاحكام اخر والحكم المستفاد من جزئي

في كفاية الظن في ... الاستصحاب

الدرد

حال الشرع والاختيار الى استصحاب حال العقل حال الاجماع وقد يكون الاستصحاب استصحابا بالحال لشيء خارج عن الادلة المعهودة ثم في حجية الاستصحاب مطلقا وفي خصوص الموضوعات او في خصوص الاحكام مطلقا او في الوضعية خاصة او استصحاب حال غير الاجماع في الاحكام او اذا كان الشك في طرو المانع او اذا لم يكن الشك في المقتضي او عدمه مطلقا اقوال ثم في كون الحجية من باب الوصف نشرح

المدرك ولو من باب الاستلزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام حكم فرعي والاستصحاب ايضا من هذا الباب فان المستفاد من لا تنقض امران احدهما حرمة النقض ووجوب الابقاء والاخر بقاء الاحكام الثابتة في الان السابق وليس هذا الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه يستفاد من لا تنقض كالامر الاول لكان الامر الثاني مستفادا منه بالاستلزام وقد عرفت ان الاستلزام من الفرع **فان قلت** عولهم الاستصحاب حجة مبنيا في كونه فرعيا قلنا ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب السببية لاجل لا تنقض وعلى التقديرين لا ريب في ان النزاع في هذه المسئلة ليس في حجية العقل المطلق ولا في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل هنا وكذا لا نزاع في هذا البحث في حجية مطلق الخبر ولا في حجية خصوص خبر لا تنقض فان حجية العقل مطلقا وحجية خبر الواحد انما يثبتان في مقام اخر ومبحث على حدة وانما النزاع هنا في ان تلك القاعدة الكلية اي الاستصحاب هل لها مصداق ام لا وهو المراد من الحجية في قولهم الاستصحاب من باب السببية هو في اثبات دلالة الروايات وبناء على حجيته من باب الوصف انما هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجية الرواية او العقل فصارت المسئلة فرعية هذا والتحقيق ان الاستصحاب تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسئلة اصولية كما في استصحاب جواز تقليد المجتهد المسبوق بالاطلاق فالمسئلة اصولية وان كان المستصحب مسئلة فرعية صار مسئلة الاستصحاب ايضا **فرعية اذا عرفت** ذلك فهل الظن يكفي في مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام في مقامين **الاول** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب السببية فهل الظن حجة ام لا والكلام في المقام الاول يقع في مواضع **الاول** فيما اذا كان المستصحب مسئلة فرعية كاستصحاب الطهارة **الثاني** فيما كان المستصحب مسئلة اصولية كاستصحاب جواز التقليد **الثالث** فيما كان المستصحب من الموضوعات المستنبطة او الصرفة **اما الموضع الاول** فالاظهر فيه اعتبار الظن في مدارك الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بان ما ثبت يدوم الى ان يعلم الزوال علمنا بالنسبة الى الفرعيات فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة ونحوهما الى ان يتيقن الخلاف وذلك لما مر من حجية الظن في الفرع للدليل الرابع **فان قلت** ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلث منها تفيد حجية الظن في الجملة والمقدمة الرابعة منه تفيد تعميم الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما منتفيان في المقام اما الاجماع المركب فلان من العلماء من جعل الظن حجة في الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب السببية ظن بالحكم الظاهري وان كان قد يجامع مع ذلك الظن الظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن في الواقعية حجيته في الاحكام الظاهرية لما عرفت من فقدان الاجماع المركب اما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه فرع عدم وجود القدر المتيقن في البين وهو موجود فان الظن في الحجية بالحكم الواقعي قدر متيقن قلنا ان كل من قال بحجية الظن الواقعي قال بحجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو دل خبر على بقاء الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا تنقض اه بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ارجح من الاخبار الخاصة لكثرة معتضداتها واما مساوية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية في الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **قلت** حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات ملازمة لحجية الظن في المسائل الاصولية مع انك لا تقول بها وجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلي وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعي الواقعي تباينا جزئيا لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري الفرعي لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد الظن بكون مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الا الظن الشخصي بمفاده فنقول ح بعد ما ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ان الظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبب عن الظن بالحكم الاصلي لا بد ان يكون حجة ايضا في الفرع لان الظن الثاني اعني المسبب من الاصولي اما ارجح من الظن الاول اعني المستفاد من الخبر الخاص او مساو معه وعلى التقديرين لا بد من الحجية حذرا من الترجيح للمرجوح والترجيح بلا مرجح **قلنا** فرق بين الظن بالحكم الظاهري المستفاد من الاخبار الخاصة او العامة كلا تنقض وبين الظن بالحكم الظاهري الفرعي المسبب من الظن بالحكم الاصلي من وجوه ثلثة **الاول** ان الظن الاول مسبب عن نفس الدليل بلا واسطة كلا تنقض ونحوه والظن الثاني مسبب عن دليل الدليل مع الواسطة **الثاني** ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم فيها منسد في الاغلب اعني الفرعيات وحجية الظن الثاني ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم منفتح فيها غالبا اعني المسائل الاصولية **الثالث** ان الاحكام منها واقعية صرفة مسببة عن الصفات الكامنة علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهري مجعول في الواقع من الله تعالى في حق العباد وان خالف الواقعي الاولي كمسئلة الاستصحاب والبرائة والاحتياط وهذا القسم يشترك في جواز اجتماعهما مع القطع بعدم الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار وبعدم الاعتبار ومع الشك في الاعتبار ومنها ما هو ظاهري صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر في الذمة للمكلف قطعا او ظنا وهذا القسم من خواصه عدم جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار والظن بعدم الاعتبار او الشك فيه **فنقول** ان الظن الاول من قبيل الثاني كلا تنقض والظن الثاني من قبيل الثالث كما لا يخفى فظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق كذلك نقول ان التمسك يحتاج الى دليل وهو مفقود لان الاجماع منتف والعقل غير حاكم لجواز كون الظن في غير الباب معتبرا عند الشارع دون الظن في الباب لزيادة الاهتمام بها **واما الموضع الثاني** فالذي يمكن ان يتوهم هو عدم الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل وبقي الاصولي بحاله لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من اجاز التمسك بلا تنقض اه لم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلا بد اما من القول بحجية لا تنقض في الفرعي والاصلي معا واما من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزامه نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فما حصل لا بد في القول بحجية لا تنقض فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاستصحاب اذا كان من باب الاسباب في الفرعية والاصولية **فان قلت** انك اذا جعلت الظن حجة في هذه المسئلة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق بالمسئلة الاصولية فان اقتصرت على ذلك فقد خالفت الاجماع المركب لان من عمل بالظن في الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى سائر المسائل الاصولية وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت مذهبك في عدم حجية الظن في الاصول

في كفاية الظن في الاستصحاب وعدمها

او السببي حجة ثم ان استصحاب حال العقل ليس بخلافه في هذا النزاع لنعلم العقل بل الاستصحاب العدمي مطلقا ليس من محل النزاع المنقول له الاجماع ولا تفاقهم قديما وحديثا على ح

قلنا نقتصر على ذلك ونمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق في الموضع الثاني الحجية وهذا التحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثالث للاصل الاصيل واما دعوى انكار من عمل بلا نقض على مطلق فالتفصيل خرق للاجماع فهو مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالرواية فارقا بين المسائل الفرعية والاصلية في العمل الفقهي وعدمه مع القول به دون الاستصحاب كونه مسألة اصولية ام فرعية مذاق المستصحب كما هو المختار لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالرواية مع عدم فرقه بين الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما وتمسك بها معتقدا فرعية المسألة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالرواية من جهة بل لجهة مختلفة وتقييدية وهذا ممتنع بالاجماع لانه لا بد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية **واما الموضع الثالث** وهو من اصل الادلة فان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاسباب ام لا مثاله كما لو علمنا بقلة الماء سابقا مضمنا ان شككنا في صيرورته كثيرا فلاقاه النجاسة فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلاقاه النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا لو علمنا بحيوة زيد وشككنا في مماته فالاستصحاب يقتضي حيوته وبقاء نكاحه واموال الى غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع فرض الارتباط بالمسائل الاصولية كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدق الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال **الثالثة** في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في الاستصحاب من باب السببية **اما المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن وان كان الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الكثرة ولا تم ذلك ترتيبا لآثار القلة على المشكوك من الحاسة ونحوها فان مجرد البقاء على القلة ليس من شان الشارع بيانه فلا بد من الحمل على ترتيب الآثار فيدل الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والاقتضاء وقد ثبت الظن في الفرعيات حجة **فان قلت** المعلوم حجية الظن في الفرع الى هنا ان كان هو الاجماع فهو منتف لان من الاقوال حجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وان كان هو العقل فهو لا يجري هيهنا التجويز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات ويكون الفارق نفس الحكم والموضوع **قلنا** اولا انه لا شك في انه لو ورد خبر خاص في موضوع خاص مرتبط بالفقه واما الظن كان يدل خبر على انه لو علم قلة ماء ثم شك في كثرته فلا بد من الحكم بالقلة وترتيب آثارها حتى يعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب ح فنقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كذلك انه لم يكن الاخير يرجع فالعمل بالظن الحاصل من الخاص دون العام اما ترجيح للمرجوح او بلا مرجح كما مر نظيره **وثانيا** نقول ان المقدار المعنى من الاجماع المركب موجود فانا لا ندعي الاجماع في مسألة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات حتى تقول بما تقول بل نقول ان كل من تمسك بلا تنقض وقال باعتبار الظن المسببي في الاحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع بمسألة في الفرعية المرتبطة بالموضوع ايضا والعقل ايضا قاطع بان الارتباط بالموضوع والعدم ليس فارقا فالمناط كلاهما موجود **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية الظن في مدرك الاستصحاب من باب الاسباب للاصل وعدم ما يحجية الظن لان العقل يحكم بحجية الظن في غير المبادي وعدم حجيته في المبادي واما الاجماع فهو وان كان موجودا لكنه قد مر ان الحيثية تقييدية لا تعليلية واعلم ان اعتبار الظن باعتبار الاستصحاب من باب الاسباب في المسائل الاصولية وما يرتبطها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دائرا بين الحدوث كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي اما مطلقا او اذا كان الحي اعلم ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين الحدوث كالمسألة المفروضة حيث ان العلماء اختلفوا في حرمة الرجوع ووجوبه وكالتجزي المسبوق بالاطلاق او التقليد فيفقو باعتبار الظن بالاستصحاب من باب كونه مرجحا لاصل الحدوث لا استقلالا **واما المرحلة الثالثة** وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاسباب في الموضوع المستنبط كاصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انحصار الاخبار الى الموضوعات ففيها اشكال من ان الظن بالموضوع المستنبط ملازم للظن بالحكم الفرعي الظاهري ومن اصالة حرمة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري المسببي الدليل بلا واسطة واما ما كان بواسطة الظن بالموضوع المستنبط فخرجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل ان المعلوم حجية الظن من الاجماع والعقل منتف هنا مضافا الى ان التمسك بقوله لا تنقض ملازم لعدم التمسك به وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال توضيح بيان الملازمة ان العلماء بنوا امرهم على احد اصالة عدم السقط اذا شكوا في سقط الراوي من الرواية بعضها والاخرى اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في الحاق الراوي كلاما زائدا في الحديث ومبنى الاصل الاول واضح لانه مرجع الشك فيه الى الشك في ان الصادر من المعصوم هل هو اللفظ الصادر من الراوي او ازيد ولا ريب ان الاصل عدم صدور ازيد مما نقله الراوي واما مبنى الاصل الثاني ففيه خفاء لان الشك في الزيادة من الراوي لا يرجع الى ان الصادر من المعصوم هل يكون اللفظ الذي روى عنه الراوي او يكون انقص ولا ريب ان الاصل عدم صدور ما يحتمل زيادته من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما صار الاصل الزيادة لا يصح التمسك بالرواية لا تنقض في حجية الاستصحاب الا ان يكون اللفظ الصادر من المعصوم لا تنقض من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا تنقض فيلزم من حجية التمسك به عدم صحة التمسك به ولكن يكن الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل فيحصل من الغلبة الظن بعدم الزيادة والظن قطعي الاعتبار فيدخل ما نحن فيه في المستثنى اعني الابيقين ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى اصالة الزيادة لانه مجرى اصالة الشك ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظاهر من اصالة عدم الزيادة ظهور عدم الزيادة بقرينة ان الاستصحاب عدم الزيادة لا حجية هنا بل يقتضي الزيادة **الثاني** سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل نقطع بانه لو صدر من المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا تنقض الى الموضوعات المستنبطة لا يعمم مثل اجراء الزيادة في نفس لا تنقض فيفهم من الحديث ان موضوع النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد وقد مر نظير ذلك في الاخبار في الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي اخبر به سيد المرتضى من حيث

في حجية الظن في الموضوعات المستنبطة باعتبار

سخ رده

على الاستدلال بالادلة اللفظية ولا يمكن بشيء منها الا بثبوت الاصول العدمية مضافا الى ظهور دليلهم العقلي ودعوى ذلك في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة دعوى السلسلة المحضوظة والثاني بل عليه بعد الشهرة ومحكي الاجماعات واستقراء الموارد الاجماعية والاخبار الخاصة كقوله عم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه بناء على حملها على الشبهة الموضوعية خاصة في المسبوق بالحالة السابقة على بعد فيه لعموم ذلك من الشك الحاصل وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر عم قال قلت له الرجل ينام وهو على شكّ

في وجوه امر لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجية قوله لان قوله يقتضي اجماع المنقول بخبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا يتضمن الى نفي قوله فظهر مما ذكرنا ان الظن بحجية الاستصحاب من باب الاسباب ليس بحجة في الموضوع المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في نفس الاستصحاب بحجية ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف فيه الكلام في هذا المقام ايضا كالمقام السابق يقع في مواضع لان المستصحب اما حكم فرعي او اما حكم اصولي واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق في تلك المقامات هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا تقولان للازم هنا الظن بالحكم الفرعي الواقعي الذي دل الدليل على حجيته بخلافه ثمة فان الظن اللازم منه هو الظن بالحكم الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الالهي فليس بحجة ايضا لان الكلام هنا يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن الحالة السابقة والا فلا والاظهر عدم الحجية مطلقا لعدم الدليل على حجية الظن الذي يكون متعلقه الحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف الظن الثابت حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال بها عند المطابقة من دون عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعي والظن في الفرع حجة مع عدم مدخلية للحالة السابقة في ذلك بان يحتسب الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي ويقول بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة ان كان الاول فيقول لا انه لا يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانيا ان الفرق في الحجية بين المطابق للحالة السابقة وغير المطابق تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية استحق الفرق بين المطابق وغير المطابق لوجود المناط وهو الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وان كان الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم انما ذكرنا هنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي في الاستصحاب الا من باب الاسباب لا ينافي ما مر سابقا من حجية ذلك الظن بعينه اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاسباب لان الظن هنا متعلق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلي الفرعي لا ان يقال ان العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئي والكلي فحصر الجزئية والكلية لا يصير سببا للفرق فتم ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقام خاص كالظنون الرجالية والظن باجتهاد المجتهد وعدالته **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودي وعدمي وباعتبار المتعلق الى حكمي وموضوعي وباعتبار الدليل الى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وعلى الاخير اما استصحاب حال النص واما استصحاب حال الاجماع وقد يعبر عن استصحاب حال العقل باصالة النفي اي البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكرنا ليس حصر الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبصرة والا فقد يكون الاستصحاب استصحابا بالحالة الشرعية خارج عن الادلة المتقدمة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** لا ريب في دخول الاستصحاب الوجودي في محل النزاع ويظهر من بعض المتاخرين كون الاستصحاب العدمي ايضا محل النزاع والحق خلافه لوجوه **الاول** الاجماع المحكي عن الفاضل الخوانساري صاحب الرياض على خروج العدمي عن النزاع المذكور **والثاني** اتفاق العلماء قديما وحديثا على التمسك بالايات والاخبار مع ان التمسك بها من دون ضميمة الاصول العدمية غير ممكن الا نادرا ونادرا ودعوى كون الجميع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية الفساد فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول العدمية **الثالث** تصريح بعضهم بذلك حيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا انقلب الامكان الذاتي الى الامتناع واذا جاز ثبوته في الزمان الثاني كما كان او لا فلا ينعدم الا بمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر الا بمؤثر فاذا لم يعلم بالمؤثر يكون البقاء ارجح فيتبعه المجتهد للعمل بالراجح واجيب عن ذلك بانه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر وهو خلاف الحق بل يحتاج في البقاء ايضا الى المؤثر كما يحتاج اليه في الحدوث ولا يخفى انه يعد احظر الجواب بالدليل اخص من المدعى فهو خلاف الصواب مع ملاحظة عدم تصدي المجيبين لذلك **الرابع** ان الظاهر من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال هو الوجودي مضافا الى تصريح بعضهم بالاولى فيظهر خروج العدمي عن النزاع **الجهة الثانية** لو قلنا بدخول العدمية في النزاع فهل استصحاب حال العقل المسمى باصالة النفي داخل ام لا الاظهر لا لان الظاهر من استصحاب الحال استصحاب الحالة الوجودية الثابتة من الدليل الشرعي وايضا يكشف عن خروج اصالة النفي تعدد العنوان **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية واما النزاع من باب السببية فانما ظهر من المتاخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب السببية لعدم كون النزاع واقعا بين العامة والخاصة ولذا لم يتمسكوا في حجية الاستصحاب باخبار الائمة واما من باب السببية فالحكم من حيث الوفاق والخلاف غير معلوم ثم ان الشهرة في المسئلة مع قطع النظر عن السببية والوصفية انما هي على حجية الاستصحاب على اشكال اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاقوال في المسئلة ترتقي الى عشرة **ثالثها** الحجية في الموضوعات لا الاحكام **ورابعها** العكس **وخامسها** الحجية في الاحكام الوضعية لا غيرها من التكليفية والموضوعات الخارجية **وسادسها** حجية استصحاب ما عدا الاجماع والموضوعات الخارجية **وسابعها** الحجية فيما اذا لم يكن الشك في المقتضي بل في حدوث المانع او مانعية الحادث **وثامنها** الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطاري **وتاسعها** الحجية من حيث الوصف لا السببية **وعاشرها** عكس ذلك والمختار الحجية مطلقا اذا ظهر تلك الامور الثلثة فلنرجع الى المقام فنقول **المقام الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه **الاول** الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر عم قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال عم يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وجه الدلالة ان قوله عم لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اي كل من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه الا بيقين اخر مضافا الى ان قوله عم فانه على يقين من وضوئه كاف في اثبات المطلب لانه يعطي حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى الحجية منصوص العلة والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية الاستصحاب

في حجية الظن

في الاستصحاب

في اقسام الاستصحاب باعتبار المستصحب

ضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء قلت فإن حرك على جنبه
شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً الخ

بها إذا شك في ما تعيّنه شيء كالمذي للوضوء أو شك في كون شيء فرداً من الناقض المعلوم الناقضية كالخفقة والخفقتان إذا شككنا في صدق النوم عليهما مع أن
مورد الرواية **أما القسم الأول** أو الأخير ولا يخلو من هذين القسمين اللذين منعهما هذا المحقق والحاصل أن الرواية في الجملة مثبتة لحجية الاستصحاب
فإن قلت حمل الرواية على ظاهرها ممتنع لأن الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية أنه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي ولا
يمكن اجتماع اليقين الفعلي مع الشك الفعلي فكيف يتوهم بعدم النقض فإن النقض لازم عقلي ومجرد الشك ينقض اليقين فلا بد من إخراج الرواية عن ظاهرها
والحمل على خلاف الظاهر وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق لتدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن بكون المعنى لا ينقض الظن
بالشك فيكون الرواية دليلاً على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب حتى يتوهم أن الشك أيضاً لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل على المعنى الأخير أي الظن مدفوع
بأن الشك معناه اللغوي يجري الاحتمال إلا ما دنا وطرفاه متساويان فالحمل على المعنى الأخير أيضاً كما يمكن الحمل على المعنى الأول وحيث تعدد الاحتمال جاء الإجمال وسقط
الاستدلال **قلنا أولاً** أن الظاهر من قوله لا ينقض اليقين هو اليقين السابق بعينه بملاحظة قوله في صدر الرواية الرجل ينام وهو على وضوء والظاهر من الشك
الشك اللاحق فهنا قرينة على إرادة المعنى الأول بعد تعذر الحقيقة فلا إجمال وثانياً أحد المجازين سلمنا عدم تلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن مجاز
وحمله على اليقين السابق تقييد لأن اليقين حقيقة في القدر المشترك بين اليقين السابق واليقين الفعلي واليقين اللاحق الحاصل بعد ذلك بحكم
صحة سلب اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهوراً إطلاقياً لا وضعياً وإذا ثبت كون اليقين السابق من أفراد اليقين حقيقة بخلاف
الظن تعين الحمل على الفرد لكونه تقييداً مقدماً على المجاز فثبت المطلوب **فإن قلت** التقييد مقدم على المجاز لكن لا إذا كان تقييداً على الفرد النادر لا سيما
اليقين السابق فإن المجاز أرجح من هذا القسم من التقييد ومسألتنا **قلنا أولاً** أن التقييد مقدم مطلقاً على المجاز وثانياً أن المرجوحية لو سلمت فهي
بعيدة وبعد ملاحظة صدر الرواية يصير التقييد راجحاً مضافاً إلى أن استعمال اليقين في الظن غير معهود كما قال بعض الفحول وثالثاً إنا سلمنا جواز حمل اليقين على
الظن وعكساً ولو بتراد... من المجاز من حيث هو تقييد لكن نقول إنك إذا جعلت اليقين في قوله لا ينقض اليقين بمعنى الظن فلا بد لك أن تجعل اليقين
في قوله فإنه على يقين من وضوئه بمعنى الظن أيضاً وإلا لم يرتبط الصدر مع الذيل إذ المعنى فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك وإذا جعلت اليقين
بمعنى الظن فلا بد لك من إخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الأول عن معناه الأصلي أي الغسلات والمسحات إلى معناه المجازي أيضاً أي الطهارة لأنه لا يتأتى على معناه
الحقيقي بعد حمل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فإما أن يكون المراد أنه على ظن من وضوئه السابق وإما أن يكون المراد أنه على ظن من وضوئه الموجود في
الحال كان الأول فهو فاسد لأنه على يقين من وضوئه السابق لا على ظن منه وإن كان الثاني ففاسد أيضاً لأن وضوئه بالمعنى الحقيقي قد سبق فلا معنى
للظن بوجوده في الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة ويكون المعنى فإنه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلاث مجازات
كلها خلاف الأصل وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الإخلال بأصل واحد هو التقييد فيكون أرجح فتأمل ورابعاً إنا سلمنا عدم أولوية
التقييد هنا وتساويهما هو وقلنا خلاف الأصل لكن نقول إذا جعلت معنى الرواية فإنه على ظن من طهارته ولا ينقض الظن بالشك فلا بد لك من إخراج لفظ يستيقن
ولفظ اليقين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما وإرادة الظن منهما لأنك لو أبقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة
مع أن مقتضى الذيل حجية الظن بعدم الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد من حملهما على الظن أيضاً فيلزم خلاف أصلين آخرين ويلزم
مع ذلك أخصية التعليل من المدعى إذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك أنه لا يجب الوضوء حتى يظن بعدم الطهارة والدليل المذكور أعني فإنه على ظن
من طهارته لا يصير دليلاً إلا على صورة الظن بالوضوء وأما صورة الشك المساوي فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل وخامساً إنا نمنع عدم جواز اجتماع
اليقين والشك الفعليين بل هما مجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل أن متعلقهما مختلف
ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد لا أن يدعى ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما ويكون اجتماعهما في زمان واحد محالاً **فإن قلت** كما يمكن حمل
اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون ذا الأعلى المطلوب كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون ذا لا على المطلوب أعني حجية مطلق الاستصحاب
ويتعدد الاحتمال فيسقط الاستدلال بل نقول إن الاحتمال الثاني متعين لأنك جعلت قوله ولا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين على يقين الوضوء
لتكرر الحد الأوسط **قلنا** تمامية الاستدلال غير موقوف على قوله ولا ينقض إذ يكفي فيها قوله فإنه على يقين من وضوئه لحجية منصوص العلة عرفاً فإنه يفهم
من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لأنه أسود أو لسواده أو للسواد مفهوماً كل لباس أسود ولا يكون مدخليته للإضافة إلى المحل الخاص في عدم فهم العموم بل
يفهم العموم عرفاً وأنه ليس للإضافة مدخلية في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تأكل الرمان لحموضته بل يمكن أن يقال إن قوله ولا ينقض أيضاً يفهم منه العموم عرفاً كما
لو قال لا تأكل الرمان لحموضته والحامض مضر لك المقول بأنه من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد إذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى وأرسلنا إلى
فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول وإن ما نحن فيه من هذا الباب مدفوع بأن حمل الرسول الثاني في الآية الشريفة على الجنس والعموم غير معقول بل لا بد من حمله
على الرسول السابق بالقرينة العقلية وأما في الرواية فلما أمكن الحمل على الجنس وأمكن الحمل على العهد وكان الأول حقيقة والثاني مجازاً حملناه على الأول
لتقدم الحقيقة على المجاز فالمطلوب ثابت إلا أن يقال إن المفرد المحلى حقيقة في الجنس والعهد معاً كما هو الحق معاً كما هو المحقق فلا يتم هذا الجواب لكن نقول
في جوابه إنا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد إذا سبقه نكرة بل المعيار العرف وهو يفهم هنا العموم ثم إن ما ذكره المورد من أن جعل
قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذراً من عدم تكرر الأوسط مدفوع أولاً بأن ذلك مستلزم لتكرار المطلب أو الواحد
لأن هذا المعنى قد علم من قوله فإنه على يقين من وضوئه فلا يحتاج إلى إعادته وثانياً فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار فتأمل
وثالثاً أن جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية وقوله فإنه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى لا يخالف شرط الشكل الأول كما يعترف لأنه

الشقين...

ولكنه ينقضه بيقين آخر وذيلها يدل على النظر من جهة نقض العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق سابح

المقدر ح ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فالوضوء لا ينقض بالشك **فان قلت** على فرض هذا التقرير من الصغرى والكبرى لزم اضمار الجزاء
قوله ع والا فانه قد ح والا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا ريب ان الاضمار خلاف الاصل ولكنه تركيب
يقتضيه الدليل **فان قلت** ابن الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء
الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء بعده ترتب ذلك على الشرط يقتضي اضمار الجزاء **فان قلت** يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط
بتأويل الانشاء فيكون المعنى ولا يستيقن ولم يجئ من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه في الزمان قبلي ولا ينقض اليقين بالوضوء الظاهري
او مطلق اليقين الظاهري بالشك فالرواية ح لا تدل على المط لان مفادها ح هو لزوم العمل باعلام انه حكم ظاهري لا حجية الاستصحاب بحيث تعد الا
جاء الاجمال وسقط الاستدلال **قلنا** ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه مستلزم لاضمار الجزاء وحمل اليقين على اليقين السابق فهذا خلاف
اصول ثلثة واما الاحتمال الذي ذكرت فهو مستلزم لتأويل قوله ع فانه على يقين من وضوئه على الانشاء وحمل اليقين على المقيس الظاهري لا الواقعي
مع ان الزمان اليقين وحمل الوضوء على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول الارجح **فان قلت** انما ذكر انما يتم لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى
واما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا لجواز ان يكون المراد من اليقين المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين
بل الظاهر هو الاول لان المعصوم ع انما هو في مقام بيان حكم مورد السؤال على الظ ومع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال لعدم كلامن الاحتمال
المفرد المحلى يكون حقيقة والحاصل يحتمل ان الرواية احتمالات ثلثة اضمار الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء وجعل الفقرتين جزاء والاوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه
والاخير ارجح من الاول لعدم كونه ملزوما للاضمار المخالف للاصل ومع التنزل فلا اقل من التساوي فلا يتم الدليل قلنا الجزاء في خصوص الرواية اما مضمر او الجزاء
هو الفقرة الاولى او الجزاء هو الفقرة الثانية او الجزاء الفقرتان مركبة فتلك احتمالات اربعة والثاني منها قد عرفت مخالفته للاصول وهو لغو والاخير منها
فاسد ايضا اذ يلزم ح كون الفقرة الاولى لغوا لعدم القول بانه لا يستيقن فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك فالاعراض عن ايجاد الى الاطناب لا فائدة فيه
فيكون لغوا فدار الامر بين الاضمار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المط بعد حجية منصوص العلة لكن الاضمار ارجح لاستلزام الثاني الفصل بين الشرط
والجزاء فانه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فلعجبه مجيء عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا نرى عدم صحة قولنا ان جاءك زيد فلعجبه ومجيء عمرو **فان قلت** الرواية
يقتضي حجية كل استصحاب وابقاء كل ما ثبت على حاله مع انا نرى عدم رعاية تلك القاعدة في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد والاثنين في كل صلوة وبين الاثنين
والثلث في المغرب فان مراعاة القاعدة تقتضي الحكم بالصحة والبناء على الاقل مع حكمهم بفساد الصلوة وكما لو شك بين الاثنين والثلث في الرباعية او بين الثلث
والاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل وكما لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات
الى الشك وكما لو دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس وغيرهما من مواضع الاحتياط فان الاجماع منعقد على وجوب الجمع والاحتياط هنا مع ان العمل
بالاستصحاب يقتضي حرمة القصر في الاول وحرمة الاتمام في الثاني وبالجملة الموارد كثيرة فح يدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بانه خرج ما خرج
وبين الحمل على العهد واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال والعموم ان الاول ارجح لان الحمل على العهد مستلزم لاخراج غير الوضوء مط فيكون اكثر خروجا بخلاف
الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض الموارد غير الوضوء ممنوع في الرواية ملحوظ بانه او لو تم اخراج الاقل وان كان مرجحا لعدم العهد ولكن ظاهر السياق
يقتضي الحمل على العهد فاذا تعارض المرجحان فيجيء اساس الاجمال قلنا اولا ان تلك الموارد التي ذكرت انما نقض اليقين فيها باليقين فلم يلزم منه موجبا التخصيص
في العموم واخراج بعض افراده بل ذلك داخل في المستثنى وثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون الظاهر من اليقين اليقين الوجداني ومن الشك الاحتمال النفسي
الامري وفي تلك الموارد ليس اليقين وجدانيا بل ظاهري لكن نقول ان المصير الى التخصيص لازم بعد ورود الدليل عليه فالاحتمال الاول ارجح وظهور السياق لا
لانه انما يجدي عند العجز لا مع غيره **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب بالرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر واحد صدورها عن الامام
مشكوك والاصل عدم صدورها عنه فيلزم من حجية الرواية عدم حجية الرواية **قلنا اولا** انه بعد قيام القاطع على ان الظن بالصدور قائم مقام القطع به
مثل في الصدق ينتفي الشك بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه **وثانيا** نقول لو سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الرواية
لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدور وان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن غرضنا في هذا المقام اقامة الادلة الظنية لتحصل
من تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **وثالثا** ان العرف لا يفهم اجراء القاعدة في نفس الرواية بل ينصرف الرواية الى غيرها فيكون المعنى عن غير هذا المورد
فان قلت ان الرواية لها احتمالات ثمانية والكل فاسد الا الاول ومعه لا يصح الاستدلال بيان ذلك ان الرواية اما يكون المراد منها خصوص النهي عن نقض
يقين الوضوء فيكون اللام في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت مطلوبك واما الرواية شاملة للوضوء ولبعض آخر غير الوضوء معين عند الله غير معين
عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء ولكل ما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب لكن غير المعارض مع استصحاب آخر بمعنى انها
شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايضا لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض فان استصحاب الوضوء معارض باستصحاب
الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد المحلى في الجواب على غير مورد السؤال ولان حمل العام اي المفرد المحلى باللام على الاستصحاب الغير المعارض موجب لاخراج الاكثر
الاستصحاب الغير المعارض مع استصحاب آخر فيلزم تخصيص الاكثر ولانه لو كان الامر كذلك لما جاز التمسك بالاستصحاب الذي له معارض مع ان بناء
العلماء على التمسك به جدا واما الرواية شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع كون الحكم في ذي المعارض الوجوب العيني
بمعنى انه يجب العمل بالمتعارضين عينا فهو فاسد ايضا لانه تكليف بما لا يطاق في المتعارضين ولان الامام حكم في مورد السؤال باخذ احد الاستصحابين
مع وجود التعارض كما مر واما الرواية شاملة كذلك لكن مع كون الحكم في مادة التعارض الوجوب التخييري في غير مادة التعارض العيني فهو فاسد ايضا لان ذلك

واللام في قوله اليقين للجنس المتبادر لا العهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوص وجواب الشرط مضمر فالتقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه
يقيني وكل يقين لا ينقض بالشك منتج

اما باستعمال اللفظ في القدر المشترك بين الوجوب العيني والتخييري مجازا واما باستعمال اللفظ في الوجوب العيني والتخييري معا ان كان الاول ففيه انه يحتاج
الى القرينة ولا قرينة في المقام بالعيان مضافا الى ان مورد السؤال من محل التعارض والامام حكم باحد الاستصحابين تعيينا لا تخييرا اذ حمل كلامه على ذكر
احد فردي الواجب التخييري خلاف الظاهر وان كان الثاني ففيه الوجهان المذكوران في الاول مضافا الى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد واما الرواية
شاملة لكل استصحاب ايضا خال عن المعارض ام لا مع كون الحكم في محل التعارض العمل باحدهما المعين عند الله لا عندنا فهو لغو مع اجمال واما الرواية شاملة
كلها ايضا مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدهما المعين عند الله تعالى وعندنا فهو خلاف الفرض فظهر بطلان الاحتمالات سوى الاول ومعه لا يتم الحكم لاختصاص
الرواية بالوضوء فيكون من الروايات الخاصة لا العامة **قلنا اولا** نحن نلتزم بدلالة الرواية لظهورها في العينية الا على لزوم العمل بالاستصحاب الخالي
عن المعارض او ما له معارض مساو فلا دلالة في الرواية على حجيته ولكن نقول عند التساوي في الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح
ولا طرحهما لا للرواية بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب في غير التعارض وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة التعارض المساوي فلا يصح طرحهما
للاجماع ولا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فتعين التخيير بينهما **وثانيا** ان للرواية دلالتين احدهما العينية والاخرى المنع من الترك فحيثما ارتفع احدى
الدلالتين وهي الاولى في صورة وجود المعارض المساوي بحكم العقل بقيت الدلالة الاخرى بحالها وهي المنع من ترك الكل **فنقول** اذن لا يصح طرحهما للرواية ولا
جمعهما لكونه محالا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فتعين التخيير فتأمل **وثالثا** ان بناء ارباب العقل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار
الدالة على حجية مطلق الاستصحاب ما رواه زرارة مضمرا عن الباقر ع في زيادات ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من
مني فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك
كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الخ وتلك الرواية دالة على امور ثلثة **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله
فليس ينبغي بمنزلة الكبرى الكلية على ان نفس منصوص العلة حجة وهذا ان شاهدا على الدلالة لو لا الايرادات السابقة فاكثرها غير واردة هنا **الثاني**
قاعدة الاجزاء اذا اتى بالمأمور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه لان سؤال السائل بعد جواب المعصوم بعدم الاعادة انما هو عن عدم الاعادة لاي
شيء مع اني كنت جاهلا بالموضوع فجوابه ع بقوله لانك كنت الخ مفصح ان حكم الظاهري هو ما فعل بحيث لو اعاد لكان داخلا في النهي نظرا الى صدق انتقاض
اليقين السابق بالشك وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال عما يقع او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية فيستفاد
الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا اعتبار العلم في مفهوم الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث
قاعدة الاجزاء نفي لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ماخوذا في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله ع
لانك كنت على يقين الخ ويمكن ذلك اي الدلالة على صحة عبادة الجاهل مبني على كون منشأ سؤال السائل بعد جواب الامام لاجل كونه جاهلا بالحكم وهو
خلاف الظاهر لان الظاهر كون منشأه لاجل الجهل بالموضوع لا الحكم مضافا الى ان الظاهر من السؤال كون السؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك
يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء
على ما حكي عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال
امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن اوائل الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين الخ قيل وقد روى بعض مشايخنا عن الخصال هكذا من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك وعن البحار ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك ونقل بعضهم
عنه كما رويناه عن الخصال انتهى ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب
بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والاحكام الصادرة عن مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون ببقائه الى ان يعلم الخلاف وببقاء الامر الى ان يعلم
الزوال فلو تقاعد العبد عن الامتثال بالامر بمجرد احتمال رجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفيها عند العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بني آدم في نظم العالم
في الاسفار والمراسلات وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب العادة لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المناط عندهم في ذلك هو نفس الحالة السابقة فلو
علم تاجر في زمان سابق بان نقل الاقمشة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل الرواج سافر الى ذلك البلد وينقل الاقمشة اليه وان احتمل الكساد حين المسافرة
وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق وان كان شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المسافرة الى البلد الفلاني موجبة للربح من دون يقين سابق فانه
ح لا يحمل الاقمشة الى تلك البلدة بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دون هذا مع ان
احتمال الربح قائم فيهما وكذا الوثوق بالغائب عن الشخص مدة مديدة لو ترك المكاتبات اليه والالطاف لكان ملوما عند العقلاء بسبب قطع الملاطفة وجعلوه نسبا
عن المسؤول بعدم الاعتذار باني احتمل عند موتك فلذا تركت الملاطفة وارسال المكاتيب ونحوها من الاقمشة وغيرها وليس ذلك الا لاجل اليقين
السابق الا ترى انه لو لم يكن يقين سابق لقبح السؤال وصح الجواب فيما لو سأل احد الرجلين عن الاخر باني ذهبت الى البلد الفلاني وتزوجت فيه
ثم ما ارسلت لزوجتي ولا لولدك شيئا من الاطعمة والاقمشة فيصح الجواب عن المسؤول عنه باني ما اطلعت على تزويجك او على ولدك ويقبح من الاخر ان يقول
انك ما احتملت عند ذلك مع ما علمت بالاحتمال وبالجملة هم فارقون بين اليقين السابق ولذا لا يستقبحون على العبد باوطان استقر عادتهم على خلاف الحالة السابقة
فان قلت غاية ما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية
والموضوعات المستنبطة **قلنا اولا** ان بناءهم في الشرع ايضا على الاستصحاب فلو اخبرهم احد وعلموا من غير اخبار ان النبي ص احل المتعة قبل رحلته يتابدون

عند ان

ومع رعاية تلك القاعدة في مثل الشك بين الثلث والربع وهو من الموارد لا يوجب الفتح في الفضل اما لان تلك الموارد ما نقض فيه اليقين باليقين [illegible] الموارد مخصص
او لان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عند سد هذا الخبر الا انه [illegible] من حجية الاستصحاب الخبر عدم حجيته مدفوع بعد انصراف الخبر الى نفي [illegible] بان الغرض [illegible]
الظنية لتحصيل القطع واذا جعلنا ظنا [illegible] ودعوى هنا [illegible] اشكال لانتقاض اليقين بالشك وعدم امكان العمل بالاستصحاب بين [illegible]

في الاستصحاب

عند الشك في بقاء الحالة على البقاء حتى يقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك **وثانيا** سلمنا عدم العلم بكون بنائهم على الحجية في الاحكام الشرعية
لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط متحد ومجرد اختلاف الامر في العرف والشرع لا يوجب
الاختلاف والفرق في حجية الاستصحاب والعدم **فان قلت** لو سافر احد الى جهة البغداد مثلا وعلموا به العقلاء ولكن لا يعلمون بنائه المكث في البغداد او المشي منه
الى البصرة فلا يرسلون له المكاتيب [illegible] الى ان يعلموا مقره في المسافرة ومكانه وان علموا بانه دخل في البغداد ايضا ولكن يحتمل احتمال الارتحال عنه لا يكتبون
وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم والا لعملوا به في المثال المفروض باستصحاب عدم الخروج من البغداد الى البصرة وارسلوا اليه الكتاب **قلنا** اذا علم ذلك
المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بنائه وارادته البقاء في المكان الفلاني كالبغداد مثلا او يعلمون ان ارادته الخروج من هذا المكان اي البغداد [illegible]
فيه او لا يعلمون ان غرضه الاقامة في ذلك المكان ام الارتحال ففي الصورة الاولى يعملون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدل الارادة [illegible]
كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعملون باستصحاب عدم الخروج لكونه معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج لاجل [illegible] استصحاب متنوع الاول [illegible]
تابع في الصورة الثالثة التي يكون الشك منها بالنسبة الى الارادة مشكاة في الحادث وبالنسبة الى الخروج مع ذلك لا يعملون به ولكن نقول ان ذلك لا يضرنا لانا في مقام
اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف
ولذا لا يعملون به لان عملهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السبب [illegible] بنائهم على العمل بالاستصحاب من باب السبب لا الوصف لا تراهم عند الشك [illegible]
ايضا يعملون بمقتضى اليقين السابق ولا يرضون الى ارسال المكاتيب الى السفر والتجارة بمجرد الشك ولو فعلوا [illegible] ذلك لم يكن موردا للذم مع انهم مع الشك
البدوي [illegible] بيقين لا يعملون بمثل ذلك عند التعارض ودوران الامر بين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائي يرجحون الاول ولو ترك
منهم بالاول واخذ بالثاني لم [illegible] وان هذا لا يحتمل الاعتبار عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في معاشهم ومعادهم
على الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد دليل على خلافه لان حجيته انما هو من باب تقرير المعصوم واذا رد المعصوم اياهم فلا حجية في عملهم من حيث
هو فاذا اطلع المعصوم على حجية العقلاء ولم يردعهم قطعنا بصحة طريقتهم كما نقول ذلك في تقرير المعصوم بل هنا اشد ولا اعتبار لمنع الغرابة بالجهل بالنسبة
الى الكل العقلاء وفي التقرير المصطلح الغرابة بالجهل بالنسبة الى بعض معين واذا علمنا ببنائهم لعدم الاعتبار وشككنا في ردع المعصوم نفيناه بالاصل ويكون
بناء العقلاء مع تمامية الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء ففي خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول الا بالقطع بان
المعصوم لم يمنعهم بل صرح بالبقاء على طريقتهم كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طريقتهم يكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كاف
في الحجية ايضا ولو سلمنا ايضا عدم القطع بشيء من البناء والاعتبار فلا اقل من الظن كما انا فان فرضنا حصول القطع ولو من ضم الظنون بعضها
ببعض فاذا ضممنا ذلك الظن الى سائر اسباب الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع **فان قلت** منع الشارع اهل العقول من عملهم بالاستصحاب فلا
حجية في بنائهم وذلك للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم فان الاستصحاب ليس بعلم **قلنا** هم يعملون بالاستصحاب وان لا حظوا الايات الناهية فلك
الايات لا تضر عندهم الى الاستصحاب فلم يتحقق من الشارع منع مثمر بفهمه اهل العقول حتى يكون حجة عليهم ومع عدم فهمهم كان ردعه هذا الدليل كعدمه
بفرض حجية بنائهم لعدم تحقق ما هو قابل لردعهم فلا تغفل **الوجه الثالث** الاستقراء وهو على قسمين قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب وهو
اعتباره من باب السبب لا من باب الوصف لدوران الامر فيه مدار الاستقراء ان ظنا فظنا وان سببا فسببا وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب وهو لا ينافي
عن الوصف كما لا يخفى **اما القسم الاول** فتقريره ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاصليات والارتباطيات على اعتبار الحالة السابقة اما او
واما السبب فمحل الشك يلحق بالاغلب فيثبت مع انه لم يتمسك به الاصحاب هنا وجها من الاشكال الاول لمنع الاستقراء **والثاني** انه لو كان اعتبار الا
عند الاصحاب من هذا الباب لما صح لهم التمسك بالاستصحاب فيما يكون مقتضى الاستقراء الصنفي عدم اعتبار الاستصحاب مع انه يتمسكون به فيه ايضا كما في
الصلوة والوضوء والحج ونظائرها فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالبا في خصوص تلك المواضع كالوسواس في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز
المحل وكما لو شك في عدد الركعات كما هو مقتضى الاستقراء الصنفي المقدم على الاستقراء النوعي عدم اعتبار الاستصحاب في تلك المواضع مع انهم يعتبرونه
فيها **واما القسم الثاني** من الاستقراء فيمكن تقريره بوجوه **الاول** الاستقراء الصنفي اي الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية **والثاني**
الاستقراء النوعي اي الاستقراء في مطلق الاحكام الصادرة عن المولى الى العبيد **الثالث** الاستقراء الجنسي وهو الاستقراء في مطلق الممكنات القا[illegible]
الذات ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة مشتملة على بيان كيفية حصول الظن من الاستقراء والاشارة الى بعض الغفلات فاعلم ان الاستقراء انما ينفع
في مورد الشك لان المقطوع غير محتاج الى الاستقراء ثم ذلك المشكوك اما فرد من صنف او نوع او صنف من نوع او نوع من جنس **اما القسم الاول** فهو [illegible]
عشر قسما **الاول** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية وغريبة موافقة للغالب **الثاني** ان يكون الصورة [illegible]
بحالها الا ان الغلبة في النوع صنفية لا غير **الثالث** الصورة ايضا بحالها الا ان الغلبة النوعية فردية لا غير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب [illegible]
معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية **الخامس** الصورة بحالها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنف متحققة [illegible]
في ضمن الاصناف فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم ولم يكن
للنوع غلبة اصلا لا اصنافا ولا افرادا ولا معارضا **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب ولا في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة [illegible]
كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب **الحادي عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثاني عشر** ان يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف
مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب **الثالث عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا ظهر تلك الاقسام الثلثة عشر فاعلم ان العلم بالتابع لا شك [illegible]

[illegible]

لا ينافي كلية الكبرى بما ذا الكلام متناف لاثبات الحجية الذاتية ونحوها في الدلالة لنصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بصدور بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء
بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام والثابتة التي ثبت بها دعواهم حتى يسقط بنائهم عن الحجية ومنها الاستقراء وتقريبه بوجهين الاول ان بناء الشارع في
الارتباطات على اعتبار الحالة السابقة اما وصفا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الاحكام الشرعية وضعية وتكليفية بل اغلب الاحكام
شرعي .

في الحاق الفرد المشكوك بالصنف لحصول الظن كما لو علمنا ان للانسان صنفين زنجي ورومي وكان الزنجي مأة فرد تسعون منها اسود وعشر منها ابيض وواحد منها مشكوك
فالظن يلحق المشكوك بالاغلب من صنف الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة من دون غلبة معارضة في النوع ولا موافقة وكذا لا اشكال في الالحاق في الاقسام
الثلثة الاول بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية ايضا مع الاعتضاد بالغلبة النوعية واما القسم الرابع والخامس والسادس فلا
اشكال فيها ايضا فان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عارضه الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي
وكان الغالب في الزنجي السواد والغالب في ساير الاصناف وافرادها البياض فشككنا في فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد وان ذهب الظن
الى السواد في صورة المعارضة مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المسائل التي فرضنا فيها اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط او فردية فقط فيظهر
فظهر انه مهما تعارض الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة فقيل بتقديم الاول وقيل بتقديم الثاني
وقيل بالوقف واستدل الاول بالاستقراء لان استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق المشكوك بالاغلب وهذا استقراء
في صنف الاستعمال في هذا اللفظ واستدل الثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال اهل اللسان اللفظ المجرد عن القرينة انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق
كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراءه انما كان في صنف من استعماله
وهو الاستعمال بلا قرينة فمقتضى مذهبنا هنا من ترجيح الغلبة الصنفية عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك
نتوقف في المجاز المشهور للشك في كون الشهرة قرينة وما تعارض فيه الغلبة الصنفية مع النوعية ايضا محل نزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى
واحد لا غير ولا نعلم انه استعمل فيه معنى حقيقي او مجازي فمقتضى غلبة ان اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة او
فقد انه يحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ ونوعها الحكم بالمجازية فيتقدم الغلبة الاولى الصنفية على الثانية لنوعيتها فيكون
الحق مع المشهور لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر فلا بد فيها من الوقف لفقد الظن فيها وهو واضح الحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم
واما القسم التاسع فالمشهور في الالسن الالحاق بغالب النوع والاظهر الوقف لعدم الظن الا ترى انك لو وجدت للانسان عشرة اصناف تسعة من تلك الاصناف
ابيض وصنف منها وهو الزنجي مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي لم يحصل الظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا تغفل واما القسم
الحادي عشر فالحق اما ان يكون ما ورد الصنف المفروض من الاصناف ذات افراد على الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا شك في الحكم
الظني بان الغالب المعلوم بالاجمال في ذلك الصنف المفروض انما هو على طبق الغالب في ساير الاصناف واما ان لا يكون كذلك سواء لم نجد الاغلب في الاغلب
او وجدناه لا على نهج واحد فلا بد من الوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الالحاق واما القسم الثالث عشر فان كان فيه ما ورد الصنف المفروض من اصناف النوع
بجميعها او اكثرها ذات اغلب على نهج واحد فيلحق هذا الصنف على ساير الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن ساير الاصناف بجميعها او اكثرها ذات
اغلب وكان ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من الوقف لعدم الظن بقي قسم اخر لم يذكره وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك في وجود نفس الغلبة في الصنف
والنوع معا فان كان في الجنس غالب من حيث الانواع وان كان غالب انواع ذلك الجنس ذات الغالب على النهج الواحد بان يكون الغالب في كل نوع السواد فيلحق
الفرد المشكوك بالغالب بوسائط اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بغالب الصنف وان لم يكن كذلك سواء لم يكن غلبة
او كانت لا على النهج الواحد فالوقف واما القسم الثاني اي ما كان الشك فيه من نوع صنف وهو على اقسام ايضا الاول ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة
في النوع وكون الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان عشرة اصناف وكان تسعة من تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي
ذات مأة فرد ولم نعلم حالها في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بسائر الاصناف القسم الثاني هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية
فردية فقط كما لو كان للانسان صنفان احدهما الزنجي له مأة فرد لا يعلم سوادها وبياضها والاخر الرومي له الالف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا
بالغالب ان كان فردا من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا نظرا الى اشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء
فيه صنفا وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا ذلك الصنف ايضا على النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور
اعني اتحاد الصنف القسم الثالث هو ذلك الا ان الغلبة النوعية فردية وصنفية معا متعاضدتين وههنا ايضا لا شك في الالحاق بطريق اولى القسم
الرابع ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعارضتين فههنا ان كان الغلبة الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية او العكس فلا اشكال في الالحاق
ايضا وان تساوت الغلبتان فلا بد من الوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبة الجنسية مطابقة لاحد الغلبتين ام لا القسم الخامس ان يكون الشك في
الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مطلقا فردا وصنفا كما ان يختلف اصناف البياض والسواد كالافراد من دون غلبة معلومة وشككنا بعد ذلك في صنف القسم السادس
ان نعلم بوجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب هذان القسمان حكمهما حكم القسمين في خصوص ما تعلق الشك بجزء صنف بلا تفاوت فاستخرج القسم السابع
ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا مع كون ما ورد الصنف المشكوك متبعضا لا على نهج واحد كما لو كان للانسان صنفا رومي وزنجي فوقع الشك في الرومي
وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لعدم الظن القسم الثامن هو السابع بعينه لكن مع كون
ما ورد الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو وجد الانسان على صنفين وتتبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف
فيه بوجه ولا ريب في حصول الظن ح بكون الصنف المشكوك فيه كالصنف المستقرء فيه وان كان افراد المستقرء فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه
ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مشروط بكون التركيب حقيقيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة
المجازات دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي نوع ما لعلاقة ولا يشترط نقل الاحاد ايضا بل المعيار هو لقد المأذون فيه الحاصل من استقراء

جريان

الالهية بل اغلب الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد نجدها انها ثابتة غير منسوخة فيلحق المشكوك بالاغلب ان ذاك الامر في الحد بين الموسع والمضيق فاغلب الاحكام الشرعية موقتات دائرة مدار موضوعاتها ما دام الموضوع باقياً فالحكم مترتب ان شك في تحقق وصف عارض فاغلب الاوصاف غير متغيرة فلا اختلاف الحكم الآن بسبب الشك في البقاء من ارتفاع حدوث الحكم وكان السبب ما لم فرار واستقرار فلا استقراء في هذا القسم وان كان الشك في بقاء الموضوع الصرف ما هو ح والذات ذات المكنات الغارة باقية بحسب استعدادها للبقاء فتمسك بالاستقراء

في الاستصحاب

حيث استعمل هذا اللفظ في المعنى المجازي وح فنقول لنا الاستقراء انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان فاقداً للشرطين المذكورين ولم يتحقق في غير محل الحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز وجه لفساد ما عرفت من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما يكون الجزء والكل فيه واجداً للشرطين المذكورين ام لا وفي الصنف الاول عند الواجد لهما مادة التخلف في الجواز بل كان على نحو واحد في الصنف الاخر المشكوك اعني غير الواجد لهما يحكم بالجواز ايضاً للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم نحن ايضاً لا نجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين لكن لا من حيث عدم وجود المقتضي كما يقوله القائل بل لاجل المانع اعني الاستهجان العرفي نقل مقال لتحقيق الحال اعلم ان القائل بالمفهوم في الامر يتمسك فيه بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفوريتة بالمعنى الاعم من حال النطق وثاني الحال منه كما في الجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو قاعد ونحوهما بمعنى الحال الى الفور بالمعنى الاخص بما يتحقق المراد حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيداً ما يراد منه الفورية بعد تمام الكلام وحجية الفورية بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تكليف بالمحال او تحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفورية في الجملة فنقول كان الامر مشكوك فيه فيلحق بالاغلب بحكم الاستقراء فحكم بافادته الفورية في الجملة واذا ثبت الفورية في الجملة نقول ان هذا الفور الثابت ليس الفوري بالمعنى الاخص لانه يخرج في الامر كالنهي فتعين الفوري بالمعنى الاخر اعني بعد النطق اذ لا ثالث في البين وفيه نظر بيانه ان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون المستقرء فيه في ذلك الاستقراء متحداً جنساً وفصلاً كما لو كان للانسان اصناف اربعة ووجدنا ثلثة اصناف منها اسود اللون مائلاً سوادهم الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع فلا ريب في الالحاق جنساً وفصلاً واما ان يكون متحداً جنساً ومختلفاً فصلاً مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوماً بالاجمال كان يكون فصله مردداً بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف ووجدنا ثلثة منها اسود مع كون سواد واحد مائلاً الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد الثالث الى الغبرة وشككنا في الصنف الرابع جنساً وفصلاً وح لا ريب في الالحاق جنساً للطن والوقف فصلاً للشك لعدم الحكم واما ان يكون متحداً جنساً لا فصلاً مع كون الفصل المشكوك معلوماً بالتفصيل على فرض الالحاق كان يعلم قاطعاً على نحو فرضنا ان الواحد الفصلي على فرض السواد في المثال المفروض في سابقه فلا اشكال في الالحاق ايضاً جنساً وتعين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحداً جنساً لا فصلاً مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرء فيه جنساً ايضاً بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرء فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوماً بالتفصيل كالقسم الثالث كما لو كان للانسان اصناف خمسة ووجدنا اصنافاً منها اسود بالسواد المائل الى الحمرة واخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الصفرة وثالث كذلك لكن بالسواد المائل الى الغبرة ووجدنا الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس انه ابيض ام اسود مائل الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصلان الاخران والحق عدم الالحاق وان اقتضى ملاحظة الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعيد القطع بارتفاع الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المقتضية لعدم الالحاق لعدم اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفاً اذا ظهر لك ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور للفورية الامر انما هو من قبيل الاخير اذ كما ان غالب اصناف الالفاظ للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها ليس للفور اصلاً كالمضارع وح يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر على المضارع لتغاير المستقرء فيه جنساً ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه في الامر وهو الفور بعد حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع اعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفت انا لو حدنا الالحاق فيه اذا ظهر تلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء لبيان موارد الاستصحاب يقع في مقامات الاول اجراء الاستقراء في الاحكام الشرعية فاعلم ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسبباً من تغير الزمان واما ان يكون مسبباً من تغير الحالة وعروض الوصف كما لو صار المستنجي حاضراً او العكس اما القسم الاول فهو لا يخ اما ان يكون الشك فيه شكاً في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه فيما اذا يشك في النسخ العدمي او يكون الشك فيه شكاً في بقاء الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا نسخاً كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضاً لا يخ اما ان يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكاً في كيفية جعل الجاعل كدوران الامر بين الموسع والمضيق او شكاً في الموضوع كالشك في ان الخارج بول او مذي وبقيّنا احتمالاً ان يكون الشك في المقتضي وفي عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب بتغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف فالقسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من لو صنعته ولتكليف ثابتة بعد ثبوتها وغير منسوخة فيلحق المشكوك فيه بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالباً فيلحق المشكوك بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالباً فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق المكنات الغارة فمشكل لاختلاف مراتبها بحسب البقاء فبعضها يمكن بقاؤها الى ساعة وبعضها الى سنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا نعلم امكان بقائه الى مدة معينة بمجرد القابلية للبقاء في الجملة لا ينفع **واما القسم الثاني** اعني ما كان الشك في البقاء مسبباً عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشيء مضيقاً او موسعاً بعد ما ثبت انه محدود بحد الاخر ان يشك في الموقتية والدوام فان كان من الاول فلا شبهة في تمامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان من الثاني ففيها وان الوجوب والاستحباب ايضاً لا كلام في تمامية الاستقراء لان اغلب الاحكام الشرعية غير الوجوب والاستحباب موقتات دائرة مدار موضوعاتها ما دام الموضوع باقياً فالحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخمر وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب فاشكال لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موقتة معلومة او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية وهي الدوام المذكور الموقت او يكون مخالفاً لها وعلى الثاني اما ان يشك في الغلبة والنسبة او يقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاولى من حيث الالحاق وفي الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك فيه في الغلبة والنسبة فلا ريب ايضاً في الحاق الصنف بالنوع او لا والحاق الفرد بالصنف ثانياً واما في المقطوع عدم الغلبة فلا ريب في التوقف

في الاستصحاب

فيما كان الشك في البقاء مسبباً عن تغير الزمان

لو شك في مقدار الاستعداد الحق بالجنس او في الموضوع المستنبط فالغالب بقاء الاوضاع على حالها لندرة النقل والاشتراك نعم يشكل التمسك بمثل اصالة تأخر الحادث
استناداً الى الاستقراء اقوى وكذا اصالة عدم التخصيص والتقييد لغلبة وجودهما ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة توجب الظن بالبقاء في موارد الاستصحاب

والظاهر في الواجبات والمستحبات انهما نقطع فيهما بالمساواة فهو يتوقف ولكن يمكن ان يقال باجراء الاستقراء فيهما اما الواجبات فلان الغالب من موقتاتها مما لا يرتفع
عنها الوجوب بارتفاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب
باق ببقاء الموضوع ام لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات من الرواتب والمبتدأة باقية ببقاء الموضوع فمحل الشك ملحق بالاغلب
ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الواجبات والمستحبات فلا ثم شيء يقطع بعدم الغلبة فيصير المشكوك والغلبة في صنف الواجب او المستحب مشكوكاً فيلحق بالنوع
كما مر **واما القسم الثالث** مما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسبباً عن عروض القادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في
المقام الثالث **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشئاً عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل
عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكم صلوته من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر
والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا في تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة الحاقاً
على اغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضراً انه يجب عليه القصر لعين ما ذكر نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت
الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك لا خلاف فلا وجه للتأمل وكما فيمن خرج منه المذي وشك في انتقاض الوضوء فنقول انه
لا ينتقض الوضوء لان اغلب الاحوال الغير الطهارات كالقيام والقعود ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك
يلحق بالاغلب وكما فيمن كان متيمما ثم صار واجداً للماء في اثناء الصلاة فيحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حملا على الاحوال الغالبة الغير الناقضة وكما في
الماء الذي صار متغيراً ثم زال التغير ففي الحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة ليست من الاسباب المحدثة
للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالشباب اذا صار شيبا فان حدث والشباب ليس بنفسه سبباً للحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستنداً الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء
الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة نحكم بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدوث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة ليست لاستقرارها في الوجود
كالفوق والطرة الموجبين للوضوء فح ايضا لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة سبب حدوث
الحكم ولكن الحالة ايضا مما لها استقرار كالتغير في الماء فح لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام بعد
ارتفاع اسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من
الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من
الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما اما الموضع الاول فلا ريب في عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وان تمسك به في اجزاء الزمان علمائنا
الاعلام فحكموا بعدم جواز الافطار لمن شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وغير ان المستصحب كان هو
الاجزاء السابقة منهما على زمان الشك المتعدد اللاحق وهي بعينها يستصحب الكلي الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل او عدم دخول النهار الذي
من قبيل اصل البرائة فراجع واما الموضع الثاني فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداد البقاء
فح لو علمنا بان الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة فيستصحب وجوده الا اشكالا فيه لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد
للبقاء واقتضاء المقتضي فيلحق المشكوك فيه من اجل ذلك بالجنس كما لا يخفى **المقام الثالث** في جواز التمسك من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط
والحق ذلك فلو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فنحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع
وشككنا في كون اللفظ موضوعا له ام لا فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك باصالة تأخر الحادث نظرا الى ان العدد المستقر
اقوى ويشكل التمسك ايضا باصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد لغلبة التخصيص والتقييد ثم اعلم ان الوجه في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في
الاستقراء بل نفس الحالة السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو صار زيد صديقا لشخص موجود في الهند فتبادل بينهما
ملاقات كان بناء كل من الصديقين على ارسال المكاتيب الى الاخر وان مضى مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن التام مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم
احدهما عن الاخر وان هذا الامر ايضا من نفس الحالة السابقة الظن ثم انه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحقق من ان علة الحدوث وهي علة البقاء
فيقال ان المشكوك فيه لما كان حدوثه متحققا فيما سبق وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث وهي علة البقاء وفيه اولا منع ذلك القول بل البقاء ايضا محتاج
الى العلة وثانيا لو سلمنا ذلك لكن ان اريد ان علة الحدوث وعلة البقاء انها علة تامة له فهو مع انه فاسد عنه انه لا احتياج الى الاستصحاب وان اريد انها علة ناقصة
له بمعنى انها مقتضية للبقاء ففيه ان مجرد وجود المقتضي لا يكفي بل لا بد من رفع المانع مع انه محقق محتمل الا ان يقال ان الاصل عدم عروض المانع ففيه انه
ان يقال انه تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب وهو دور الا ان يقال اصل عدم وهو معتبر اتفاقا او يقال ان خصوص اصل عدم عروض المانع يعتبر كما هو عن بعض الاجلة فلا دور
ح **الوجه الرابع** الاخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله ع كل شيء
لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وهذه الروايات تحتمل احتمالات ثلثة **الاول** ان تكون مخصوصة بالشبهة الحكمية فيكون المقصود كل شيء لا تعلم حكمه من
الطهارة والنجاسة فهو طاهر نظيف حتى تعلم انه قذر وكذا في الاخرين الثاني ان تكون مخصوصة بالشبهة الموضوعية فالمقصود كل شيء علمت فيه الحكم وشككت
في موضوعه من حيث النظافة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخرين **والثالث** ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فالمقصود كل شيء لا تعلم
حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو لك نظيف وكذا في الاخرين ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الثالث
اذ على الاول لا دخل للاستصحاب وكذا على الاخير فلا دليل له من جهة الاجمال القاعدة [illegible] المناط الجميل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما

في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء

في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط

مسبوقا

اصل

مع قطع النظر عن الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرنا قطعت بحجية الاستصحاب في الجملة وفي اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية ويدل عليها اصل الاشتغال لانا قد اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ لا يتميز في المقام ما هو المتيقن بوجه من غيره وهو المدرج هنا من اصالة حرمة العمل بما وراء العلم الا الاجمالي بحجية بعض افراد الاستصحاب والظن بحجية كل افراده كما انه يدرج من اصالة الاشتغال بالصلوة مثلا فتدبر

في الاستصحاب

مسبوقا بالحالة السابقة لانه على الاحتمال الثاني في كل من الروايات فيه احتمالات احدها ان يكون المراد مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة فالتعبير في الرواية الاولى كلما علمت بطهارة شيء ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخيرة ثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق بالحالة السابقة فينحصر بالشكوك البدوية وثالثها ان يكون المراد الاعم من المسبوق والبدوي وينبني الاستدلال بتلك الاخبار اما على الاحتمال الاول او على الثاني لا مدخل للاستصحاب اصلا وعلى الثالث كذلك لان المناط حينئذ حجية الجهل بالموضوع لا حجية الاستصحاب فظهر ان الاحتمالات متعددة والاستدلال متوقف على واحد منها وهو الاحتمال الاول من الاحتمال الثاني مع ان تلك الروايات انما هو الثالث من الثاني اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وهذه الرواية صريحة في المطلب الا ان جعلها من الاخبار الخاصة لا يخرج عن شيء بل الظاهر من الاخبار العامة لانهم عليهم السلام في مقام تعليل الاخبار الاضافية ومنها ما روي عن بكير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما في معناها وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة الا ان استقراءها والتامل فيها يورثان الظن بان السبب في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل في كل من الروايات ايضا اشعار بالعلية فاذا اجتمع تلك الظنون مع ما تقدم ويجيء افادت القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **الوجه الخامس** انه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه ومتيقن طهارة الثوب او الجسد وشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم زوالها والحكم ببقاء الزوجية في المفقود وكذا في المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وانها المناط في تلك الاحكام التي صارت اجماعية **الوجه السادس** الشهرة والاجماعات المنقولة على حجية الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم تلك الادلة الستة القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **المقام الثاني** من المقامات السابقة في ذكر تفاصيل هذه القضية المجملة وفيه ستة عشر مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية فنقول الحق الحجية لوجهين **الاول** قاعدة الاشتغال وتقريرها انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور الخارجية والاحكام لانه لا قدر متيقن في البين كما انه بعضهم قال بالحجية في الامور الخارجية دون الاحكام وبعضهم بالعكس فلا قدر متيقن في البين فحينئذ ان طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المطلوب وان عملنا باحدهما المعين دون الاخر فهو مع انه ترجيح بلا مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان خيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على من هينا من اشتراط القطع بالامتثال وعليكما انه عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب المحقق الخوانساري ومن يتبعه فلا يترجح منا العمل بهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة وعدم وجود القدر المتيقن فيه ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المطلوب لا يتوهم ان التمسك بقاعدة الاشتغال تمسك بالاستصحاب لان قاعدة الاشتغال غير الاستصحاب متمسكا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع كما ذكره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه امر غير علمي سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن تحت الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخروجه عن الاصل غير معلوم فيحكم بحرمته للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما واجبا لما مر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل فيدور الامر في كل الاستصحابات من الاحكام والامور الخارجية بين الوجوب والحرمة فلا يترجح من التخيير والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية في تركهما في العمل بالاستصحاب مطلقا قلنا ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لا تعمل بها في خصوص الاستصحاب لانها صارت مخصصة بالمجمل بل لا بد من العمل باصل الاشتغال حينئذ كليته اذ كل فرد من افراد الاستصحاب يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرت فيدور الامر بين المحذورين ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي مرجح لاصل الاشتغال وايضا حجية كل فرد من الاستصحاب يعني كل من استصحاب الحكم والموضوع مظنون من الادلة السابقة وحرمته موهومة فهذا مرجح اخر وايضا لو كان مجرد احتمال الحرمة مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كلية كما في اشتباه جهة القبلة مع ان بناء العمل على الاحتياط فتدبر **فان قلت** ان العمل بالاستصحاب في بعض الموارد معارض باصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع باتيان الصلوة مع الطهارة ومقتضاه عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا كرية الماء الملاقي للنجاسة ومن الشك في الكرية المقتضي لجواز التوضؤ منه معارض باصل الاشتغال بالصلوة الى غير ذلك مما لا يحصى فلا يبقى ان يرجع ما ذكرت الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند العلماء لانا نقول بناء العلماء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال مسلم لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض هنا فانه لا نسلم بناءهم ونوهم ان احدا لم يفرق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة او غيرها مدفوع بعدم قول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فانا لم نجده والحاصل ان الاصلين متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب فيما لا تعارض فيه بين الاصلين كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال او لم يكن اشتغال في الموارد الخاصة فيتم الامر بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في صورة عدم المعارضة باصل الاشتغال الغير المعارض وفي صورة المعارضة بالاجماع المركب فيكون الاجماع مقلوبا مدفوع بانه غاية ما في الباب تعارض الاجماعين ويبقى اصالة عدم الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب اقوى لانه مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي عدم حجية الاستصحاب لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعك ناف والمثبت مقدم فظهر ان الاشتغال يقتضي

من ادلة حجية الاستصحاب الشهرة والاجماع

في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية

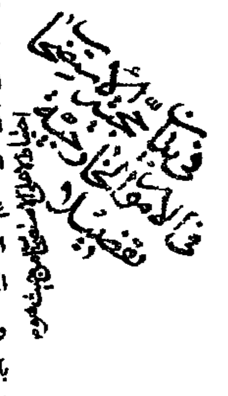
لو ثبت بالاجماع المركب

في الظهار المستصحبة بعد تعارض الاصلين بضم الاجماع المركب في ذلك لان العمل بالمعارض مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع الادلة المتقدمة وتوهم ان بناء الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تنصرف النصوص اليها مدفوع بان بناء الموضوعات المرتبطة بالاحكام تندرج

معاني الجملة

في حجية الاستصحاب

الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم وبثبات لتعميم في افراد كل منهما ايضا بنفس الاشتغال مضافا الى الاجماع المركب بهذا القسم اثبتنا تعميم حجية الظن شاقا نقلنا بعدما ثبت لزوم العمل بالظن في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن واوردنا عليه نظرا بهذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسألة الاصولية متعارض مع اصل الاشتغال في المسألة الفرعية في مثل ما لو ظن المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قراءة السورة واجبنا عنه بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد العقيقة فلا بد من العمل باصل الاشتغال مط في المسألة الاصولية والحكم بحجية الظن مط واما باصل الاشتغال مط في المسألة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مط فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل الاشتغال في المسألة الاصولية وفي الباقي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مط ولزم منه طرح المقطوع بخلاف العكس فانه باجماعنا المركب يثبت لحجية الظن وذلك فاسد والمثبت مقدم وايضا اجماعك المركب لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط هنا وفي تتميم الاستدلال على حجية الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال اذ هو نوع مما هية الاجماع المركب بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول ان الاجماع المركب بين صورة التعارض وعدمها وان كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب الثابت احد شطريه بالاصل العقلي كاصل الاشتغال نعم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يجز خرقه لانه يحصل القطع او الظن بالواقع في كل من الشطرين بخلاف ما نحن فيه الاجماع المركب لا بد معه من بناء العمل عليه في الظاهر لان كل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد شطريه بالاصل العقلي فلا يحصل الظن بالواقع مط وح لا دليل على عدم جواز الخرق **فان قلت** ان الشطر المدعى ح ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة لزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فانه كان ذلك الامر الاجمالي هو صورة عدم المعارضة فهو وان كان مجموع صورة المعارضة التي هي شطر المدعى فان كان هو خصوص صورة المعارضة بمعنى ان الاستصحاب حجة في صورة المعارضة ويكون صورة عدم المعارضة ايضا حجة بالاولوية القطعية فصورة عدم المعارضة يقتضي الحجية على جميع التقادير ويكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخروج للقطع بكون الحجية على الاطلاق فقولا للمصرح بضم الاجماع المركب قلنا سلمنا دفع هذا الاشكال ولكن ههنا اشكال اخر وهو ان قاعدة الاشتغال التي اثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية المعمول بها مط بل القدر الذي ثبت من العمل باصل الاشتغال انما هو اذا لم يجر الى ارتكاب ما يحتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما اما يحتمل الضرر بالاحتمال العقلائي واما غيره يحتمل له فنقول فيما نحن فيه ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجمال اما مورده الامور الخارجية او الاحكام او فيهما معا والعمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما يحتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الاباحة والاستصحاب والكراهة فيما يحتمل الحرمة او الوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة واما الاشتغال بالامر الاجمالي وان اقتضى العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية مما سوى احتمل الضرر ام لا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر والقدر اليقيني منه العمل به فيما لا يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال ان كان هو الكتاب فمفقود او غيره وان كان السنة فهي ايضا لا تنقض فمفقود او غير الاحتياط مع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر بالمثل لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فيما كان الاستصحاب فيما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط وان كان الاجماع والعقل ففقدهما اوضح وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو اجمالا بمعنى انه اشتبه عليه ان لازم الاتباع هل هو زيد او عمرو ولو فرضنا مع القطع بانه لو كان هو زيد لزم اتباعه مط ولو مع احتمال الضرر والمبغوضية ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كل منهما لازم الاتباع فكذلك ايضا وبالجملة يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات فنحن نرى بناء العقلاء ح على انه لو اتفق زيد وعمرو على امر وان كان يحتمل الضرر عملوا به للقطع التفصيلي بانه حكم من جانب المولى اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكمه وان كان زيد لازم الاتباع فهذا حكمه وان كانا معا لازما الاتباع فهذا حكمهما فيحصل العلم للعبد بان ذلك هو المكلف به واما لو حكم احدهما بشيء يحتمل الضرر والاخر بالاحتمال او سكت الاخر فعلوا بقول الحاكم الاول بل ياخذون بقول الثاني الذي ليس مخالفا للاحتياط ولو سكت الاخر يعملوا اصلا وبالجملة هم ذاهبون مذاق الاحتياط لا العمل بقول ذلك عمرو او بقولهما من حيث انه قولهما ولا على العمل بقاعدة الاشتغال اذا عرفت المثال فنقول العلم الاجمالي حاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية ام فيهما ونقطع بانه على التقادير الثلثة لا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه ففي المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال والتعميم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه بل لا بد من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء وذلك البناء منهم يوجب العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب فيما لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو استصحاب فظهر عدم حجية اصل الاشتغال في اثبات حجية الاستصحاب مط وان المعمول به هو الاحتياط لا غير فبطل الوجه الاول بتمامه الوجه الثاني ان الادلة السبعة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية ايضا وما مر من ثبوت حجية الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الاجمال فانما كان على سبيل المماشاة والا فنقول بدلالة تلك الادلة تفصيلا على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في اثبات جريان الوجوه السبعة في الامور الخارجية والثاني في كيفية التمسك بها هنا **اما الموضع الاول** فنقول فيه انه لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية وانها منصرفة اليها كالاحكام ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات فاسدة لم يقل به احد حتى المفصل بين الاحكام والامور الخارجية بل هو بديهي وجود الشارع وهو عدم كون بيان الموضوعات من شان الشارع فلا بد ان يكون مقصود الشارع بيان الاحكام لا غيره فيه ما لا يخفى لانا نمنع ان الموضوعات المرتبطة بالاحكام ليس من شان الشارع بيانها بل ذلك من شانه فلا ضير فيه فالدلالة تامة واما بناء العقلاء فلا ريب في انهم لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام ونفس الاحكام ولا يفرقون في ذلك بين امر المعاش وبين الشرعيات الا ترى انهم يستصحبون الكرية ولا يحكمون بالانفعال عند



من شأنه لا تبيان الحكم الكلي بالواسطة مع ان عدم كونه من شأنه لا يستلزم قبح بيانه فلم يصرف كلامه عن ظاهره اذا كان في البيان فائدة واضعف منه توهم تعارض تلك النصوص مع آيات النهي
واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا نتايج

الملاقاة مع الجهل لانا قاطعون بعد الكرية **فان قلت** حكمهم بعدم النجاسة في المثال المفروض لعله للاستصحاب الحكمي اعني استصحاب الموضوع اعني الكرية
قلنا انهم يعملون بالاستصحاب وان لم يكن للمقام مقام استصحاب الحكم فيحكمون بنجاسة الماء بالملاقاة بعد علمهم بالقلة وحصول الشك في الكرية مع ان الاستصحاب
الحكمي يقتضي الطهارة فليس ذلك الا لاستصحاب القلة وكذا يحكمون بنجاسة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة في زمان الشك في ارتفاع الرطوبة فان الاستصحاب
الحكمي يقتضي الطهارة والحكم بالنجاسة مستند الى استصحاب الرطوبة الى زمان الملاقاة للنجاسة وكذا يحكمون ببقاء زيد لاثبات الاثار واما تابوه
مضيه وان مقتضى استصحاب الحكم عدم العزل الى غير ذلك من الاستقراء وغيره من الوجوه فتلخص انا اثبتنا الحجية في الموضوعات **واما الموضع الثاني** فيمكن اثبات
الحجية هنا بطرق ثلثة الاول من حيث الاخبار والثاني من باب بناء العقلاء والثالث من المركب من الطريقين الاولين فنقول لا شبهة في دلالة الاخبار العامة
على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبطة بالاحكام وكذا لا كلام في حجية تلك الاخبار **فان قلت** تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية **قلنا** تلك الاخبار متواترة
بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قاطعون من كثرة تلك الاخبار ان واحدا منها صادر بلفظه عن المعصوم فيكون حجة وانا نعلم بخصوصه فان الاجماع واقع على حجية الظن
الحاصل من التواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال وانما النزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدور ظنيا لا قطعيا ولذا خصصنا النزاع في حجية
الظن بالظن الصدوري لا المضموني ولا بهما معا الا ترى ان الاخباريين يقولون نحن نعمل بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة لا من شبهة منهم
ان مقطوع الصدور مقطوع الحجية وان كان دلالته ظنية **فان قلت** لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول فلم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب بل
تمسكوا بوجوه ضعيفة ودعوى عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها بعيدة وعدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد **قلنا** ان زعمهم انما كان
في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية وتلك الاخبار مثبتة للحجية من باب السببية فكانت خارجة عن محل زعمهم ولذا ما تمسكوا بها ولذا ترى انهم توقفوا
ومترددين في حجية الاستصحاب من باب الاسباب عند الاحتياج مضافا الى ان النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا لم يعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة
بالخاصة بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة او المشتركة بينهما ومن لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة في مقابل العامة مضافا الى ان عدم تمسكهم
بها ناش من عدم التواتر **فان قلت** ان تلك الاخبار معارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم فان لم يكن الاخير اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط
الاستدلال **قلنا** ان العلم الذي يكون خلافه منهيا عنه ان كان اعم من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي فنمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بغير
العلم وان كان مختصا بالعلم الوجداني فنمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بهذا القسم من الامر الغير العلمي وهو الاستصحاب الا انا نقول بعد تعارض دليل الاستصحاب
مع الايات ان الاخبار اخص مطلقا من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل امر غير علمي سبقه العلم بالحالة السابقة ام لا وتلك تقول بحجية الاستصحاب فيما سبقه
العلم خاصة والخاص مقدم على العام **فان قلت** خبر الاستصحاب معارض مع خبر الاحتياط فلو لم يكن الاخير ارجح فلا اقل من التساوي الموجب للوقف او الملازم
للرجوع الى الاصل الذي هو عدم الحجية **قلنا** اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له وثانيا سلمنا الصحة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذاك ظني وثالثا سلمنا
~~الصحة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذاك ظني وثالثا سلمنا~~ التساوي من تلك الجهة لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين اعم من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط
لزم طرح خبر الاستصحاب كلية بحيث لا يبقى له مورد او لزم تخصيصها بغير المورد الا على الاغلب ان خصصنا بغير مورد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط غالبا
كخبر زرارة مجلا وما لو عملنا بخبر الاستصحاب فانه يلزم مجازا في خبر الاحتياط ان حملناه على الاستحباب او يلزم تخصيص غير مضر ان حملناه على غير المسبوق بالعلم وبعد ذلك
الامر بين الطرح او الحمل على غير المورد وبين المجاز والحمل على بعض الافراد كان الاخير ارجح قطعا ثم المنكر لحجية الاستصحاب في الامور الخارجية لا الاحكام اما
يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة وفيه انه لا يلزم عدم حجية الاستصحاب من باب الوصف في المسائل الاصولية
ايضا الا ان يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب السببية لاجل عدم
انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل عدم الصادق وان كان فيها دلالة لان شان الصادق المعقول هنا البيان لا مذكور بيان الموضوعات شأن
الشارع ولا يخفى ان بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع لانه بيان للحكم الكلي بواسطة سلمنا ان بيان الموضوع ليس من شأنه سواء كان منوطا بالحكم
ام لا لكن نقول ان غاية ذلك عدم لزوم بيانه على الشارع ولا يلزم من ذلك انه لو بينه لكان قبيحا الا ترى ان المعصوم ربما يبين احكام الطب والتعزم مع انه ليس
شأنه فلا يلزم بعد عدم كونه قبيحا صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة لزوما والحاصل الذي هو صارف لكلام الشارع عن ظاهره هو قبح بيان الموضوع لا مجرد عدم كونه
من شأنه لا يعني بالدلالة ولا يوجب الصرف فاذا كان في البيان فائدة نعم لو لم يكن من شأنه وكان بيانه قبيحا كما لو كان اظهار البيان كان ذلك سببا للصرف
ولا ريب ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل بل فيه الفائدة المعلومة والحاصل ان الروايات بمرتبة من الظهور في الدلالة ولا صارف في المقام ايضا او لاجل عدم اعتناء تلك
الاعراض العلماء عنها ففيه ما مر او لاجل ان تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية وقد عرفت انها متواترة اجمالا سلمنا ولكنها محفوفة بالقرينة القطعية
وهي الشهرة المدعاة او سلمنا انها احادية الصدور ولكن نقول ان ذلك للخصم ان كان يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام
والامور الخارجية مع انه يحكم سواء قال بحجية الظن في المسائل الاصولية ام لا بل عليه اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها منهما لان المدارك في الكل هو هذا الخبر الواحد
وان كان يقول في مسئلة الاستصحاب انه تابع للمستصحب في الاصولية والفرعية كما هو المختار فلا يخلو اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا ففيه انه لا التفصيل
ح يحكم انما اللازم ح الحجية في الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية اصلية ام ارتباطية لا غير ففيه ان اللازم
ح التفصيل بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم كما ان اللازم ح التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبطة بالفرعية وبين غيرها لا
في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط ففيه ان اللازم ح التفصيل بين الفرعية
والاصلية لا اطلاق الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن في مطلق الاحكام الاصلية لا الارتباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق ولما الطريقة

اصل فی اثبات حجیة الاستصحاب فی خصوص الاحکام ویدل علیها ما سبق فی الاصل السابق والمتکلم فیها مع قوله بحجیته فی الموضوعات ان کان یتوهم عدم دلالة الاخبار علی ذلک لکون مورد هذه الموضوعات فیختص الجواب بها ففیه ان مثل طهارة الثوب والجسد لا الاحکام لا الموضوع فتدبر وان عموم الجواب کاف ولو حمل اللام علی العهد لزم عدم التمسک بها فی سائر الموضوعات وان ذلک لا یتم فیما لیس مسبوقا بالسؤال ولا فی سائر ادلة الاستصحاب او یتوهم اختصاص الاخبار بعد تسلیمها مع انه وارد علیه ایضا او یتوهم ان یختص الاخبار بالموضوعات قبل الفحص بعده اولی من تخصیصها بما بعد الفحص قلت تخصیصا مع امکان منع العموم الاحوالی منها فتدبر او انه یلزم من العمل بها فی الاحکام عدم العمل بالاستصحاب حرمة العمل بها قبل الفحص ففیه انه استصحاب عرضی وانها لا تنصرف الی نوع نفسها وان ذلک من باب نقض الیقین بالیقین لعرض دلالة الاخبار فتامل

الثانیة فهی ان بناء العقلاء بنفسه یقتضی الحجیة فی الامور الخارجیة **فان قلت** القدر الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب فی الموضوعات الغیر المرتبطة بالاحکام واما فی المرتبطة بها فلا **قلنا** بنائهم ثابت فی المقامین فیستصحبون الموضوع المتفرع علیه الحکم الشرعی کما فی المفقود والعدد والعشق والرطوبة والیبوسة والکریة والقلة وغیرها ولا ریب فی انه کان محط نظرهم فی تلک الموارد انهم علی استصحاب نفس الموضوع لا الحکم المقارن معه ولذا یحکمون ببقاء الموضوع وان لم یکن هناک حکم یستصحب او کان استصحاب الحکم علی الخلاف کما سیأتی فی الموضع الاول استصحاب قلة الماء ورطوبة الثوب الملاقی للنجس وحیوة الغائب **فان قلت** لعل حکمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاحتیاط لا الاستصحاب فی الموضوع **قلنا** اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم لیس الا استصحاب الموضوع لا مجرد الاحتیاط وثانیا انه لو کان للاحتیاط لما یحکمون ببقاء الموضوع فیما خالف الاحتیاط او لم یکن فی البین احتیاط کما فی استصحاب الملکیة لاحد المتخاصمین اذا لم یکن لاحدهما ما یدل علی الملکیة **فان قلت** لعل حکمهم ببقاء الموضوع لاجل اجتهادهم او تقلیدهم **قلنا اولا** انه لیس الا للاستصحاب فی الحالة السابقة لا للتقلید ولا للاجتهاد **وثانیا** انا نری العمل بالاستصحاب من لا یعرف التقلید والاجتهاد **فان قلت** کیف تدعی بناء العقلاء علی حجیة الاستصحاب مع ان جماعة من العلماء مع کونهم من اذکی العقلاء قالوا بعدم حجیته فی الامور الخارجیة **قلنا** ان بناءهم علی خلاف مقالتهم فهم فی مقام الاجمال والعمل کسائر العقلاء وفی مقام التفصیل اذهانهم مسبوقة بالشبهة **فان قلت** بناء العقلاء لیس بحجة للاصل **قلنا** قد مر انه حجة ما لم یرد دلیل علی خلافه وههنا لو لم یدع القطع بورود الشرع علی طبقه فلا اقل من الظن بعدم ورود الشرع علی خلافه ان کان واما الطریقة الثالثة فهی ان من مجموع ما سبق من الوجوه السبعة یحصل العلم بحجیة الاستصحاب فی محل النزاع

المرحلة الثانیة فی حجیة الاستصحاب فی الاحکام فنقول یمکن اثبات ذلک بالطرق الثلثة المتقدمة فی المرحلة الاولی لان الاخبار لعامة بنفسها دالة علی المطلق بل هی فی الاحکام فنقول یمکن اثبات ذلک بالطرق الثلثة المتقدمة فی المرحلة الاولی لان الاخبار لعامة بنفسها دالة علی المط بل هی فی الاحکام اظهر وکان یرد ما لورود علی المرحلة السابقة من عدم کون بناء الموضوع من شأن الشارع فیه وجه للاستدلال ههنا بین ما سبق بوجه اظهر واما بناء العقلاء فهو ایضا موجود ودال علی المدعی مستقلا لاتری انهم لو شکوا فی التوسعة والفوریة بنوا علی الاول ولو شکوا فی التوسعة المطلقة والموقتة بنوا علی الاول ولو شکوا فی بقاء النجاسة بعد زوال التغیر عن الماء الکر بالرایح بنوا علی النجاسة نعم قد تراهم یتوقفون فیما لو ثبت حکمان مختلفان منوطین بالاختیار تعلق الحکم بالموضوع الاول کالحضر الثابت فی حق الامام والسفر اللازم علیه القصر فان الحضر والسفر موضوعا جعل الشارع لکل منهما حکما فلو کان شخص حاضرا وقت دخول الوقت ثم سافر قبل الصلوة او بالعکس اشکل عند العقلاء العمل بالاستصحاب لتبدل الموضوع کانه بموضوع اخر والحاصل ان المانع هنا موجود من العمل بالاستصحاب عندهم لان التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات ولعل المانع هنا هو حصول الشک فی حصول المانع المعلوم المانعیة فتدبر ثم الخصم المنکر لحجیة الاستصحاب فی الاحکام دون الامور الخارجیة اما یقول بعدم حجیته فیها من باب الوصف بمعنی انه یقول انا وان قلنا بحجیة الاصل من حیث المظنون فی حجیة الظن لکن نفصل فی اسباب الظن ونقول بحجیة الاسباب المتعارفة فی الامور الخارجیة لان الاسباب المتعارفة فیها هو الاستقراء والوجدان واما الاسباب المتعارفة فی الاحکام فلما کانت هی ما سواها من الاخبار والایات والاجماع ونظائرها فقلنا بحجیة الحجیة فیها ففیه ان عدم الحجیة من باب الوصف لا یلازم عدم الحجیة من باب السببیة ضرورة ان هذا التفصیل فی خصوص الاسباب فاسد لا ما یتعدی من المظنون الغیر الموهوم ولا اعتبار للموضوع موهوم الاعتبار بعد الکفایة ونسبة التعمیم افراد موهوم الاعتبار بعد الترجیح بلا مرجح فلا نفصل من حیث اسباب الظن بل من حیث المظنون عکس هذا القائل واما ان یقول بعدم حجیته فی الاحکام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار لکون موردها الموضوعات فیکون الجواب مختصا بها او مخصصا لها حتی یلزم التخصیص بغیره او لان المورد کالطهارة فی الثوب والجسد لعموم الموضوعات فیکون الجواب مختص بالمورد او مخصصا بها حتی یلزم التخصیص بغیره او لان المورد کالطهارة فی الثوب والجسد لیس من الموضوعات بل من الاحکام فان الطهارة حکم شرعی وما یتراءی النظر من تقدیم استصحاب الموضوعی علیه من الاحکام معللین بان هذا موضوعی وذاک حکمی والموضوعی مقدم علی الحکمی فهو مدفوع بان غرضهم من ذلک هو کون استصحاب الطهارة موضوعیا من حیث التقدیم بمعنی انه کما یکون الاستصحاب الموضوعی مقدما علی الحکمی کذلک استصحاب الطهارة مقدم علی استصحاب الوجوب ونحوه من الاحکام لا انه حقیقة استصحاب موضوعی الا تری انهم یقدمون الاستصحاب الموضوعی علی استصحاب الطهارة معللین بانه استصحاب حکمی وذاک موضوعی ونظیر ذلک انهم یقولون ان اصل الاشتغال مقدم علی اصالة البرائة ولا ریب ان غرضهم لیس ان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادیة حقیقة ولذا یقدمون الاصول الاجتهادیة علی اصل الاشتغال معللین بان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادیة حقیقة ولذا یقدمون الاصول الاجتهادیة علی اصل الاشتغال معللین بان اصل الاشتغال فقاهتی وثانیا سلمنا کون المورد من الموضوعات لکن نستفید العموم من التعلیل فی الجواب ودعوی انصراف الجواب الی الموضوعات التی هی مورد السؤال دون الاحکام فاسدة لان المعرف باللام فی الجواب ان کان محمولا علی العهد فالتعدی الی مطلق الموضوعات فاسد بل لا بد من الاقتصار علی شخص مورد السؤال وان کان محمولا علی الجنس فلا فرق بین الموضوع والحکم وثالثا ان ذلک لا یتم فیما لیس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة کالروایة العلویة ورابعا ان الدلیل لا ینحصر فی الاخبار واما لاجل کون الاخبار ظنیة والمسئلة علمیة نفسه مضافا الی ان هذا الوجه مشترک الورود بین الاحکام والموضوعات **فان قلت** ان الاخبار العامة تدل باطلاقها علی حجیة الاستصحاب مطلقا فی الموضوعات والاحکام سواء کان قبل الفحص او بعده ولا ریب ان العمل بالاستصحاب بل بکل اصل فی الاحکام قبل الفحص حرام لا اطباق العلماء والمخالفة القطعیة والخروج عن الدین لو بنی علی ذلک فلا بد من اخراج الاخبار عن ظاهرها وهو کما یمکن بتخصیص عموم الاخبار علی بعد الفحص فی خصوص الاحکام یمکن بتخصیصها بالموضوعی لانه لا یحتاج الی الفحص واخراج الحکمی راسا ولو لم یکن الثانی اولی فلا اقل من تساوی الاحتمالین فیسقط الاستدلال بتلک الاخبار علی حجیة الاستصحاب فی الاحکام قلنا اولا ان اول الامرین اولی من الثانی لان الثانی تخصیصا اذ علی الثانی یخرج سنخ الاحکام قبل الفحص وبعده وعلی الاول لا یخرج الا حالة ما قبل الفحص فهو اولی وثانیا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو افرادی لا احوالی بمعنی انها تدل علی حجیة کل استصحاب فی الجملة واما من حیث الاحوال

اعزمل

ثم لا فرق في الاحكام بين التكليفية والوضعية لوحدة الدليل ومن بخصّصها بالوضعية ان نظر الى انها مورد السؤال فيها ففيه ان اللام في الجواب ان حمل على العهد فكيف يتمّ الحجية في كل الوضعيات وعلى الجنس فلا فارق بينها وبين التكليفيات والى ان مورد السؤال مادة تعارض الاستصحابين الوضعي وهو استصحاب الطهارة مع التكليفي وهو استصحاب الامر بالصلوة والامام قدم الوضعي معللا بالقدر المشترك بينهما وهو اليقين السابق وهنا محال فالعلة اما من حمل اليقين في النص على اليقين بالحكم الوضعي فيكون تخصيصا او حمل العلة على المقتضي فيصير مجازا والاول ايضا ينفسد الاستدلال لو سلمنا التساوي بجعل النص الابتدائية وحملها الاكثر في حصول القطع ففيه انه لا تعارض هنا قبل اتمام الصلوة ولا شك بعده في الامتثال وانه يمكن تخصيص استقلال العلة بغير حق التعارض وهو اقل اخراجا من الاول فيكون اولى من غيره ولا ينافي ذلك حجية منصوص العلة اولى ان التكليفي ان كان موقتا فلا استصحاب في الوقت لبقاء الامر

قطعا فلا يعتد لارتفاع الامر قطعا لان القضاء بفرض جديد وعن بعض الثاني قلنا مدلالة الامر على التكرار فالاتيان من مقتضيات الامر وبعد الدلالة عليه فعدم الاتيان ثانيا من لوازم الامتثال بالطبيعة نفسه امكان تامل

اعني قبل المخصص وبعده فلا عموم في الاخبار ولا اطلاق بل هي من هذه الجهة مجملة وواردة مورد حكم آخر فلا يكون لاخراج حالة عدم المخصص تخصيصا او تقييدا لها فرفع العموم او الاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فليس للروايات بظاهرها اخلالا ولا اجماع ولا ظهور فيها الى الحجية قبل الفحص **فان قلت** يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيته فيها **لانا نقول** بناء على حجية الاستصحاب في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان محرما قطعا وبعد الفحص يشك في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب في الاحكام حجة للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة **قلنا اولا** ان حرمة العمل بالاستصحاب اما عرضية مسببة عن عدم الفحص او ذاتية مسببة من عدم حجية استصحاب لو بغض النظر عن المانع فان كان المستصحب هو الحرمة العرضية فقد انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فهي لا وقد كانت مشكوكة فكيف تستصحب والحاصل ان الاستصحاب عرضي لا يعتمد به نظير استصحاب حرمة الحيوان المشكوك لكونه ما كول اللحم فتوى انه قبل التذكية اي حال الحياة كان حراما قطعا فيستصحب بعد التذكية وكاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من طاهر العين ونجس العين اذا كان نجسا بالولادة نجسا بالاختلاط بالدم فحقق انه قبل تطهيره باكل كان نجسا والجنب حيا فيستصحب بعد تطهيره بالدم بالالقاء في الكر فان الاستصحاب المذكورين كليهما عرضيان مثل ما نحن فيه لان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التذكية او النجاسة العرضية المسببة من الاختلاط بالدم فقد انتفيا قطعا بعد التذكية والالقاء في الكر وان كان المستصحب الحرمة او النجاسة الذاتيتين فهي لا قد كانت مشكوكة وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي حجة ولكن العرف يفهم من هذا الكلام ما وراء المورد فكان هذا المستصحب المورد عندهم ليس منهيا عنه قد نظير ذلك في الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما هي من قبيل نقض اليقين باليقين فيدخل في المستثنى لا المستثنى منه **المرحلة الثالثة** في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية والدليل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك فينصرف الجواب اليه ففيه ان العرف يفهم من العهد باللام ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست في مورد السؤال وان حمل على الجنس فالتفرقة بين الوضعي والتكليفي تحكم او من جهة ان المسئلة عليه والحجية واحد ففيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي **فان قلت** من قبل المفصل ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما ان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام وان كان الثاني فلا وجه لاستدلال المعصوم لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا يرتبط الاستدلال بالمستدل عليه وان كان الثالث فلا معنى لاستدلال المعصوم ايضا بيانه انه لا ريب في كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب ايضا في ان المعصوم رجح استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الآخر ولا ايضا ريب في ان ترجيح احد المتعارضين على الآخر لا بد ان يكون لوجه موجود في الراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركا بينهما امتنع ترجيح احدهما على الآخر لاجل ما هو مشترك بينهما فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا اخبرك عدل بلزوم اكرام زيد وعدل آخر بلزوم اكرام عمرو فعليك العمل بقول من اخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلا ولا ريب ايضا في ان الظاهر من التعليل باليقين السابق في الاخبار العامة على ابقاء الطهارة انما هو كون العلة التامة في الامر بابقاء الطهارة هو اليقين السابق ليس الا ولا ريب في ان اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك قدر مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فبعد ملاحظة المقدمات الاربع هي كون محل السؤال مادة تعارض الاستصحابين وكون المعصوم رجح الاستصحاب الحكم الوضعي وكون العلة المشترك بين المتعارضين غير قابل للترجيح وكون الظاهر من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية لا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها وخلاف الظاهر منحصر في امرين **الاول** حمل العلة المذكورة على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهرة من الكلام فيلزم المجاز **الثاني** حمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا في العموم وما فيه الاستدلال لعموم الاحتمال الاول والى ذلك بتعيينه المتعين هو الاخير لرجحان التخصيص على المجاز ولو سلمنا فلا اقل من التساوي فيحمل الروايات المسبوقة بالسؤال واما الابتدائيات فهي وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها بنفسها غير كافية في المرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل بعد ضم سائر الاخبار وبالجملة حجية الاستصحاب في الوضعيات يقينية مندرجة في الاخبار المسبوقة بالسؤال وفي الابتدائيات بخلاف الاستصحاب في الحكم التكليفي **قلنا اولا** ان المقدمة الاولى ممنوعة اعني كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل الاشتغال بالصلوة وقبل اتمامها هو قاطع بالامر بالصلوة فلا استصحاب حكما يعارض استصحاب الطهارة واما بعد الفراغ من الصلوة فلا تعارض ايضا للقطع بارتفاع الامر واليقين الشرعي المامور به فلا شك في ارتفاع الامر وبقائه حتى يستصحب وثانيا نقول ان حمل العلة على الظاهر لا ينحصر امره بما هنا احتمال ثالث وهو ابقاء الرواية على ظاهرها فالقول بانه خروج عن تفصيله انه لا يتشفى من لا ينقض اه ان اليقين السابق علة مستقلة للحكم ببقائه مطلقا في جميع المواضع ولكن باعتبار هذا المحذور الذي ذكرت يخص تلك الكلية بغير صورة المعارضة ويجعل في صورة المعارضة مقتضيا وجزء للعلة التامة وحجة الوضعية جزء آخر منه استدلال المعصوم فيكون المراد ان اليقين مطلقا غير منقوض بالشك الا فيما تعارض فيه استصحابان احدهما وضعي والآخر تكليفي وفيما تعارض فيه الاستصحابان مطلقا لان القرينة العقلية قائمة على عدم استقلال العلة حينئذ اي حين التعارض وليس هذا من باب تخصيص العموم بغير المورد لان التخصيص انما هو في استقلال العلة لا في عمومها والتخصيص بغير المورد انما يلزم على الثاني لا الاول والحاصل ان الامر هنا دائر بين مجاز وتخصيصين احدهما بالحكم الوضعي كما قاله الخصم والآخر ما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض ولا ريب في ان الاخير راجح لكونه اقل اخراجا من الاول واما المجاز فهو مغلوب في جنبها **فان قلت** ان اليقين السابق في الرواية ان كانت علة تامة فما وجه التخلف في موارد كثيرة فهذا يكشف قطعا عن عدم كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف يتعدى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعدم النقض مع وجود العلة الناقصة في ذلك الغير **قلنا** ان الجواب عن ذلك يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان العلماء اختلفوا في حجية منصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية وفهم العرف لنا عدم ما ادعوه والمقتصر على عدم الحجية اما لان العلة

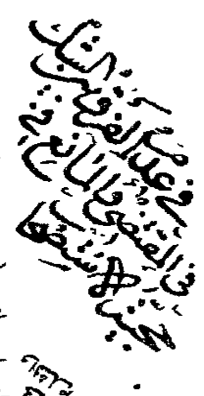
المرحلة الثالثة في عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية

عروض الشك في الوقت كما لو شك المريض الذي حدث له مرض في اثناء النهار في وجوب اتمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب المعلق التكليفية ايضا كالوضعية ولا يتم حال الاجماع عليه
للعموم من منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي او قدح العارض ان نظر الى ان الوصف لا يحصل فهو مشترك لها والى ان الاجماع لو كان موجودا في حال الشك الخ
الحلي وغيره ان لا فرق على حجية استصحاب حال النص ايضا اذ لو كان دالا على الحكم حال الشك لم يكن استصحابا اصلا لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الحلي و
المحقق هنا نفي الاول والظاهر عدم الفرق على هذا القول بين الموضوعات والاحكام ولا في الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده

الشرع منها ما هو من الدواعي والمعرفات ومنها ما يكون من الاسباب والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر
ثم اختلفوا في انه لو خرج بعضها وجد فيه العلة المنصوصة الكلية عن تحت الحكم كان يقول النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج
يوجب نسخ العلة فينكشف بذلك عن كون العلة من المعرفات لا المؤثرات فلا يمكن التعدي عن مورد التحريم لا يوجب ذلك بل يكشف عن المعرفة وعدم التامة
في خصوص المخرج لا مطلقا فيتعدى الى غير المورد حال عدم ورود الدليل على الخلاف والحاصل انا لو عرفنا من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد
المحرم ولكن قد قال الشارع في مورد خاص يكشف عن عدم العلة التامة في هذا المورد الخاص لا مطلقا فنعمل بالعموم في غير هذا المورد والاظهر في هذا النزاع هو الاخير
للعرف في تحقيق الامر بانا فصلنا الشق الاول من الترديد بعد نقول مرج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على اقسام اما مقيد كقوله الماء المتغير نجس الى ما دام
التغير واما مطلق كقوله اذا تغير الماء نجس فان زال التغير واما مهمل كقوله اذا تغير الماء نجس فانه ساكت بالنسبة الى بعد زوال التغير ولا ريب في عدم اجراء الاستصحاب
في القسمين الاولين للقطع بانتفاء الحكم في اولهما وبقائه في ثانيهما وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت او غير موقت ولا يجري الاستصحاب
في شيء منهما اما في الموقت فلانه ان كان التمسك بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق
وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت فهو ايضا فاسد اذ قبل العمل بقاء الامر قطعي وبعد العمل قطعي الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **فلانه**
قلنا بان الامر والنهي على التكرار فالاتيان والانزجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فعدم الاتيان والانزجار من مقتضى الامتثال بالقسم
الملازم لرفع الاشتغال فظهر انه لا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك في الموقتات كمن مرض فشك في وجوب
اتمام الصيام الى الليل وثانيا نمنع انحصار التكليف في الموقتات وغير الموقتات بل كما ان الدال على الحكم الوضعي اما موقت كسببية الدلوك لايقاع الصلوة مع وقت
معين الى وقت معين واما مؤبد كسببية الزلزلة للصلوة وما دام العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلوة فكذلك الاحكام التكليفية تنقسم الى تلك الثلثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضع **المرحلة الرابعة** في حجية الاستصحاب بما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم وذهب الغزالي
الى عدم حجية استصحاب حال الاجماع وفصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب بين الاجماع وغيره كان التفاصيل السابقة انما كانت
من حيث نفس المستصحب لا من حيث الدليل الدال عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون الشك في المقتضي كما في دوران الامر بين الستة والصنوية واما ان
يكون الشك في قدح العارض كما لو شك المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة واما ان يكون الشك في عروض القادح كما لو شك المتوضي في خروج البول
وعلى كل لا ريب ان نافي حجية استصحاب حال الاجماع انما يقول به في القسمين الاولين لعدم حجيته بدليل كما ستعرفه لانهما لان دليله يجري فيما كان الشك فيه في الحكم لا
الموضوع وفي القسم الثالث الشك ليس في الحكم بل في الموضوع لانعقاد الاجماع على جواز دخول المتطهر في الصلوة وعدم جواز دخول المحدث فيه فلا شك في الحكم
وانما الشك في ان المكلف متطهر او محدث فيحصل الشك في الحكم في القسمين الاولين وكيف كان لا الظاهر ما عليه الاكثر لوجود شرائط هذا الاستصحاب هنا ايضا من اليقين
في السابق والشك في اللاحق فيجري فيه ما مر من الدليل على انكار حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر هذا القائل ان كان لاجل انكاره حصول
الوصف هنا فهو كما ترى وان كان لاجل انكاره حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره الغزالي دليلا من ان ثبوت الحكم في الان
المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر لما حصل خلاف والخلاف في الحكم في الان المتاخر في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة كاشف
عن اختصاص الاجماع بالحالة الاولى اي المضي في الصلوة ما لم يجد الماء فاذا لم يكن الاجماع موجودا في الان المتاخر والمفروض عدم وجود دليل اخر ايضا
لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان ذلك الدليل يقتضي عدم حجية استصحاب حال النص ايضا لان الخلاف في الان المتاخر كاشف عن عدم شمول النص لتلك الحالة
والا لم يكن معنى لحجية النص ولو كان النص موجودا في الان المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب فبعد عدم شمول النص وعدم وجود دليل اخر ايضا بالفرض لم يكن الحكم في
الان المتاخر ثابتا والحاصل ان هذا القائل ان كان غرضه نفي حجية الاستصحاب مطلقا فلم خصص المنع بحال الاجماع ولم يذكر غيره وان كان غرضه منع الحجية
في خصوص حال الاجماع فكلامه عجيب في غيره ايضا **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل
الشروع فيه لا بد من ذكر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك ان استند ورجع الى مقدار استعداد الامر الخارجي او الحكم
الجعلي الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الى الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كما لو
السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان سبب الشك في البقاء ان كان هو الشك في مقدار استعداده كالشك في مقدار
الشمع ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الشمع وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا الى الصبح لكن احتمل عند اطفاء
الريح او شخص اخر له فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث تمييز المصاديق فاعلم ان المصاديق في الموضوعات
الخارجية مميزة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الزمان ايضا فهو شك في المقتضي واما في غير الزمانيات
فان كان الشك فيه مستندا الى الشك في بقاء امر وجودي كالتغير للماء الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي للنجاسة مثلا
هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث وان كان الشك فيه مستندا الى الشك في وجود امر لم يكن موجودا سواء كان شكا في الانزجار من حيث الحدوث
كالشك في خروج البول من المتوضي او من حيث القدح كالشك في ان المذي الخارج قادح ام لا فهو شك في المانع **الثاني** اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي فقط ليس الا المحقق الحلي وبعض من تاخر عنه كالمحقق الخونساري واما القدماء قبل الحلي فلم يظهر من كلامهم ذلك **الثالث** اعلم ان القائل بعدم الحجية
في الشك في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول جريان دليله فيهما الثاني ان كلام نقلة هذا القول ان قائله انما فصل
في الاستصحاب من تلك الجهة اعني الشك في المقتضي والمانع لا غير فقالوا ان من الاقوال التفصيل بين الشك في المانع وسكتوا عن سائر الجهات فان ظاهر ذلك انه

في اقسام الحكم الوضعي

في حجية استصحاب حال الاجماع



للبقاء او لاحتمال طرو مانع او مانع او ما نغيظ طارئ لعمو ما سبق ولعل نظر المانع في المقتضي لعدم انصرافه النصوص واكثرها اليه اذ المراد من اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن
وما في حكمه بحكم العقل فالمراد من النقض اما النقض الواقعي بمعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك او الظاهري بمعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك وعلى
التقديرين اما قوله لا ينقض فهي او نفي وعلى التقديرات اما يراد من الشك معناه او المشكوك فيه لا سبيل الى الواقعيات باقسامها اما التكذيب والتكليف بالجد في الظاهر بان اريد
من الشك المشكوك فيه فهو صحيح لكن حكم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور اذا كان الشك في ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك في المقتضي لم يكن هناك نقض اذ الشارع في الانتقاض

ثم منفصل من غير تلك الجهة اصلا الرابع اعلم ان الشك في المقتضي على اقسام الاول ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في قدر المقتضي كالوزان التعزيتيا
الكر بالرياح وكان شكا في بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير والتغير مع بقائه الثاني ان يكون المقتضي معلوما ولكن كان الشك
في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء المقتضي المسبب عن الشك في مقدار استعداد المقتضي للبقاء كما لو تغير الماء ووضع عنده وشككنا ان التغير الدائم لا للشك
في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضي ايضا معلوما ولكن شككنا في بقاء المقتضي لاجل احتمال طرو مانع او ما نغيظ طار اذا
ظهر تلك الاقسام فاعلم ان الظاهر من منكر حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي انما هو الانكار في القسم الاول الذي كانت فيه المقتضي مجهولا لا في القسمين الاخيرين
اللذين كان المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه وارتفاعه لانه لو منع في القسمين الاخيرين ايضا لكان لازم القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع
الصرف المرتبط بالحكم الشرعي هو خلاف ما مر في الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك في بقاء زيد المفقود موجب للشك في جواز قسمة الميراث بين الورثة
فيشك في بقاء الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي لحيوة زيد سواء كان ذلك الشك للشك في مقدار استعداد حيوته للبقاء او للشك
في طرو مانع لحيوته او ما نغيظ طار لها فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس بحجة في كل قسم من اقسام الشك في المقتضي لزم عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف
فلا بد من تخصيص المنع بالقسم الاول اذا ظهر تلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال لذلك التفصيل على حجية الاستصحاب في الشك في المانع لا في الشك في المقتضي
بان الاخبار انما تنصرف الى الشك في المانع فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو قوله ع وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لان يحتمل احتمالات ثمانية لان
المراد من قوله فان اليقين لا ينقض بالشك لا بد وان يكون هو المتيقن وما في حكمه مما يترتب عليه في الظاهر لعدم جواز ارادة ما هو الظاهر منه لان اليقين الغير المنقوض
بالشك ان كان هو اليقين السابق على زمان الشك فلا ريب في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهي وان كان هو اليقين المحقق في زمن الشك
فلا ريب في انه ينتقض بالشك يقينا لعدم جواز اجتماع اليقين والشك عقلا في شيء واحد في آن واحد فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه نقول ان
المراد من النقض اما النقض الواقعي ليكون المعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك اما الظاهري ليكون المعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض
بالشك وعلى التقديرين اما الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض فهي او نفي وعلى التقادير اما من الشك يراد معناه الظاهري او يراد منه متعلقه اعني
المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعيات منها وهي اربعة لان الخبرية منها مستلزمة للكذب فان المتيقن الواقعي في الواقع لا جل نفس الشك او مع نقضه قد ينقض وقد
لا ينتقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان النقض الواقعي وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهريات منها وهي ايضا اربعة فلا سبيل الى شيء
منها في اثبات حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي اما اذا كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن
بالمشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور فيما كان الشك في ناقضية المشكوك فيه لانه لو كان
الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض لان الشارع انما هو في الانقطاع والعدم لا في النقض والحاصل ان النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك
في نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك فيه في نفس الاستمرار واما اذا كان المراد من الشك معناه الظاهري سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فوجه عدم
الدلالة على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وجوه الاول ان عدم النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا ولا ريب انما يحتمل كونه ناقضا هو معروض
الشك لا نفسه للقطع بان نفس الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام ايضا الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام فيه الثاني انا سلمنا جواز وقوع الشك في ناقضية
الشك لكن في خصوص الرواية نعلم ان المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشك لان السائل سال عن ناقضية اعني الخفقة والخفقتان فقال لا توجب الخفقة والخفقتان
الوضوء فان كان جوابا للمعصوم ع واستدلالا لرايه منه لا على المشكوك فيه لطابق الجواب السؤال وان كان جوابه عن عدم ناقضية نفس الشك فلا ربط للجواب
بالسؤال لان عدم ناقضية الشك اعم من عدم ناقضية المشكوك فيه فلا يفيد الجواب للسائل فيما سئل عنه الثالث انه لو حملنا الشك في الروايات على ظاهرها
لما صح التمسك بالاستصحاب في باب الاخبار في شيء من الموارد لان الثابت من الرواية حينئذ عدم جواز نقض اليقين بالشك واما بالمشكوك فيه فهل يجوز النقض ام لا
فلا دلالة للروايات فلا يصح الاستدلال بها اصلا فتامل الرابع انا سلمنا ان المراد من الشك ما هو ظاهره لكن نقول ان من المقطوع عدم كون الشك من حيث نفسه مع قطع النظر
عن المتعلق ناقضا بل انما ناقضيته انما هي باعتبار المتعلق فحينئذ المتعلق اما هو الناقضية او المقتضي او الاعم فان كان الاول فلا ريب في عدم دلالة الروايات على حجية
الاستصحاب في الشك في المقتضي وان كان الثاني او الثالث فلا باس بالاستدلال لكنه غير مناسب للنقض المذكور في الرواية اذ لا نقض فيما كان الشك في المقتضي
بل هو من باب الانتقاض فظهر ان الاخبار لا دلالة فيها على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فيه في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه
في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه في المقتضي ايضا لكنه فاسد جدا لمنع الصدق اولا فتامل ومنع الانصراف ثانيا نعم يمكن ان يجاب
عنه بوجوه الاول ان من جملة الاخبار قوله ع وليس ينبغي لك الخ ولا ريب في عدم دلالته على المدعى بظاهره ولا يمكن حمله على ظاهره لانه اسند النقض فيه الى نفس المكلف
فظاهره غير مراد وخلاف الظاهر منحصر في امرين احدهما التصرف في المادة فالمعنى انه ليس لك ان لا ترتب الاحكام وان لا تعتبر الحالة السابقة في الشك او المشكوك فيه وثانيهما
التصرف في الهيئة بالتجوز في الاسناد فالمعنى ليس ينبغي لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين وعلى المعنى الاخير لا تدل هذه الرواية على حجية الاستصحاب
مطلقا اذ مفادها حينئذ عدم جواز جعل الشك والمشكوك فيه ناقضا وهو اعم من عدم الجعل وجعل العدم والعام لا يدل على الخاص والذي ينفع لحجية الاستصحاب انما هو
جعله غير ناقض لا عدم جعله ناقضا فلا يبعد من يقر بها في الرواية حتى تدل على حجية الاستصحاب في الجملة فان دلالتها على حجية الاستصحاب في الجملة مسلم من الخصم
فلا بد له من ارتكاب هذا التصرف الاخر وهو التصرف في المادة ليكون المعنى ليس ينبغي لك ان تجعل الشك والمشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا تعتني بالحالة
السابقة ولا تعتبرها وعلى التقديرين يصح التمسك بتلك الرواية على حجية الاستصحاب فيما كان الشك في المقتضي لكن الاول منهما اقرب عرفا مع انه اقل تصرفا ومحذورا
فان قلت يحتمل في الرواية تصرف ثالث لا يثبت معه حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وهو التصرف في المادة على وجه يقرب من معنى النقض الحقيقي

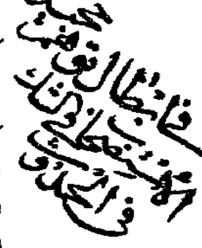
في اقسام الشك في المقتضي

في الشك في المقتضي

وان هذا الوجه يقتضي الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف يدعى السلب الكلي وان ظاهر النصوص كون المراد من الشك الشك في البقاء لا الشك السببي حذرا من التفكيك ورد الاشياء بنظائرها مع ان دليل الاستصحاب غير منحصر في الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك في الحدث لان مورد السؤال في بعضها او ادعى اختصاص النص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منها بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك في الموضوعات يختص بالشك في الحدث ونحو بقرينة ما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في الحادث بعد التامل اصلا اذا لم يكن الشك مسبوقا بالمتيقن السابق بحيث يكون الشك طرفا لليقين والشك معا لم يكن الاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقنا باليقين السابق



الدليل بوجوه **الاول** انه مورد السؤال في رواية زرارة هو الشك في المانعية فلا بد كان الخفقة والخفقتان بوجب الوضوء لانه كان السائل قاطعا بكون الخفقة من افراد النوم ولكن يشك في مانعيته كل فرد من النوم او قاطعا بانها ليست من فرد النوم بل مشابهة له ولكن يشك في ان المشابهة ايضا ناقض ام لا او يعلم بان الخفقة ان لم تكن نوما لم تكن ناقضة وان كانت نوما تكون ناقضة ولكن يشك انها نوم ام لا فعلى كل التقادير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليه **فان قلت** ان مورد الرواية هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لا في الشك في المانعية لقوله لا حتى يستيقن انه قد نام **قلنا** مدلول الرواية ان الشك انما هو في المانعية واما قوله حتى يستيقن فلا دلالة فيه على ما قلت اذ بعد ما حكم بعدم الوضوء في السؤال الاول فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء ظهر ان مراده عم من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان النائم هو هذا الفرد من افراد النوم دون سائر الافراد والحاصل ان دعوى السلب الكلي لحجية الاستصحاب في الشك في المانعية منافية لمورد الرواية **الثاني** انه كيف يدعى السلب الكلي مع ان دليله هذا يقتضي القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية اذا كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما لو رأى مائعا لا في ثوبه الطاهر ويشك في انه بول ام ماء او خرج منه شيء ولم يعلم انه مذي حتى لا ينقض ام بول حتى ينقض فان الشك في الموضوع الصرف هنا يوجب الشك في بقاء الحكم فانه حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف فشك في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشك فهذا داخل في مورد الرواية مع انه انكر الحجية في الشك في الحادث على الاطلاق بنعم لو سلمنا ولا في كون شيء مائع بولا ام ماء ثم بعد ذلك لا في الثوب لم يكن ذلك داخلا في الرواية لكن يكفي في النقض مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل ممنوع وهو كون الظاهر من الرواية الشك السببي لا الشك في بقاء الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد من الشك الشك الذي هو سبب للشك في البقاء لزم التفكيك مضافا الى ان الظاهر من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين فشك في عدمهما هو اتحاد متعلق الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق وحده لم يكن في محله فظهر ان الشك هو الشك المسبب لا الشك السببي فيكون الاستصحاب حجة مطلقا لان الشك المسبب هو الشك في بقاء الحكم طارٍ في جميع اقسام الشك سواء كان في الحادث او الحدث **فان قلت** الشك المسبب اعني الشك في البقاء والارتفاع ليس طاريا فيما كان الشك في الحادث لان الشك في البقاء والارتفاع عند تحقق المذي كان حاصلا قبل خروج المذي مثلا غاية ما في الباب يكون زمان الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فبعد تسليم ان الظاهر من الشك هو الشك الطاري يتم المطلوب ولا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهي كون المراد من الشك الشك السببي **قلنا** اولا بالنقض بما لو شك في حدوث المانع المعلوم المانعية فان الشك في المانعية الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية متحقق قبل الشك في الحدوث ايضا فيكون زمان الشك سابقا فيه لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية او المشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق الشك في الحدوث ليس معناه الا الشك في البقاء والارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك في المانعية وثانيا بالحل بيانه ان الشك السببي سابق ولاحق ولا تناقض لان الشك في البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذي او الشك في الحدوث فرضي وتقديري بمعنى انه لو تحقق المذي والشك في الحدث فهل الطهارة مثلا باقية ام لا بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققه فانه شك خاص طار لم يكن سابقا والظاهر من الاخبار انه هو الشك الوقوعي والتحقيقي لا الفرضي فلا فرق بين الشك في الحادث والحدث **الرابع** ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر وان الفصل المذكور اذا ادعى انصراف الاخبار الى الشك في الحدث بملاحظة المورد كما في رواية زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال قلت له فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرأيته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ... وكما في رواية عبد الله بن سنان حيث قال السائل اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه **ففيه اولا** ان خصوص المحل لا يوجب الصرف **وثانيا** انه كما يقتضي خصوصية المورد فيما ذكرت الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه فكذا خصوص المورد في سؤال الخفقة والخفقتين يقتضي الانصراف والحمل على الشك في الحادث فما المرجح **وثالثا** ان ذلك لا يتم في الاخبار والعمل المسبوق بالسؤال وان ادعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان انعقاد الاجماع على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظرا الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجية الاستصحاب في الموضوعات فقط ولازم ذلك الحجية في الشك في الحدث لانه شك في الموضوع وعدم الحجية في الشك في المانعية لانه شك في الحكم **ففيه اولا** ان لازم ما ذكرت هو التفصيل في الاستصحاب بين الموضوعي والحكمي لا بين الشك في المانعية لان الشك في عروض المانع قد يكون حكميا كالشك في عروض النسخ فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه شك في الحدث وايضا الشك في المانعية قد يكون موضوعيا كما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما في البلل المشتبهة الملاقية للطاهر فلازم كلامه هنا حجية الاستصحاب فيه مع انه شك في الحادث **وثانيا** ان ما ذكرت من كشف انعقاد الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب في الاحكام مبني على عدم حجية العام المخصص في الباقي بالقول بان التخصيص يوجب الاجمال في الباقي فلا ريب انه مخالف لاتفاق الامامية بل من الخصم ايضا لانه يستدل بهذه الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب في الشك في الحدث واما مبني على التوقف في الترجيح بين كثرة التخصيص على قلة التخصيص فهو مخالف لاتفاق الامامية ايضا لانا لم نجد من توقف في ترجيح اكثر التخصيص على اقله فضلا عن حكمه بترجيح اكثر التخصيص



المقام الثاني في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدث مطلقا وفي الشك في الحادث ايضا اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبهة لا اذا كان حكميا صرفا او مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط وبالجملة في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية اعلم ان وجه هذا التوهم ان كان دعوى الظهور السابقين في دليل الخصم في المقام الاول من تلك المقامات ففيه اولا انه منا الصحيح زرارة في قوله فان حرك في جنبه شيء الخ وجه الدلالة فانه يحتمل ان يكون سؤال السائل عما شك في انه نوم ام لا بان يكون الاجمال في مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه في مصداق النوم من حيث الاشتباه في الموضوع لا المفهوم ودعوى الظهور في الثاني ممنوع لعدم الاولوية فترك المعصوم الاستفصال وترك الاستفصال يفيد العموم فلا معنى لنفي حجية الاستصحاب

وكذا اذا علم بحكم او وصف تحصل واحد في زمان سابق كان له جهتان وكان ذلك الشيء من احد الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقائه فانه ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من الجهة التي كانت مقطوعا بها ... لكن بعد ما عرفت من ادلة الاستصحاب مثل ذلك لا يصلح فلا يشتبه في الانس عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا كان الشك في الحادث وقد يتوهم التناقض بين قولهم بهذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحاب على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بانه لو جرى الى المكلف ان كان اصلان واصلا كان في الثوبين اللذين كل منهما لشخص غير الاخر فالعمل بالاصل متجه وان كان المرجح على الخلاف او اصلين متوافقين نوعا من حيث المستصحب فالعمل

مطرح عند الشك في الموضوع المستنبط مضافا الى ان الاصل في كلام الشارع الاجمال حيث لا يشك فيه الا انه يقال ان هذا الاصل معارض مع اصالة عدم العموم اللازم للاجمال ويمكن دفعه بان الاصل عدم ارادة اللفظ العموم غير مجد الا ان الافادة في اللفظ بقيد نفيه ولا نعلم ان المقام هو العموم او غيره فان الشك في الحادث فلا يجري الاصل ويبقى ايضا الاجمال سليما عن المعارض وثانيا ان الاستدلال مبني على كون المراد من الشك الشك السببي وقد عرفت منعه **واما الايراد الثاني**

الذي اورد ناه على المحقق السبزواري في الشايع فغير وارد على هذا المفصل يظهر بالتامل وان كان وجه التوهم ما ذكره من ان خصوصية المورد يقتضي انصراف الاخبار الى ما ذكر فيه اولا ان خصوصية المورد لا يقتضي الانصراف **وثانيا** ان خصوص المورد في صحيحة زرارة في السؤال عن النوم يقتضي خلاف ذلك الكلام **وثالثا** سلمنا الانصراف الى الشك في الحدوث كما ادعى ولكن القول بالحجية في بعض اقسام الشك في المانعية دون بعض مع كون الكل شكا في الحادث وعدم القول به نقل من الاجماع على الحجية في الشك في الحادث على الفرض غير جيد الا ان يدعي ظهور الصحيحة المذكورة في الشك في الموضوع الصرف فيكون الجواب منحصرا فيه فيندفع به الايراد الثاني والثالث معا لكنك قد عرفت ما فيه **ورابعا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المسبوقة بالسؤال **وخامسا** ان الدليل لا ينحصر في الاخبار وان كان وجه التوهم اختصاص مورد الخبر بالموضوع من الشك لا الحكم بواسطة الاجماع المركب على لزوم الفحص في الحكم وفيه اولا انه مبني اما على عدم حجية العام المخصص واما على ترجيح اكثر التخصيص على تقليله والتوقف فيه وقد عرفت فساده وثانيا ان الشك في الحكم قد يكون حكميا ايضا كالشك في الفسخ **المقام الثالث** في ابطال توهم حجية الاستصحاب في القسم الاول من اقسام الشك في المانعية دون الاخيرين ووجه توهمه ايضا لا يخرج عن احد تلك الوجوه الثلاثة في المقام الثاني والجواب يظهر مما مر **المقام الرابع** فان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية ومن يقول بحجيته فيه كالشك في المانع ماذا يصنعان فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة فيه اشكال وتحقيق المقام يقتضي رسم موضعين الاول فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لمن شك في حدوث الموانع في العبادة الواحدة كمن توضأ فشك في حدوث البول ثم شك في خروج الريح ثم شك في حصول النوم فعلم اجمالا بتحقق احد الثلاثة في الخارج فالتحقيق انه ليس له الدخول في العبادة متكلا على الاستصحاب لان الاجماع على ان الالفاظ اسامي للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا في خصوص الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والناقضية وغيرها من دون مدخلية للعلم والجهل اصلا فيلزم ادلة لزوم الطهارة هنا ولو سلمنا انصراف الادلة الى المعلوم هنا ايضا لقلنا بكفاية العلم الاجمالي ايضا وهو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين امرين يكون كل منهما مشكوك المانعية ومقطوع التحقق في العبادة الواحدة ففي الاعتماد على الاستصحاب هنا ايضا اشكال والاظهر انه هنا صور الاولى ان يتحقق هذا العلم الاجمالي بين مشكوكين يكون المتعلق فيهما الموضوع الصرف مثلا قطع بان البول والمني والنوم ناقض والمذي والودي والخفقة غير ناقض فخرج منه شيء بعد الوضوء وشك انه بول ام ودي ثم خرج اخر فشك انه مذي ام مني ثم غفل وشك انه نوم او خفقة فقطع بان احد النواقض الثلاثة حصل فالحق فساد الطهارة ولزوم الاعادة لما مر في الموضع الاول من الانصراف الى نفس الامر **الصورة الثانية** ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبط مثلا تطهر ثم حرك في جنبه شيء لم يعلمه فشك في كونه نوما للاجمال في المفهوم فلم يعلم انه نوم حقيقة ام لا ثم صدر منه خفقة وشك انها نوم ام لا للاجمال في المفهوم ايضا ثم تكلم في جنبه احد بالسمع وشك ايضا انه حصل منه النوم ام لا للاجمال في المفهوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلاثة حصل للنوم حقيقة والظاهر فيه الصحة والحق هنا هو ما مر **الصورة الثالثة** ان يكون متعلق الشك في الكل نفس الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف او المستنبط مثلا تطهر فخرج منه مذي ثم خرج ودي ثم ودي وشك في كل واحد انه ناقض شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهتين **الجهة الاولى** فان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره بوجهين **الاول** انه لا شك في ان احد تلك الثلاثة من المذي والودي والوذي كان ناقضا في حق المشافهين وعلمه بتفصيله وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا لادلة الاشتراك **الثاني** بناء اهل العقول **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظن من الخبر هو حرمة نقض اليقين بالشك في حق المتيقن بمعنى ان الظن من الشك هو الشك في الحكم الظاهري سواء قارنه الشك الواقعي ايضا ام لا ولا ريب ان الشك في الحكم الظاهري سواء قارنه الشك الواقعي ايضا ام لا ولا ريب ان الشك في الحكم الظاهري هنا متحقق وان قطع بالارتفاع واقعا فيجري فيه الاستصحاب **الجهة الثالثة** في انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا هنا ذا بفعل المكلف والحق ان المرجح الاصول الفقاهتية فيعمل في كل مقام على وفق الاصل الفقاهتي **المقام الخامس** ان العلم الاجمالي بالحدث والمانعية لو حصل في غير التدريج بل على وجه التعاقب فهل الحكم ماذا وتحقيق الكلام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما يتحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدث بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادات المتعددة كان توضأ ثم شك في خروج البول فصلى ثم توضأ ثم شك في خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك في تحقق النوم وصلى ثم قطع بتحقق احد الثلاثة في الخارج فهل يحكم بصحة كل الصلوة او بطلانها او بطلان الاخيرة لا غير والذي يقتضيه النظر هو الاخير لانا قلنا بحجية اصل تأخر الحادث والا فصحة الجميع واعادة الكل للاشتغال فان كانت العبادات متخالفة فيعيد الجميع وان كانت متماثلة ففي الاكتفاء باعادة واحدة عما في الذمة اشكال والذي تقتضيه قاعدة العدل الاول وعليه دليل هذا اذا تخلل في كل عبادة بعد الشك طهارة اخرى بعد الاخرى كما فرضنا في المثال واما اذا لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك في البول فصلى ثم شك في النوم فصلى فانه لا معنى للتفصيل المذكور من حيث اصل تأخر الحادث وعدمه ثم انه بعدما قلنا باعتبار اصل تأخر الحادث فيجري الاستصحاب في العبادتين السابقتين لعموم دليل الاستصحاب اي الاخبار **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشك في المانعية في العبادات المتعاقبة كان تطهر فخرج مذي فصلى ثم خرج ودي فصلى ثم خرج وذي مع شك في مانعية الكل وعلم اجمالا بان احدها مانع ففيه ايضا جهتان **الاولى** ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا الحق الاعتبار اما في الحكمي من الشك فلادلة الاشتراك وبناء العقلاء واما في الموضوعي فلبناء العقلاء ايضا مع انصراف الالفاظ الى نفس الامر وان علم اجمالا **الجهة الثانية** انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي

في الشخص ذي الاعتبار ثم شك فيه

بالعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعيين ام حكميين ام مختلفين واصلين متخالفين فالعمل بالاصل والعلم الاجمالي معا منهج لذا المرجحات ويؤخذ بالارجح
والا فالطرح او التخيير واما في الموضوع المستنبط فيظهر منهم طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والمحصل ان المعيار طريقية باب العقول وانسداد باب البينات
في باب تعارض الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن هذا ولا مضيا الهيئة وان لم يحصل مثالها ودليل طريقية اهل العقول وفي انصراف النصوص اليه
تامل ليعبد ابناء الطريق الاحكام بخلاف المعرف وهل يجري فيه من باب الظن الخاص او السببية المطلقة او المقيدة او التفصيل بينهما اذ تعلق الاستصحاب بالوضع كاصل عدم الوضع
او المطلوب

فهل الاستصحاب معتبر ام لا الحق الاعتبار المار في المقام الرابع انفا فانه لو تحقق في الخارج احد هذه الامور الثلثة التي علم بان احدها ناقض لما قبل الاجمال فيصح التمسك
بالاستصحاب ام لا الحق عدم المار وما المحقق السبزواري فلا يمكنه التمسك بالاستصحاب هنا لانه لا يقول بالاستصحاب في الشك في الناقض اذا لم يكن علم اجمالي في البين
فيها واولى ثم انه لو لم يعتبر هذا العلم الاجمالي بل يجعله بمنزلة نفس الاخبار الطرفين اعني خبر الاستصحاب وخبر الناقض للحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض
ام لا وبقيا الترجيح هل هنا عموم وخصوص ام لا بل يكون مخصصا الا الحصول الغارض وكون السببية اعم من وجه مادة الاجتماع حتى يحقق العلم الاجمالي بينهما مع وجود
الحالة السابقة كما نحو فيه خبر لا ينقض يقتضي البقاء على الحالة السابقة عند الشك سواء كان ذلك الشك مقارنا للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع
بارتفاع الحكم في الواقع ومادة الافتراق من جانب خبر لا ينقض مورد عدم العلم اجمالا ومن جانب الاخبار الدالة على ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي
بالناقض واذا كان النسبة اعم من وجه فاعلم ان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجتماع لا قلية مورد هذا ولبناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب

المرحلة السابعة ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشاك فيه فان الشك متيقنا بالمتيقن السابق بحيث يكون
ان الشك طرفا لليقين والشك معا واما ان لا يكون الشاك فان الشك متيقنا بالمتيقن السابق وان كان متيقنا باليقين السابق والحاصل ان متعلق الشك
في الاول الشك انما بنفس البقاء والارتفاع دون التحقق والعدم واما متعلقه البقاء والارتفاع مع التحقق والعدم فكما يشك في البقاء يشك في التحقق ايضا فيكون
الشك طرفا للشكين معا وان كان اليقين باليقين السابق موجودا في كل من القسمين وهو القدر المشترك بينهما فالقسم الاول يسمى بالشك الطاري
والثاني بالشك الساري فمن امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال تغيره بنفسه فان الشاك في الشك قاطع بوجود النجاسة سابقا
وبانه كان قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد الشك في عروض قادح او تحقق عارض فان المتطهر المكلف قاطع ان الشك بالطهارة
السابقة بالفرض وكذا الشك في العزيمة القيدية والنقل المطاوية وعدم الامرين التوسعة والضيق ومن امثلة الثاني ما اذا خوطب المكلف بلفظ
له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر الوارد عقيب توهم الحظر فانه يحتمل الامر فيهم الوجوب لكنه حقيقة مرجوحة فيتعلق الحكم بمدة باعتقاد فيه بعد
الالتفات الى المجاز المشترك اي الندب وتحقق التوقف والتردد في البين يحصل الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه في تحقق الوجوب سابقا وعدم تحققه فالمتمسك
باستصحاب الوجوب حينئذ متمسك بالاستصحاب في الشك الساري كما قد يتمسك بذلك لترجيح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد من الامر بعد
الالتفات الى وروده عقيب الحظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام قاعدا
زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى كون العام مخصصا بقوله لا تكرم زيدا فيقبل الالتفات الى المخصص فهم
المخاطب وجوب اكرام الكل ويتعلق ذلك بمدة باعتقاده بعد الالتفات الى المخصص لقطع بخروج زيد يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد
فيستصحب فيكون العام المخصص حجة في الباقي بالاستصحاب كما قال به بعض الاشكال ان هذا الشك سار وكالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الثابت
الذي اجتهده ويتعلق بمدة بعد كونه مستوثقا في المسئلة في المرتبة الثانية ربما اجتهد في زمان واعتقد حرمة العصير على برهة من الزمان ثم بعد ذلك نظر في المسئلة
مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق اما لمعارض الادلة واما للوجوه عنا عند الدليل الذي تشبث به للحرمة سابقا كان يقع على موثق ثم رجع عن تسميته بالموثقات
واما للخطاء في وصف الدليل كان اعتقد وكون الدال على هذا الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح واما للرجوع عما اعتقد وكون
معتقد اللوثيقة بان كان اعتقد امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقت
في نقول بعد التوقف ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هنا سار لانه حين الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت
الفرق بين الشك الطاري والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما ستعرف **فان قلت**
لا نسلم هذا التفصيل لان الشك الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد شك ساري فهو منضم مع الشك الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد
شك ساري فهو منضم مع الشك الطاري فحينئذ يجري الاستصحاب من حيث الشك الطاري في كل موضع ولا يبقى مورد لعدم الحجية وتوضيح ذلك ان المخاطب
بالحقيقة المرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كان معتقدا بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب وبعد الالتفات الى المجاز الشك شك في بقاء الحكم
وارتفاعه في تحقق الوجوب وعدمه ايضا لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كان
قبل الالتفات هو الوجوب ثم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك ساريا فيحتمل استصحاب الوجوب الظاهري ويتم به الغرض وهكذا الكلام في الامر الوارد عقيب
الحظر والنهي الوارد عقيب الامر والعام المخصص والمجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية في كل تلك المواضع طار فيه
الاستصحاب باعترافك وان كان بالنسبة الى الواقع ساريا **قلنا** نحن انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا لم يقارن الشك الساري بالنسبة الى
الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان كان طاريا مع الشك الساري في الحكم الواقعي فلا نعتبره ايضا والحاصل انه كلما كان الشك ان
يكون متيقنا بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقا فهو شك طار معتبر وكلما كان ليس كذلك لا نعتبره اعلم ان الشك الساري قد يجامع الشك الطاري
كما في المتيمم الواجد للماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء المتطهر ثم انكشف فساد اعتقاده وانه لم يكن متمكنا في الواقع فاختلفوا في انتقاض تيممه ووجوب
اعادة التيمم فقيل بالانتقاض لحصول الاجتناب وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن مامورا بالطهارة المائية في الواقع لعدم تمكنه من استعمالها وان كان مامورا بها مع العلم بانتقاضه
[illegible] التيمم [illegible] الصلوة [illegible] المتيمم صحيحا فيستصحب وقد اجبنا عن الدليلين الاخيرين اما عن الاول
[illegible] الاستصحاب شرطه [illegible] علم انتقاض التيمم [illegible] كما هو [illegible] الاخبار ومعظم الاصحاب واما عن الثاني
[illegible] الاستصحاب الاجماع على ان المتيمم [illegible] وزعم التمكن من الاستعمال يحصل القطع بارتفاع الحالة

اعلم

والنقل والاشتراك والمراد كاصل عدم التخصيص والتقييد وبنقل الموضوع كاصل عدم السقط وجوه نعم حجيته في الاحكام والموضوعات من باب السببية المطلقة لما انه يحتج بدليل معتبر على المخالف لدلالة النصوص فان المراد من الشك فيها مطلق الاحتمال لعدم حجية السببية بل هو معناه لغة مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصل قد يستند في اثبات صحة العبادة المركبة باصالة الاطلاق او قاعدة البرائة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب او عدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او استصحاب الصحة ومحل الكلام هنا الاخير والحق عدم جريانه فيها سواء كان المشكوك فيه بدويا بالنية ام اثنائيا كما لو كان الشك بدويا ام اثنائيا مقترنا كان الشك ام قاصرا اما للزوم الدور والعلم الا من قبل الفحص وفقد المستصحب اليقيني او لعدم الدليل على الاعتبار حتى وكذا في اثبات مباحث مدلول الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك وان ظهر من الفقيه

الصحة جواز الدخول وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب وهذا مقدم عرفا ولعل الشهيد اخذ من الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي تمسك به في مقام الجواب اعني استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الساري والعرضي اما كونه ساريا فلان الواجد الماء او لا اعتقد التمكن من الاستعمال فاعتقد المنع عن الدخول للعبادة بتلك الحالة فقط وظاهر انه بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه هل تعلق به المنع الواقعي اولا ام لم يتعلق اصلا واما كان المنع ظاهرا باصرفا شك الى تعلق المنع الواقعي في بدو الامر وعدمه واما كونه عرضيا فلان المانع من دخول العبادة بتلك الحالة على قسمين ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سبب المنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كما في الحدث وذلك فيما نحن فيه يتحقق بكون مجرد وجدان الماء من نواقض التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه وجود مانع خارجي ان كان المقتضي موجودا بان يقال ان المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء ناقضا بل من جهة الامر بالوضوء كما ان النجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة من الحدث وان منع معها من الدخول في الصلوة ولا ريب ان المنع عن الدخول في الصلوة بعد وجدان الماء ان كان ذاتيا لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان عرضيا لزم بقاء التيمم حتى بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء لفقد الماء لان المنع العرضي تسبب الامر وقد ارتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاباحة الذاتية بمجرد التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية الذاتية فغير ثابتة فعليه نقول ان المستصحب ان كان هو المنع العرضي فقد ارتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فمن اول كان مشكوكا وان كان الامر المردد بين الامرين فغيره ان القدر المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي يقيني وان لم يكن الذاتي محققا فظهر انه ليس الامر دائرا بين المتباينين حتى يستصحب الامر المردد فظهر مما ذكرنا ان استصحاب المنع الذي تمسك به في مقابل الشك باستصحاب صحة التيمم فاسد لانه ساري وعرضي وشيء منهما ليس بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم مما مر ان الساري والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان ايضا كما في العام المخصص والامر الوارد عقيب الحظر او عكسه والمجاز المشهور وغيرها فانها امارات محضة وكما في استصحاب النجاسة في الجزء المولود من الحيوانين احدهما نجس العين والاخر طاهر العين فانه حين الولادة كان نجسا قطعا لاختلاطه بالدم وبعد الالقاء بالكر يستصحب النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في الحيوان المذكور وقد مر الاشارة اليهما وان الاستصحاب فيهما عرضي محض لما علم ان ما يحتمل كونه دليلا على حجية الاستصحاب في الشك الساري ان كان الشهرة والاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فهما لا ينصرفان الا الى الشكوك الطارية وان كان هو العقل القاطع فهو فاسد جدا لسكوت العقل عن منع حجية الاستصحاب نعم حكم العقل بعد حجيته من باب عموم منعه عن العمل بما وراء العلم وان كان الكتاب فهو غير ناطق في الباب نعم هو يحكم بعدم حجيته ما وراء العلم وان كان السنة فهي منصرفة الى الشكوك الطارية فقط فان الظاهر منها ان الشك انما هو في محض البقاء والارتفاع في الحدث ايضا في كان الشك طاريا فهو حجة في الجزم ومتى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر ام لا فهو ليس بحجة لعدم انصراف الاخبار اليه **فان قلت** انك جعلت الاستصحاب في السابق حجة في العبادات المتعاقبة وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال فاذا كان الاستصحاب حجة فيما علم خلاف الواقع فيه اجمالا ففي الشك الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة لان الشك فيما علم خلاف الواقع اجمالا طارئ وههنا سار فلكل حجية وجه فلا اولوية وثانيا سلمنا الاولوية لكنها ظنية لا عبرة بها في المقام **المرحلة الثامنة** في بيان ان الاستصحاب العرضي ليس بحجة ايضا فاعلم ان المراد من الامر العرضي هو ما ثبت حكم او وصف في محل واحد في زمان سابق وكان لذلك الحكم او الوصف جهتان وكان ذلك الحكم او الوصف من احدى الجهتين مقطوع التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت بالنسبة اليها مقطوع التحقق والحاصل ان متعلق الشك ان الشك هو ما يشك في اول الامر في تحققه والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما اذا كان الامر فيه بين القول بالتغيير والتعدد المطلوبي فان الموضوع فيه متعدد فمتعلق الوجوب في الاول هو خصوص الفرد وفي الثاني الطبيعة اللابشرط واما التقييد بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقا من احدى الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سراية الشك بالنسبة الى الواقع حين الشك كما مثلنا في المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فيها ادى اليه اجتهاده اولا فان لاحدى الجهتين هنا كان مقطوعا فيها الحكم اولا وهو الحكم الظاهري والجهة الاخرى صارت مشكوكة من اول الامر بعد تجديد النظر وهو الواقعي فههنا لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهري لعدم القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والتوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا ايضا الى الان فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي اذا ظهر ذلك فاعلم ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي اما اولا فلانه غير جار ههنا لان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحققه سابقا وشك فيه لاحقا ولا ريب ان ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لاحقا ذلك من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك من مجرى الاستصحاب نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم انصراف الاخبار وكون بناء العقلاء على عدم الاعتبار واما ما تراه من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد العرضية فهو ناش عن الخطاء في الاعتقاد حيث توهموا في تلك الموارد دوران الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر ثم اعلم ان الامثلة للاستصحاب العرضي كثيرة قد مر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الجزء المولود من الحيوانين واستصحاب حرمته قبل التذكية فتدبر جيدا **المرحلة التاسعة** في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امرين او امور سابقا فعلم ارتفاع بعضها اجمالا ويشك في المرتفع وذلك المعنى قد يتحقق في الموضوعين وقد يتحقق في الحكمين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان اما العدميان الموضوعيان كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه ولم يعلم انه زيد او عمرو واما الوجوديان الموضوعيان فكما لو علمنا بحيوة زيد وعمرو ثم علمنا بموت احدهما اليوم لم نعلم بخصوصه واما العدميان الحكميان فكما لو علمنا بعد اشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا في العبادات المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارات المتعددة عقيب كل منها طهارة انا قطعنا بان الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد انتقضت ولم نعلمها بخصوصها وكما لو مزج الماء القليل النجس بماء كر تدريجا لا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع احد الحكمين اما الطهارة واما النجاسة ولكن لا نعلم بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين ان الحكمين في المثال الاول متوافقان وفي الثاني

في الشك الساري

في بيان الاستصحاب العرضي

وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا

في تحقيق الشك في الحادث

بوجوب الاحرام ... علمنا باشتغال الذمة

خلافنعوذ لك انما الكون الشك في الحادث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده باستصحاب حكم نفس المركب عقليا كان التركيب ام خارجيا
اما الاول فلانتفاء الحكم بانتفاء فضلا عن الاستصحاب واما الثاني فلكونه استصحابا عرضيا اصل اذ لم يستلزم لازم الحادث حدوثا عن حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة
لم يجر الاستصحاب في ذلك اللازم وان استلزم حدوثا عن حدوث ملزومه بان لا يكون امعدا لوجود حري بعين الاستصحاب سواء كان اللزوم عقليا ام عاديا ام شرعيا ثابتا
العقلاء وكان مرجع الشك ح الى الشك في المانعية وقد رجحنا ترتيبها اقتضاء ولواصا تو ثيرها مانع لا نعلم انه مانع بولى استصحاب عادة تو ثيره وانم حكم بان المانع مانع بل الان

فيه تنبيه على تناقض في كلمات العلماء

متخالفا ضف فافتا حسبه الشك في الحادث ثم ان ههنا ايراد وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث ومع ذلك عنونوا تعارض
الاستصحابين وذكروا فيه اقوالا وان هذا الا تناقضا او توهما لا ان الكلام في البحثين كان اعم وحيث يشمل كل من البحثين كان اعم وحيث يشمل كل من البحثين
جميع اقسام الشك في الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجية والملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في تعارض حكم
الاستصحابين من الوقف والرجوع الى المرجحات او غير ذلك ان كان النزاع هناك في بعض اقسام الشك في الحادث والاتفاق هنا في بعض الاقسام فهو
لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث اما لاجل عدم انصراف دليل الاستصحاب الى تلك الصور واما لاجل ورود العلم الاجمالي وكل من الوجهين
جار في جميع اقسام الشك في الحادث ولا معنى للنزاع في بعض والخلاف في اخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء عنونوا الشك في الحادث
عنوانا مستقلا نعم اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في
الحادث في الموضوع المستنبط وان اعتمد احد الاصلين معتضدا بمرجح الاحد المتعارضين اذا كانا بنفسهما حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب
بنفسه في الموضوع المستنبط عند الشك في الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عندنا لا اعتضادا بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين
اذا كانا حجتين بنفسهما الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الاخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالظن القياسي والشهرة
الغير المعتبرة ولا يفعلون كذلك اذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط ويرشدك الى ذلك ان المحقق الطباطبائي في العلوم ما كان يعمل بالاستقراء
في الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه احد الاصلين المتعارضين في الموضوع المستنبط استنادا الى ان الشك ابدا هو في الحادث فلم يبق لك الا الا
ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم شيئا للاستصحاب في الموضوع المستنبط اذا شك في الحادث والوجه في عدم الاعتبار عدم انصراف الاخبار الى الموضوع
المستنبط انا لشك في الحادث والوجه في عدم الاعتبار عدم انصراف الاخبار في الموضوع المستنبط اصلا وانما بناء اهل العقول فهو وان سلم على اعتبار الاستصحاب
في الموضوع المستنبط لكن في غير صورة الشك في الحادث وحصول التعارض وكذا بعد التتبع وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الاحكام والموضوعات الخارجية
عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارة المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة في بعضها يتحقق ناقض اجمالا
فان بناء العقلاء هنا ايضا كالعلماء لبس على اعتبار الاستصحاب بل البناء على اعتبار العلم الاجمالي كما ان بنائهم ليس على العمل بالاصل اذا علم بموت احد الرجلين
المعلومين في السفر بل يحكمون بقتلهما مع انهما وغيرهما من باب الاحتياط والمراد بالمتوافقين ان لتوافق بالنوع فلا يتوهم ان الرجلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين وان لا
يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا في هذا الموضع لكن الاخبار لا تبتر لا تنصرف الى ما لم يتم بناء العقلاء بقي من اقسام الشك في الحادث المخالفة نوعا
سواء كانا حكمين ام موضوعين وجوديين ام عدميين ام مختلفين فيما لها غير معلوم فيكون عنوان تعارض الاستصحابين لاجل ذلك كما هو الظاهر من امثلتهم

لان الاخبار

عدم جواز التمسك بالاصل في الشك في الحادث

فان قلت لو بنيت الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث لما جاز التمسك بالاصل في موضع من المواضع اذ ما من موضع شك فيه في الحكم
الا والعلم الاجمالي حاصل في البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ او وجوب شيء او غيرهما لقلنا ان العلم الاجمالي حاصل بوقوع نقل بين الالفاظ وتحقق واجبة
في المواضع فلا يبقى مورد للاصل وهو بديهي البطلان **قلنا** ان نحو هذا الايراد مضى في بحث ترك الاستفصال في مقام التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم بالواقعة
لاجل اثبات العموم في الجواب كما شاكين في علمه بالواقعة وعدم علمه بها فقد اورد عليه هذا الاصل ان **الاول** انه لا شك في علم المعصوم بجميع الوقايع لا نزاع علمه
الثاني انا سلمنا ان علمه ليس بفعلي ولكن العلم الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقايع فالتمسك بالاصل تمسك به في نفي الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن
الاول اولا باجماع الامامية الاثني عشرية من قاصرهم على كون علم الامام ارادية لا فعليا **وثانيا** بالاخبار الكثيرة الواردة عنهم على كون علمهم ارادية لا فعليا
وثالثا بان قوله تعالى مخاطبا لنبيه لا تقف ما ليس لك به علم يدل على ان للنبي حالتين حالة العلم وحالة عدم العلم كما ان الظاهر من قول القائل لغيره لا تقم من هذا المكان
ان المخاطب حالتين حالة القيام وحالة القعود بحيث كان حال النبي كذلك فحال الامام اولى بذلك لا يقال ان عصمة النبي تمنعه عن اتباع غير العلم فلا معنى لنهيه عنه لان النهي
من قبيل الامر عن ظاهرها فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة ظاهرا من احدهما ان للنبي حالتين والاخر انه منهي عن اتباع احدهما وما ذكر من
المحذور انما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظهور الاول وعن الثاني بان الشك في الحادث اما في الامور المحصورة او في الامور الغير
المحصورة والذي يمنع من التمسك بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فيعتبرون العلم الاجمالي في القسم
الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني فافهم والحاصل ان عدم التمسك بالاصل في غير المحصور ان كان في الموضوعات فلا يضر الا دليلا يدل على التكليف كقوله
مثلا اجتنب عن الحرام الى ذلك ان كان في الاحكام فلا يجوز فيه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب فالعلم الاجمالي في غير المحصور غير معتبر فالاصل يعمل به ان لم يعرف ما ذكرنا
فاعلم ان الاستصحاب في الشك في الحادث معتبر اذا كان المعلوم بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات محصورا او غير محصور لوجود المقتضي وهو دليل الاستصحاب وعدم وجود
المانع انه ليس الا العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند ارباب العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات فلا اشكال في جريان الاستصحاب لانهم
لان معلوما علم به منا بقاء وشك فيه لاحقا وهذا المعنى متحقق في كل من المشكوكات المحصور ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو في اعتباره فان فيه احتمالات خمسة
ثالثها التبعيض بالقول باعتبار الاستصحاب في بعض من اقسام الشك في الحادث التي ذكرناها دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم
الاجمالي في البعض سواء وجد مرجح ام لا واما البعض الاخر فيعتبر فيه الاستصحاب والعلم الاجمالي معا فيرجع الى المرجح فان وجد والا فالوقف والتخيير وخامسها
التبعيض فيعمل بالاصل في بعض الاقسام والموارد وان لم يوجد مرجح او وجد على الخلاف وفي بعض اخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض
الدليلين وفي بعض اخر يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح او التخيير لا سبيل الى الاول الى حجية الاصل مطلقا وطرح العلم الاجمالي كذلك لما دل على حجية العلم الا
لان العمل بهذا الاصل مطلقا ان كان في الموضوعات المشتبهة المحصورة بناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وابقاء مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام

من تلك الجهة بل ومدار الاصول العقلائية اصل يجري اصالة تاخر الحادث فيما قطع بحدوث حادث وشك في مبدأ حدوثه واما ما يتوهم من انه اذا ثبت للفظ معنى في العرف العام وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل معارض باصالة تاخر المعنى العرفي عن زمن اللغة فيرجع بانه اذا علم للفظ معنى في العرف العام فان علم انه كان له معنى في اللغة ايضا وشك في اتحادهما فاصالة عدم النقل لا معارض لها اذ النقل حادث يستلزم حوادث ثلاثة الوضع للمعنيين وهجر الاول وانما الاصل عدم تقدم هذا المعنى العرفي فمعارض باصالة عدم تقدم معنى آخر وان علم انه كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه في اللغة بين المعنى العرفي وذلك المعنى المهجور فاصالة تاخر الحادث سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم الاشتراك في اللغة واما النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل فتأمل

مثلا اعتبار العلم الاجمالي وان كان في الاحكام فنمنع بناء العقلاء ايضا ولا دليل اشتراك الغايب مع الحاضر ودعوى عدم انصراف ادلة الاشتراك الى المشكوك بالاجمال مع كون المشتبهات محصورة في غاية الفساد نعم لا نضايق من ذلك اذا كانت المشتبهات غير محصورة كما قلنا سابقا وان كان في الموضوعات والاحكام معا فلا سبيل الى الثاني من الحسنة ايضا وهو عكس الاول كان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولا انه مخالف للاجماع المركب ايضا لان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بحجيته في صورة وجود المعارض ايضا في الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضا للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قال بعدم اعتبار الاستصحابين فيها على اعتبار وبالجملة السلب الكلي غير صحيح في بعض المقامات بقي الامر دائرا بين احد الاحتمالين الاخيرين والحق هو الاخير منهما لانك لو راجعت طريقة ارباب العقول وجدتهم يعملون بالاصل في بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان ما يثبته الاصل مرجوحا الا ترى انه لو كان ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكذا يعمل كل من الشخصين باصالة الطهارة فيما لو كان لكل منهما حوض في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين بل لا يعملون بالعلم الاجمالي مطلقا كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كانا لشخص واحد فلا يعملون بالاصل اصلا كما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدها كما مر مثاله وقد يعملون بالاصل والعلم الاجمالي معا في كثير من الموارد فيلاحظون المرجحات كما في التعليل المجمل الذي دخلنا الكر ونجاسة غيره من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما لا انهم يخيرون بينهما والمعيار في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان اصل واحد كالثوبين والمائين اللذين كل منهما لشخص غير الآخر فالعمل بالاصل مطلقا وان كان المرجح على الخلاف وان كان المتوجه اليه اصلان متوافقان او عام من حيث المستصحب فلا يعمل بالاصل مطلقا بل بالعلم الاجمالي سواء كانا موضوعيين ام حكميين ام مختلفين وان كان المتوجه الى المكلف اصلان متخالفان فالمعتبر الاصل مع العلم الاجمالي معا فلا بد من الرجوع الى المرجحات هذا ولكن هذا المعيار غير والمعيار الحقيقي هو طريقة اهل العقول فلا تغفل **المرحلة العاشرة** في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع الاول في اجراء الاستصحاب في ماهيات العبادات المركبة فاعلم انه يمكن اثبات ماهية العبادات باصول الاول اصالة الاطلاق والثاني اصالة البراءة عن الجزء المشكوك مبنيا على القاعدة المقررة الثالث اصالة عدم الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس اصالة عدم القابل السادس استصحاب الصحة فاختلف العلماء في العمل بتلك الاصول في اثبات ماهية العبادات فمنهم من عمل بالاصل الاول والثاني والثالث ومنهم من عكس فعمل بغير الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع الا الاول ومنهم من طرح الجميع وهو الحق ثم المانعون عن التمسك باصل الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح ولا نمنع منع الاطلاق وتمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح ولا نمنع الصغرى الاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه لا يعتبر لطريان الاجمال عليه وهذا منع الكبرى وهو لا يصح وكيف كان فمحل الكلام هنا انما هو في امكان اثبات الماهية بالاستصحاب وعدمه فاعلم ان المشكوك فيه اما بدوي كالنية مثلا واما اثنائي كالسورة وعلى الاخير اما ان يكون من الاتفاقيات كالمتيمم الواجد للماء في الاثناء واما من الاستمراريات كالسورة وعلى هذه التقادير اما ان يكون الشك بدويا او اثنائيا فهذه اقسام خمسة لا يصح العمل بالاستصحاب في شيء منها اما اذا كان المشكوك فيه بدويا فلان استصحاب الصحة فرع الصحة السابقة وليس المفروض صحة سابقة مضافا الى الاجماع العلماء والعقلاء على ذلك واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا كالسورة والشك بدويا فلانه لو تمسك باستصحاب الصحة يستلزم الدور لان استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة وسبق الصحة في الاجزاء السابقة موقوف على دخولها في العبادة على الوجه الشرعي ودخولها فيها على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه والعلم بالوجه والشك فيه اثنائيا موقوف على استصحاب الصحة سلمنا عدم الدور ولكن يمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب او لكون الاستصحاب فرضيا سلمنا الجريان ايضا لكن لا نسلم حجيته لان بناء العقلاء في امثال المقام على الاحتياط والاجماع ايضا لا ينصرف الى خلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هذا دليلا على اعتبار الاستصحاب واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا والشك ايضا اثنائيا فلان هذا الشك في الاثناء ان كان مقصورا فيه فما مر من لزوم الدور او من عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور ثانيا والسند تمام مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ان تم فانما يتم في هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب فيه ولا منع الاجماع وثانيا انه يمكن القلب ايضا وضميمة العكس اقوى لانها الاجماع القطعي وثالثا ان ذلك لا يثبت الماهية بالاصل بل الاجماع بضميمة الاصل وان كان قاصرا ففيه ايضا او لا منع العمل بالاصل قبل الفحص **فان قلت** ان القول بلزوم الفحص تكليف بما لا يطاق لانه يلزم منه الفحص ابطال العبادة وهو منهي عنه فلو فحص كان منهيا للابطال وان ترك الابطال وعمل بالاصل كان مخالفا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط والخروج عن الحرج على الوجهين بالاتيان بما يشك فيه على طبق الاحتياط مع ان ذلك الابطال لو تم لا يختص بالقاصر واما المقصر فيمكن في حقه الفعل على ترك كل من الامرين لان الايجاب بالاحتياط الابتدائي الاعتيادي وثانيا ان ما ذكرنا انما يتم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع المركب وقد مر ما فيه واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا اتفاقيا والشك ابتدائيا كوجدان المتيمم الماء في الاثناء والتكلم ونحوه من جهة اضطرار او غيره فما مر من لزوم الدور او عدم المستصحب لكونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا لعدم انصراف الاخبار مع كون بناء العقلاء على الاحتياط **فان قلت** ان الدليل موجود فان صاحب المعالم قال في بحث الاستصحاب بعد التمثيل بالمتيمم المذكور ان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلاة للاجماع المركب وهو حجة قلنا اولا ان الاجماع منقول ولا يكفي وثانيا ان القول بالصحة كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلاة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة التيمم والعام لا يدل على الخاص واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا اتفاقيا والشك ايضا اثنائيا ففيه منع الاعتبار لما سبق مما مر من بناء العقلاء على الخلاف وعدم دليل آخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري في ماهية العبادات **الموضع الثاني** في انه هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ ام لا والحق الاول وظهر من الفاضل القمي خلافه من حيث نفي كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه وبساطته بالاصل لصاحب الزعم ملاحظة ان الواضع حين الوضع لاحظ ان يدخل الجزء المشكوك فيه فالاصل عدمه لان الامر الاعلى مجرد الطلب الذي هو يقيني لاصالة

الاشتراك في اللغة واما النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل تأمل

المرحلة العاشرة في جريان الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة

المركبة

في جريان الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ وعدمه

وان شككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا لمعنى ام لا بل كان من الالفاظ المستحدثة بعد العلم بان المعنى كان موجودا ايضا وكان لفظ من الالفاظ موضوعا بازائه ثم انما

هذا اللفظ وغيره حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدد الوضع واصالة تاخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في اللغة فاصالة تاخر الحادث

سليم عن المعارض

عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو يقيني لاصالة عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور او التراخي ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد في باب الالفاظ مطلقا [illegible] الواضع يقيني اما الى البسائط والمركب الشك انما هو في الملتفت اليه فالتمسك بالاصالة معناه تعيين الحادث بالاصل وقد عرفت فساده [illegible] الالتفات الى الاقل يقيني [illegible] والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث [illegible] الشك في الحدوث ولا الحادث مدفوع بانه [illegible] وضع لمركب [illegible] الالتفات [illegible] الاصل لكن لا دليل على اعتباره الا بناء العقلاء [illegible] ولا [illegible] الاجماع حاصلا على اعتبار الاصول اللفظية العقلية [illegible] الاشتراك لكن التعدد [illegible] الى الدليل وليس الموضع الثالث [illegible] هل يجري التمسك بالاستصحاب في ثبوت حكم المركب لجزئه بعد فقد بعض الاجزاء ام لا الحق لا وان كان المركب من المركبات الخارجية الحقيقية [illegible] من المركبات [illegible] اذا كان المركب عن المركب العقلي الا [illegible] بسيط في النظر مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والعقل [illegible] مركب [illegible] من جنس وهو الصوم ومن فصل وهو خصوص [illegible] فعدم حجية التمسك بالاستصحاب فيه بان [illegible] الجنس [illegible] الصوم [illegible] بانتفاء الفصل وان المطلوب انما كان هو الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب [illegible] الجنس الخاص [illegible] والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب حتى يكون حجة واما اذا

كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فهل [illegible] ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها [illegible] البعض يستصحب [illegible] غسل البعض الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب [illegible] وان استفيد من الحقيقة [illegible] في الفرق [illegible] المركب [illegible] الاجزاء لان الامر بالمقدمة [illegible] فلا معنى للاستصحاب [illegible] ان بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي قلنا انا ان اردت ان بناءهم على ذلك [illegible] بالوضوء او الصلوة بعد القطع [illegible] الاشتغال بالصلوة او الوضوء فهو مسلم ولا يجدي نفعا وان اردت ان بناءهم على ذلك فيما لو لم يجب البدل لاستصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع فان قلت ان الامر كما [illegible] بالاجزاء بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب قلنا ان ذلك فاسد اذ لو كان كذلك لكان [illegible] واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انه لا يقال [illegible] والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو [illegible] لاستصحاب الامر بالوضوء نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لازم على ذلك [illegible] والكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوب غسله [illegible] للامر بالوضوء [illegible] اليقينية لا استصحابا للامر الذي كان بغسل هذا البعض [illegible] من فقد المستصحب وكذا لو قطع تمام العضو [illegible] بلزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة [illegible] حكمنا بلزوم غسلها [illegible] لاستصحاب الامر بالصلوة لا لاستصحاب الامر بالوضوء لان [illegible] كان امرا بالمركب [illegible] بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه [illegible] المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع [illegible] الاشارة [illegible] سقوط الصلوة لعدم الدليل الا ان يكون الصلوة مقدمة لشيء اخر [illegible] هذا الجزء لاستصحاب الامر [illegible]

المرحلة الحادي عشر في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان للازم على قسمين احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا [illegible] والملزوم كالزوجية للاربعة [illegible] اللازم فيه حدوثا [illegible] الملزوم بان لا يكونا [illegible] الوجود وهذا الاخير [illegible] اللزوم اما عقلي كما لو ثبت الاباحة والتخيير بين الفعل والترك في فعل من الافعال [illegible] الاجماع والعقل [illegible] مضمونه [illegible] الحكم الاول [illegible] مضمونه [illegible] والحرمة [illegible] الحكم الاول لان رفع التخيير بعد الوجوب [illegible] عقلي فيقال [illegible] الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير السابق فيكون هذا استصحابا في اللازم العقلي واما اللزوم عادي كما لو علمنا بان الدار [illegible] لو قطعنا [illegible] بيان المرجح حتى يكون الامر [illegible] حتى يكون [illegible] الاحراق [illegible] الاحراق للنار لازم عادي [illegible] وجوده واما اللزوم شرعي كما لو [illegible] ظاهر [illegible] الاقسام الاربعة [illegible] الاستصحاب في الاول لان المدرك [illegible] الحادث الاصل [illegible] في تعيين الحادث واما الثاني [illegible] الاخيرة يجري فيها الاستصحاب [illegible] اهل العقول [illegible] الى ان الوجه [illegible] الشك [illegible] المانع [illegible] الامر الحادث وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في المانع [illegible] من قال بان الاستصحاب لا يجري في اللوازم انما اراد القسم الاول [illegible] لا يحتاج الى التصريح [illegible] خلاف بناء العقلاء [illegible] الى ان [illegible] كان [illegible] لان [illegible] لا يوجب [illegible] والحكم وان اراد [illegible] الكلام منع العمل بالاصل في اللوازم في [illegible] الترجيح [illegible] الملزوم [illegible] بالاصل [illegible] حجية الاستصحاب في اللوازم [illegible] عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم فيما كان المستصحب [illegible] على رجلين او اربع فلا يقدح الاصل عدم تحقق الحركة الزائدة على القدر المتيقن [illegible] وكذا لو [illegible] الى الكثرة [illegible] الشك في سعة الستر فلا يقدح الاصل عدمه وبالجملة اذا كان المستصحب [illegible] الاستصحاب في اللوازم [illegible] طريقة العقلاء [illegible] بناء العقلاء على الاستصحاب العدمي في اللوازم كما لو شككنا في ان هذا الشخص [illegible] الدار [illegible] الحضرة [illegible] بالاصل عدم حصول الحضرة في الدار وان اراد ان الاستصحاب في اللوازم [illegible] اذا كان المستصحب معلوما بالاجمال [illegible] قليلة او كثيرة واما اذا لم يكن كذلك بان تعدد الاحاطة [illegible] الحصول [illegible] التمسك [illegible] باستصحاب اللازم كما لو [illegible] على وجه [illegible] من الارضين ولم يعلم انه كان [illegible] بنجس تلك الارض فلا يحكم بطهارة جميع الاراضي لاستصحاب اللازم وان حكمنا بطهارة [illegible] من الجزئيات الارضية الواردة علينا [illegible] بناء

العقلاء

ولعن جريان أصل تأخر الحادث أم لا وجهان أو عدمه فيما إذا اتحد زمان الشك والمشكوك فيه أو تأخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الأقسام المذكورة [illegible]

المراد من أصل تأخر الحادث استصحاب الحالة السابقة تمام عدم عروض القادح وذلك للأخبار وبناء العقلاء ولأن كل من قال بحجية الاستصحاب قال به لذلك ولأنه لولاه لزم عدم حجية

الاستصحاب في الشك في عروض القادح لا إذا تأخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو مراد هم من أصالة تأخر الحادث فالخروج عدم اعتبار أصل تأخر الحادث ولا

الاستصحاب المعكوس الذي هو ضده لعدم الدليل عليه أصلاً لا فرق في حجية الاستصحاب بين الأحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شيء بالبينة الشرعية ثم شك في بقائها استصحب

بقاؤها بالإجماع المركب ولا لشمول النصوص بعموم حذف المتعلق وطريقة أهل العقول وكذا الظن الشرعي بالنقض باليقين إما من باب التخصص أو التخصيص أصل في جواز إجراء الاستصحاب

العقلاء فيهما من عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم أما هو لأجل كون المثبتة غير محققة لا لأجل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه إلا ما خرج

في الأمور التدريجية بحسب الواقع والمتغير في نظر العرف كالأكل

الشك في الحصول أيضاً وإن أراد أنه لا يعتبر الاستصحاب في اللازم إذا كان متعلق المستصحب نفس الملزوم كما في الحيوان الذي شك في أنه يمشي على الأربع أو على رجلين

وبه جزءاً كان المستصحب غير الملزوم كما في الثوب الطاهر الذي وقع فيه إلى أشتبه ففيه أن العقلاء يحكمون بعدم كسر الكوز المرمي من علو لو شكوا في استقراره

على ما يحب كسره مع أن متعلق الاستصحاب مغاير مع الملزوم مثل الحيوان المشكوك الذي مرّ ذاتاً فإنه لا يعمل به في تعيين اللازم باتفاق

بأن الأصل عدم كون الحادث ملازماً لهذا اللازم فيعين أن يرجع ذلك إلى الاحتمال الأول فتم وقد مرّ والحاصل أن الاستصحاب حجة في غير القسم الأول فيحكم ببقاء

الحالة السابقة لا بتعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم فيحكم بأن انقضاء هذا ماء حتى يتوضأ منه بل الأمر في تلك الجهة يدور مدار الأصول اللفظية

المرحلة الثانية عشر في حجية أصالة تأخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان أمور ثلاثة **الأول** اعلم أن مجرى هذا الأصل إنما هو فيما حصل القطع

بحدوث حادث وشك في مبدأ حدوثه كما في الحقيقة الشرعية من حيث قطعنا بحقيقة المتشرعة وتلك الألفاظ الأصلية وحصل الشك في أن زمان حدوثه

هل هو بعد الشارع أم في زمانه قبله فيمكن أن يقال إنه لم يثبت الحقيقة الشرعية لأصالة تأخر الحادث ويمكن أن يقال بثبوتها لاستصحاب القهقري لإثبات

الإيمان ثم اعلم أن ههنا إشكالاً لا يتوهم بعض من هو من العلماء حيث أثبتوا كون لفظ حقيقة في معنى في العرف العام يعلم أنه من العلائم كالتبادر وعدم

صحة السلب أن المعنى اللغوي أيضاً هو ذلك لأصالة عدم النقل مع أن هذا الأصل معارض بأصالة تأخر الحادث لأن الأصل تأخر هذا المعنى الحادث للفظ عن زمن

اللغة فتعارض الأصلان ولا مرجح ويمكن الجواب عن ذلك بأن اللفظ الذي علم له معنى في العرف العام له أحوال أربع **الأولى** أن يعلم أن هذا اللفظ كان له

في اللغة أيضاً معنى موضوعاً له هذا اللفظ ولكن لا نعلم أنه هذا المعنى العرفي أم معنى آخر مغاير له **الثانية** أن يعلم أن هذا اللفظ كان له معنى في اللغة غير هذا

المعنى العرفي ولكن يحتمل أن يكون هذا المعنى العرفي أيضاً أحد المعنيين له بأن يكون اللفظ في اللغة مشتركاً بين هذا المعنى العرفي وغيره كما علمنا أن

الأمر في العرف للوجوب وأنه كان في اللغة للندب ولكن يحتمل أن يكون للوجوب أيضاً معنى لغوياً له فيكون مشتركاً في اللغة بين المعنيين ومختصاً في العرف

بأحدهما **الثالث** أن نشك في أن هذا اللفظ هل كان في اللغة موجوداً وموضوعاً للمعنى في اللغة أم لم يكن بل كان من الألفاظ المستحدثة في العرف ولكن

[illegible] هذا المعنى لو جعل لذلك اللفظ في العرف العام كان موجوداً في اللغة وكان لفظ من الألفاظ موضوعاً له إلا أن هذا اللفظ أو غيره **الرابعة** هي تلك

[illegible] لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللغة بل نشك في وجوده فيها كما نشك في وجود اللفظ فيها إذا ظهر لك تلك الأحوال الأربعة فاعلم أنه يعمل بأصل عدم النقل في

الأولى منها بالسلامة الأصل عن المعارض لأنه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان مغايراً له لزم ثلاثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوي العرفي ثم إنما

[illegible] الأول برفع المناسبة بينه عن المعنى الأول فيلزم حوادث ثلاثة وليس ههنا محل أصالة تأخر الحادث لأن الغرض من هذا الأصل ليس إثبات المعنى العرفي

[illegible] ثابتاً للثبوت بل الغرض منه نفي كون المعنى اللغوي هو هذا المعنى فيكون مرجعه إلى أصالة عدم تقدم الحادث ولا ريب أن أصل عدم تقدم الحادث هنا معارض

بالمثل إذ نحن نعلم بتقدم حادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيها للمعنى ولكن لا نعلم أن هذا الحادث المتقدم هو هذا المعنى العرفي أم غيره فكما يصح أن يقال الأصل

عدم تقدم هذا المعنى يصح أن يقال الأصل عدم تقدم معنى آخر فيتعارض أصل تأخر الحادث بمثله فيبقى أصل عدم النقل بحاله **وأما الحالة الثانية**

فلا ريب فيها في العمل بأصل تأخر الحادث وليس محل الأصل عدم النقل لأن النقل في الجملة يقيني إذ لو كان اللفظ حقيقة خاصة في اللغة في غير هذا المعنى العرفي

فإن كان مشتركاً في اللغة في غير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وإن كان مشتركاً بين هذا المعنى العرفي وغيره لزم النقل أيضاً عن المشترك إلى أحد معنييه فالنقل يقيني ولا

يجري أصل عدم النقل ويبقى أصل تأخر الحادث سليماً عن المعارض معتضداً بأصالة عدم الاشتراك في اللغة **وأما الحالة الثالثة** فهي كالحالة الأولى

في الحكم باتحاد العرف واللغة لأصالة عدم تعدد الوضع فإنه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والأصل عدمه وأصل تأخر

الحادث أيضاً معارض بمثله كما مرّ **وأما الحالة الرابعة** فهي كالثانية في العمل بأصل تأخر الحادث لسلامته عن المعارض **الأمر الثاني** اعلم أن

تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود والعدم ينقسم إلى قسمين وجودي وعدمي فالوجودي كما لو علمنا بوجود زيد في البلد وقد ورد البينة وشككنا في أن مبدأ

القدوم هو يوم الجمعة أو يوم الخميس فأصل تأخر الحادث يقتضي الحكم بيوم الجمعة ولا ريب أن الحادث هنا أمر وجودي والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ولم نعلم أنه مات

يوم الجمعة أو الخميس فأصل تأخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والأغلب في موارد التمسك بأصل عدم تقدم الحادث هو القسم الأول وباعتبار الحادث زمان الشك

المشكوك ينقسم على قسمين أيضاً فقد يحدد زمانه كما لو شككنا في امتداد وقت العشاء إلى نصف الليل أو إلى ثلثها أو إلى الفجر على اختلاف الأقوال فيه بعد تمام الثلث

الأول من الليل فنقول إنا قطعنا بحدوث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا في ارتفاعه ثم لم نعلم أنه ارتفع في أحد تلك الأوقات الثلاث لكن الأصل تأخر الحادث أي تأخر ارتفاع

وقد يختلف مقدار الشك والمشكوك فيه وهذا أيضاً ينقسم على قسمين أحدهما ما كان زمان المشكوك فيه مقدماً متأخراً عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل الشك

في وقت الارتفاع في أول المغرب قبل وصول زمان المشكوك فيه والآخر عكس ذلك كما في المثال المفروض أيضاً لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر

والقطع بالارتفاع قبل ذلك باعتبار نفس المستصحب أيضاً إلى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي أيضاً على قسمين موضوع صرف وموضوع مستنبط والحكم أيضاً

إما أصلي وإما فرعي فهذه أقسام الشك **الأمر الثالث** في أنه إذا حصل القطع بحدوث حادث وشك في مبدأ زمان الحدوث كما في الألفاظ التي ثبت لها حقائق

في الحادث

متشرعة وشك في الحقيقة الشرعية وكما في تعارض العرف واللغة فهل يعمل بأصل تأخر الحادث أو يعمل بمنا[illegible] لأزمان أي استصحاب القهقري وهو ضد أصل تأخر الحادث

أم لا أصل في البين أم يفصل بين الأقسام ويعمل بأصل تأخر الحادث في بعض آخر على استصحاب المعكوس فيها احتمالات والذي عليه أهل العقول هو العمل بالاستصحاب

المعكوس في الموضوع المستنبطة التي هي الألفاظ [illegible] بينهم كما قاله [illegible] وفي الموضوع الصرف على أصل تأخر الحادث كما لو قال

لعبده أعط [illegible] من البلد العلماء فشك أنه دخل يوم الجمعة أم الخميس لكان بناء عمله على يوم الجمعة ولكن حيث إنه يحتمل أن يكون بناؤهم

في [illegible]

والتكلم والقيام والكلام على الماء القليل في مجلس واحد عرفا وفي التعليقيات وفيما يتمسك فيه باصل الشغل كما لو شك في وجوب السورة في الصلوة وهو في الشرع فيها بعد فحصها
وانا اعطت خبرا بتضاعيف ما ذكر تدرجت على استخراج الدليل اصل في بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان معتبدا او
بوجوب وتقاعد او تقاع الحكم كان بقول الماء المتغير النجاسة متنجس ما دام متغيرا فهذا بمفهومه ينفي الانفعال بعد زوال الوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس
لا لدلالة بمفهوم الوصف لانه ليس بحجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فقد مضى في المسئلة الاولى وان كان

فالمثال الاول اي في الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمان لا السنة كان من باب الاستصحاب المعكوس كما هو الظاهر لانه لو ترى ان واحدا من العرب لو سمع
من عربي اخر لفظا لحمله على المعنى المتبادر عند السامع ان كان كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد سنة وليس ذلك الا للغلبة الاتحاد وليس استصحابا
معكوسا هنا وكذا في المثال الثالث اي في الموضوع المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لا لما المثبتة لا لاصل تأخر الحادث واذا جامد الاحتمال لغا لانه لا بد على الخاص
ثم لو ثبت كون بنائهم على مقتضى اصل تأخر الحادث في مورد لا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك بل هم على خلافه
الاترى انهم لو جاءهم خبر موت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة وجاء بعد خبر بلا فصل ان ابن زيد ايضا مات ولم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فشكوا في
المتأخر موتا فلا يقولون ان الاصل تأخر موت ابن زيد فيرث هو من ابيه بل يتوقفون ويحتاطون ويعزلون نصيب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال وحكمهم بصحة
عبادة من اتى بها مع الوضوء من الماء الذي علم نجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشك في مبدأ النجاسة انه هل كان قبل الوضوء ام بعده وان احتمل ان يكون من باب
اصل تأخر الحادث لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعام لا يدل على الخاص هذا والحق ان نقول بحجية اصل تأخر الحادث اذا كان زمان الشك في المشكوك
فيه متأخرا عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا ام موضوعا صرفا ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تأخر الحادث استصحاب
بقاء الحالة السابقة تمام عدم عروض القادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول الا فيما ذكرنا من الصور ولان كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرنا
من الصور حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض
القادح لان تلك الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض القادح لان تلك الصور جزئي من جزئيات
الشك في عروض المانع وعدم حجية الاستصحاب في الشك في عروض القادح واما اذا كان زمان الشك متأخرا عن زمن المشكوك وهذا هو مراد القوم في موارد التمسك
باصل تأخر الحادث فالحق انه لا يعتبر الاستصحاب المعكوس لا اصل تأخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته واما الكتاب فغير ناطق في حصر نسخ الاستصحاب
واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال واما الاخبار فكذلك لان الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء العقلاء
فهو وان كان ثابتا في الوضع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الازمان كما انهم يعملون كذلك ايضا في اختلاف المكان والطائفة كما
مر آنفا **فان قلت** ان الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوائف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع **قلنا** انهم يحملون كذلك وان علموا باختلاف المعنى اللغوي
مع العرفي واحتمل كون المعنى المفهوم عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المفهوم عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن
ان الداعي ليس هو اصل عدم تعدد الوضع بل التشابه والغلبة **فان قلت** لو كان كذلك اي بناء العرف على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف
على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع **قلنا** ان بناء العرف على ذلك حق في كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم
بتقدم اللغة عن زمن الشارع ولكن لما علمنا منشأ هذا الاعتقاد وان كتب اللغة المدونة كانت متأخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشرع
لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقرى واما اصل تأخر الحادث فلا دليل عليه ايضا اما الكتاب والعقل فواضح واما الاجماع فلانه لم
يعتبره وتوهم ان اصل تأخر الحادث اصل عدمي لان معناه اصل عدم تقدم الحادث والاصول العدمية حجة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل
فالاجماع المركب يثبته مدفوع بمنع الاجماع المركب الكاشف ومجرد عدم العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار فلدلالتها لانصرافها الى صورة اتحاد زمان
الشك والمشكوك فيه او تقدم زمان الشك ولا ينصرف الى صورة تأخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا وما ترى من بنائهم عليه
الموضوع الصرف فيما مر في المثال فقد مر انه يحتمل ان يكون ذلك لاصل البراءة **المرحلة الثالثة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان
مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او فيها وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في
الواقعية ايضا بالاولوية القطعية وهل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة شيء قطع بطهارته سابقا وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة
الواقعية ثم بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل يحكم ببقاء النجاسة للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من
شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية المقيدة او المطلقة فهل يحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكما لو حصل من خبر واحد ظن
بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل يستصحب ام لا وكذا لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان الظن الغير المعتبر على عدم الحرمة **وقلنا** باعتبار الخبر ايضا فهل يستصحب الحرمة
ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب الثاني دلالة الاخبار عليه لان حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يتحقق انه خلاف الظاهر لاجل ان متعلق اليقين
محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال لما معناه انه سئل ابو عبد الله ع واني حاضر اني اعير
الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ام يحكم عليه باستصحاب طهارة الثوب حتى يتيقن الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب
الطاهر الواقعي وعن الطاهر الظاهري فجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم ومنه منع كون الطاهر متواطيا بالنسبة الى القسمين بل هو بالنسبة الى الطاهر
الظاهري مشكك بالتشكيك المضر لمجاري ترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من الرواية فان الظاهر هنا كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه اذا
حصل الظن المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا يعتبر الاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك لانه لولا ذلك لما بقي فائدة لاعتبار الظن ثم انه اذا قلنا
بحجية نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص في حجية الاستصحاب ام من باب الاختصاص وجهان ينشآن من ان المراد من الشك في الروايات هو الشك
الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني اختصاص ثم **المرحلة الرابعة عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط والكلام
فيه يقع في موضعين **الاول** اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير معارض لاستصحاب عدمي وكذا تظهر الثمرة فيما وجد
فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي

في تمامية اصالة تأخر الحادث وعدمه

في حجية الاستصحاب في الاحكام الظاهرية والواقعية

في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط

المنضم

والا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كان يقول الماء اذا تغير تنجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف متواطيا بالاضافة الى الحالات الزوال التغير وهو المسمى بالمتواطية
كفانا الاطلاق فلا استصحاب او مشككا مبين التشكيك فرجعنا الى القسم الثاني او مشككا اجماليا وهو شبيه بالمطلقة حجية الاستصحاب سواء كان الشك في المقتضي او المانع وان كان
الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المتواطية والاولين فالحق حجية الاستصحاب لاطلاق النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وتقدم
الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب دين موسى او عيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها
وان الاستصحاب لا يصح وقد وردنا على هذا الجواب في ضوابطنا ايرادات حسنة والصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب وهو بالادلة الواردة من المعجزات لا يمنع الجريان مع انه

لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب اساسا ولا على من يقول بحجية للنصوص

المنضم الى العدم لتعارض العدمين وبقاء الوجودي سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية نقول كذلك ولا يظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي
معا مندرج الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي عن محل النزاع فانه حجة عند الاصحاب وكيف كان فالحق الحجية فيه للاجماع القاطع ولانه لولا
ذلك لانسد باب الاستدلال بالايات والاخبار في ابواب الفقه لانها من مورد غالبا او لا يحتاج فيه الى اعمال الاصل عدما كاصل عدم القرينة وعدم النقل وعدم
الزيادة وعدم النقيصة وعدم التحريف وغيرها ولطريقة اهل العقول واعلم انه لا يوجد للموضوعات المستنبطة موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى
استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل العقول ثم وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالاخبار ام لا الحق الاخير لعدم انصراف
الاخبار الى الموضوع المستنبط وان كانت منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا عرفيا لان الموضوع الخارجي بنفسه من
متعلقات الاحكام بخلاف الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بلا واسطة متعلق الحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة
ونحو ذلك من الاحكام اللغوية وبعد ذلك يصير متعلقا للحكم الفقهي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط
ايضا فلا تغفل الموضع الثاني هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية على الاول فهل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق
على الثاني هل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق يظهر في جواز العمل
حين انفتاح باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز ويظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض الظن الاستصحابي مع ظن شخصي اخر ليس من الظنون المخصوصة فعلى الاول
عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ العقد لا يتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي وهل يعمل بالظن الشخصي المخالف
للاستصحاب ام لا يعمل به الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة عمل به والا فلا والثمرة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب
ظن غير معتبر فعلى الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع كاصل عدم الوضع وعدم النقل
وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا شك فيه كاصل
عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما في القسم الاول فنعمل بالاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه بعد الاتفاق
الظاهر طريقة ارباب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وهكذا النقل وان حصل لهم من النوم او الرمل ظن على الخلاف ولم يبق لذلك الا الاصل اذ لو كان حكمهم
بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لنفي النقل والاشتراك لما حكموا بها اذا ظن على الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي
فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم **فان قلت** ان الاستقراء المذكور مفيد الظن نوعا فلعل المبني عندهم
هو الاستقراء نظرا الى الظن النوعي لكونه حجة عندهم كذلك فلم يظهر ان بناءهم في نفي النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير **قلنا** نحن
نرى بناءهم على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول لو راجعنا اهل صنعة باصطلاح خاص انه اذا استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص
حكم بمجرد ذلك اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى ولو سمع ذلك من غيره معرى عن القرينة لحمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة
عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون مختص المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه وانما قلنا انه ليس الاعتماد الا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر فلان
الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة فيحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون
مستعملا فيه وعلى الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة
المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في المعنى الاخر و
الاحتمال الاول والخامس ملازم لكون اللفظ حقيقة خاصة في المعنى المحقق والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم
لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق وحقيقة خاصة في غيره ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على دفع سائر الاحتمالات الثلثة
وهي ثلثة كما عرفت اعني الثاني والثالث والرابع ودفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن دفع الرابع لا يمكن الا باصالة
عدم الاستعمال في المعنى الاخر وان كان مقتضى الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فبناء اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة
مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر كاشف عن ان بناءهم لا الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن
الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نقل الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة
قلنا اولا ان الاستعمال ليس دليلا على الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كونه دليلا
دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة الاعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة
الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع ملاحظة قلة الاشتراك فلا يكون حقيقة الا في معنى واحد **قلنا** نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة في
في معنى واحد خاصة ولا يلزم منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق ولا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا **فان قلت**
لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن ان اغلب الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي فيكون الاستعمال الخاص راجح حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب
قلنا اولا ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوصف والكلام انما هو في تعيين الوصف بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا
ذلك ولكن نقول ان غلبة عدم الاشتراك انما تنضم الى تلك الغلبة لا ان كانا لثاني ففيه ان تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة
وان كانا لاول ففيه انهما لا ينتجان الا الحقيقة الخاصة الجملية لا الحقيقة الخاصة المعينة **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن مقدمتين
احدهما غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق والاخرى غلبة الاشتراك الغير الثانية يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة وبضم المقدمة الاولى يظهر تعيين تلك

وعدم النسخ

[illegible]

لان يكون فيه

اصلح

الحقيقة

حتى ان ما قد علم من بقوله بحجية لتراكم النصوص وغيرها **اصل** في انه لو اشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع فالظاهر ان مرادهم عدم العلم بانتفائه فلا يضر الاستصحاب وجوده بل شك او

المجاز الحقيقة الخاصة **قلنا** مع عدم كون غلبة الاستعمال لا تشخيصية في الحقائق ومثمرة في تعيين الوصف كما هو العقم قد ومع معارضتها مع غلبة المجازية
في المفاهيم قد انه لا يمكن تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في معنى اخر والا لكان اللازم الحكم بالحقيقة
الخاصة من اهل العرف وان علموا بوجود استعمال اخر من اتباع سببه ايام على ذلك ولا ريب انهم يتوقفون عن قطعهم لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي
الاستعمال الاخر الا الاصل اذ مع تعدد الاستعمال بمجرد المقدمتان في كل من الاستعمالين فلا وجه للترجيح **فان قلت** لعل نفي الاستعمال الاخر اللازم في المقام
مسبب الظن الحاصل بعده بعد الفحص لا عن الاصل **قلنا** عن زعمهم يحكمون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص ايضا وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم
بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال اخر **قلنا** انهم ملتفتون لا محالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة
ايضا وان التفتوا اليه تفصيلا وبالجملة ترى انهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتمادا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي وغيره على خلاف
هذا الاصل كان علموا باستعمال اخر من النوع فظهر انهم يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا بد ان يعلم ان بناءهم على السببية المطلقة في مقابل
الاسباب الغير المعتبرة النوعية اما في مقابل الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بناؤهم على العمل بالاصل من باب الوصف لا السبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العقود
واما في القسم الثاني من الاقسام الثلاثة فيعملون بالاصل ايضا من باب السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة ومن باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما
القسم الثالث على الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين السابقين نعم العمل باصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب لان الاستصحاب
يقتضي الزيادة بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة وتوهم انه يصير من باب تعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر عند التعارض فلا بد من
الحكم بالزيادة للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر في الموضوع الصرف لا المستنبط كما هنا واما اصالة عدم النقل والتبديل والتحريف **فان قلنا**
بحجيتها تعبدا من كون الشك في الحادث فحالها حال ما سبق من التفصيل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي علمنا به من باب الوصف هنا فهو من الظنون
الخاصة لا من باب الظن المطلق جدا **المرحلة الخامسة عشر** في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف والحق ان حجيته من باب
السبب المطلق لوجهين الاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لم يعلم
قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك الخ وجه الدلالة ان المراد من الشك هنا مطلق
الاحتمال بشهادة السياق وهو قوله لا حتى يستيقن والذيل وهو قوله ينقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة ايضا حيث قال قلت اصاب ثوبي دم
رعاف الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك الخ وجه الدلالة ان المراد من الشك في قوله ثم شككت على مطلق الاحتمال بشهادة قول السائل فان ظننت **فان قلت**
ان الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح في انتقاض الحكم السابق بل على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب
بعد الفحص حصول الظن بعدم الاصابة فقد اطلق الشك على مطلق الاحتمال العدمي وتوهم اطلاقه على خصوص الوهم لا من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا
في الكلي ومن جملة المطلوب فيه من جملة الاخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الاخبار التي مرت فانها ايضا تدل على المطلوب بمعاضدتها لان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال
لاجماع اهل اللغة واطلاقه على الاحتمال المساوي انما هو اصطلاح خاص والعرف انما هو على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا كفانا اصل عدم النقل الثاني
انا سلمنا ان العرف العام على طبق الاصطلاح الخاص لكن اللغة عندنا مقدم على العرف عند التعارض الثالث سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد
الشك في الروايات هو ذلك يكشف عنه التتبع في الاخبار الرابع انه ان كان المراد من الاخبار هو ما ذكر فنعم الوفاق والا لزم خلو الاخبار عن حكم ما يظن فيه بالمطابقة
ويختص الاخبار بصورة الشك المساوي **فان قلت** يثبت صورة الظن بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب **قلنا** نعم لكن يبعد خلو الاخبار عن ذلك مضافا الى
انا نقول ان المراد من الشك في الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمطلوب ثابت بالاخبار وان كان المراد من الاخبار الشك المساوي بطرفيه فتلك الصورة يثبت بنفس الاخبار
وصورة الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء وصورة الظن بالخلاف ان كان الظن منه مسببا من الاسباب الغير المعتبرة فالاستصحاب
ايضا حجة لبناء العقلاء وان كان مسببا عن الظن المعتبر علمنا بذلك الظن لفرض اعتباره فثبت حجية الاستصحاب من باب الاسباب **فان قلت** ان القول بحجية
الاستصحاب من باب الوصف الظن مطلقا فاسد بلا اشكال لما مر من التفصيل السابق في الموضوع المستنبط من حجيته من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة عند
العقلاء ومن باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان الظاهر من الشك في الروايات هو الشك المسبب عن الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء
ويكون مشككا بالتشكيك المفسر الاجمالي بالنسبة الى الشك المسبب من الاسباب العقلائية فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل
الغير العقلائية فان الاخبار تنصرف الى ما عليه بناء العقلاء وبناؤهم انما هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي
عن السبب العقلائي بل هم يعملون به من باب الوصف وفي غيره يعملون به من باب السبب المطلق **قلنا** اولا انه مناف لمورد الروايتين السابقتين اعني صحيحتي
زرارة فان الخفقة والحركة في الجنب من الاسباب العقلائية فان الشك المسبب منهما مثل الشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكذا الظن بالاصابة انما
كان عن سبب عقلائي والا لما نقض عنه فاذا كان المورد في الروايتين من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك يقول الامام ع بحجية الاستصحاب
من باب السببية فلا بد من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك لا على خصوص الشكوك العقلائية والا لم يطابق الجواب السؤال لو حملناه على الشك
الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجد الغلبتان معا لكن متعاضدتين وقد توجدان متعارضتين بنصف
من افراد المطلق يكون اغلب وجودا والصنف الاخر اغلب استعمالا ولا اشكال في عدم العلم الا حجية الحمل على الاغلب انما الاشكال في الاخير لتعارض الغلبتين
ولكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال حتى استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان لفظ الشك اغلب استعمالا واطلاقا في

الكلام في اشتراط بقاء الموضوع

في بيان ان حجية الاستصحاب هل هي من باب السبب او الوصف

في بيان الشك في الاخبار

التفصيل بين الجز الذاتي والعرضي لعرض ونحوهما صغرى لا كبرى ونظير هذه الشبهة ما قال بعض الاساتيد من ان الصورة النوعية كالحنطة المتنجسة اذا صارت دقيقا او خبزا بعد زوال الصورة والموجبات
بعد فيح او قاتها ادا لحق في مقام التفصيل لكبرا انما تبدلت عن الصورة النوعية والحقيقة الى اخرى مثل كان تطهير الاستحالة او الاستقالة او الانقلاب نزان علم ان الموضوع هو الصورة النوعية او شك
فيه فلا استصحاب للعلم بانتفاء الموضوع في الاول وكوننا نشك في الثاني شكا في المحاسبات بل استصحاب الموضوع وعرضيا او طبيا استصحاب الحكم او هو الاجزاء الجنسية حتى الاستصحاب الا اذا
علمنا بان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم في الاجزاء الجنسية ولبقائه ايضا من غير فرق فيما ذكر بين الذاتي والعرضي بعد معلومية ان المتبادر من قولهم الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم
ما دام بقاء الملاقي على صورته النوعية فيكون الموضوع هو الصورة النوعية او مشكوكا ولو شك في بقاء الصورة النوعية بعد بقائها كما في الخشب اذا صار فحما حكم الاستصحاب بعدم عروض

المستند عن السبب العقلائي لان الشك بعض الجزء وهي انما يتحقق في الاسباب العقلائية لا عن غالب طارق الشك بل ان ما هو هذا القسم من الشك ولكن
الاغلب في الوجوه والشك المسبب عن السبب الغير العقلائي حيث تعارض لغلبتنا حملنا اللفظ على الاغلب تتمة لما عرفت فيكون المراد من الشك العقلائي العام
فيكون الاستصحاب حجة في هذا القسم من الشك من باب السببية بمقتضى الروايات واما القسم الاخر من الشك اي المسبب عن السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب
حجة فيه من باب السبب المعلوم بالاولوية القطعية والاجماع المركب طريقة اهل العقول **المرحلة السادسة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في الامور التدريجية
بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدقة في نظر العرف بحيث يعد فعلا واحدا كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيها حجة حتى اذا شككنا
في اكل زيد في مجلس في حدة ماة لقدام اذا قلنا الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا في الكلام ام ليس بحجة ويظهر الثمرة فيما لو كان ماء غدير كر نضاعد الى غدير
اخر تدريجيا بالكيل الكيل فكيل في مجلس واحد ثم لا في ماء ذلك الغدير الاخر نجس وشككنا ان ماءه وصل الى حد الكرية لا ينفعل بالتصل فلو قلنا باستصحاب
عدم الكرية حكمنا بنجاسة الماء وان عارضه استصحاب طهارة الماء لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا على الثاني ولو لم نقل باستصحاب
عدم الكرية حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السليم عن المعارض فلا يكون ملاقيه نجسا ويجوز شربه وهل يطهره لكن استصحاب الطهارة موضوعي بالنسبة
الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب في التدريجيات اما ان يكون عدما
كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى الغدير الاخر الماخوذ منه الماء ففي الاول لا نعمل بالاستصحاب الا من باب
العقلاء وهنا على الحكم بطهارة الملاقي لهذا الماء وهو بناء في استصحاب عدم الكرية فلا يكون بناؤهم على العمل باستصحاب عدم الكرية واما الاخبار فهي منصرفة الى
ما عليه طريقة اهل العقول حينئذ لا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة **فان قلت** فعلى هذا لو شككنا في السقط في الرواية لا يصح لنا التمسك باصل عدم
السقط لان معنى هذا الاصل هو اصالة عدم صدق الكلام الزائد عن المعصوم وانت لا تقول بحجية الاصل المذكور في التدريجيات **قلنا** ان الشك في النقل تارة
من المعصوم ان كان من باب الشك في تعدد الفعل الصادر من المعصوم بحسب العرف والعادة كان تكلم الامام في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في انه هل الحق بهذا الكلام
جزء اخر في اليوم الاخر لا نعمل بهذا الاصل الذي هو اصل عدم الزيادة لخروجه عن التدريجيات العرفية وان كان من باب الشك في زيادة هذا الكلام عما نقل في هذه
بان يحتمل ان يكون اجزاء كلام المعصوم في هذا التكلم الواحد ازيد مما ذكره الراوي فلا يجري اصل عدم الزيادة لكن ينفي السقط بغلبة عدمه لا بالاصل
وفي الثاني وهو الاستصحاب الوجودي يعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيطهرون بهذا الماء ويتوضؤون الى ان يظهر الخلاف **المرحلة السابعة**
عشر لا ريب في حجية الاستصحاب في التنجيزيات واما في التعليقيات ففيه اشكال والتحقيق ان الحكم اما وضعي واما تكليفي والوضعيات كلها تعليقيات معلقات
على وجود الموضوعات سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد فمعنى الكلب نجس والغنم طاهر والصلوة صحيحة
ان الكلب لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كذلك كانت صحيحة وهكذا واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالعين الخارجية
كحرمة لحم الخنزير وحلية لحم الغنم وقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من هذين القسمين ايضا تعليقي معلق على وجود موضوعه فمعنى الكلب حرام
انه لو وجد كان حراما وهكذا واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا
بحيث لو شك في صحة تقليد الميت وفي صحة البيع وقت النداء فهل يجوز التمسك باستصحاب الصحة بان يقال انه لو قلد الميت قبل الموت كان تقليده صحيحا فيستصحب ام لا
يجوز ذلك والحق حجية الاستصحاب في التعليقيات على سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان كذلك لكان اللازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين
المذكورين اعني تقليد الميت والبيع قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه **قلنا** نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين نظرا الى ان الصحة الثابتة
في البيع التي يراد استصحابها ان كانت هي الصحة الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل الله البيع قبل وقت النداء فيكون الموضوع قد ارتفع فكيف يستصحب الصحة
وان كانت هي الصحة حين النداء بان قال احل الله البيع وقت النداء لا غير او قال احل الله البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينئذ فيكون لا احتياج الى الاستصحاب
مع استلزام الاول منهما اختصاص حلية البيع في وقت النداء ولا قائل به وان كانت هي الصحة في الجملة بان حكم بالحلية المرددة بين كونها قبل النداء فقط او فيه وفي غيره معا
فيكون ان القدر المتيقن موجود قبل النداء فلا استصحاب لان الاستصحاب يجري فيما دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ومن هذا القبيل ايضا
استصحاب صحة التقليد واما الموارد التي قلنا بحجية الاستصحاب فيها من التعليقيات فليست كذلك فلا يلزم من حجية الاستصحاب في الامور التعليقية حجيته فيهما لانتفاء
الموضوع فيهما فالاشكال فيهما ناش عن الاشكال في ثبوت الحكم المعلق سابقا بالنسبة الى الموضوع فالحاصل ان موضوع الصحة في المثالين هو التقليد حال الحياة
والبيع قبل النداء المقيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض وبالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك بالاستصحاب في كثير من الاحكام
لاحتمال قيام النسخ فيها فلا بد من الاستصحاب في دفع النسخ لا بحجية الاستصحاب التعليقي **المرحلة الثامنة عشر** في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب
فيما يتمسك فيه بقاعدة الاشتغال حتى يكون فيهما دليلان ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة بعد القطع بوجوب الصلوة وقبل الشروع فيها فكما
يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه رفع التكليف وهو الصلوة مع الجزء المشكوك فيه فهل يتمسك بالاستصحاب
ايضا مع كوننا قاطعين بتحقق الامر ام لا وكذلك لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة فهل يصح التمسك
باستصحاب النجاسة في ذلك الحين الذي نقطع بان النجاسة موجودة ام لا يصح ويظهر الثمرة في جريان الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الادلة
وفي صورة تعارض الاشتغال مع الاستصحاب كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارة هذا الماء فان استصحاب طهارة الماء يقتضي
زوال النجاسة فلو قلنا بجريان استصحاب نجاسة المغسول وقلنا بتعارض الاستصحابين ويقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض
لكون بناء العلماء عليه ويكون مؤيدا للاشتغال واما اذا لم يجر استصحاب النجاسة نظرا الى القطع ببقاء النجاسة فيبقى استصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع

في حجية الاستصحاب في الامور التدريجية

في حجية الاستصحاب في التعليقيات

بعد

حيث احكام الاقل المستفيد بعد وظاهر قوله وحيث الثابت الشرعي في مقام تميز الصغريات فكلام جرى هنا الا منصوصا كان حجة والا فلا ثم ان كان دليل اجتهادي عام يوجب اندراج الطبيعة الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم علمنا به والا فبالاصول الفقاهية ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم دوران الاحكام مدار الاسماء اذا كان تبدل الاسم لتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحا مثلا مع ملاحظة اتحاد من الخصوص والعينية من حيث النسبة على الواحد الا ان العرف اذا عرف اسم الكلب وسماه ملحا تميز الحكم اصلا اذا تعارض استصحابان فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما متعارضان لامر خارج او لانفسهما على الاخير فما احد الشكين سبب للشك الاخر ومسببا منه ام لا فان كان الاستصحابان المتعارضان حكميين وجوديين متعارضين لانفسهما مع سببية احد الشكين للاخر كتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع مستصحب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب طهارة الملاقي ففي العمل بهما

معا كما عليه بعض من تاخر ذ ... ان مستصحب النجاسة متغير او تقدم استصحاب السبب وجهان اوجههما الاخير لان الظاهر

قاعدة الاشتغال ويكون الاستصحاب معتمدا عليها لا من جهة انه بالنسبة اليها فحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السليم عن المعارض المساوي وكيف كان فالحق هو القول بصحة التمسك بالاستصحاب فيما يكون الشك في البقاء والارتفاع بامر بعد اتيان الفعل كالصلاة بلا سورة فان المكلف بعدما اتى بها يشك في ارتفاع الامر وانما ذلك لان اتيان الفعل على الغرض يكون عبثا ولغوا فيه الشك الواقع بعد الاتيان بمنزلة الواقع قبله فيستصحب واما فيما لم يعلم الامر كذلك كغسل الثوب المتنجس بالماء الطاهر بالاستصحاب فليس الامر كذلك فلا يصح التمسك بالاستصحاب لان المتمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة فاين الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب الطهارة سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب ايضا وعليه بناء اهل العلم حيث يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة من باب الاستصحاب مع معارضته لذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى وعدم تعرضهم للمعارضة مع حكمهم بالطهارة مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى النجاسة في خصوص تلك الصورة فتدبر جدا فاعلم ان ما ذكرناه في تلك المقامات في تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوص الموارد والا فربما يقام حكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي فلا تغفل

المقام الثالث

من المقامات السبعة في بيان جريان الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون معلقا بالوصف الموجود في متعلق الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عند عدم التغير سواء لم يحدث التغير او حدث وزال او لا بان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير حجية مفهوم بنفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والاخر دلالته على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير مبنيا على عدم ارادته من هذا الكلام لا منفيا حكم النجاسة فيه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك الجهة كما في تشكيكات التشكيك المضر المبين فيه عدم ارادة غير الفرد الظاهر من اللفظ ثم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف اعني متعلق الكلام المفهوم عدم نجاسة غير المتغير يكون نحكم الدليل منتفيا ايضا هنا لكن لا كالمثال السابق اذ في المثال الاول يعلم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير اصلا او حدث وزال واما في هذا المثال على فرض حجية مفهوم الوصف يكون المستفاد انتفاء النجاسة عن ما لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة الى ما زال عنه التغير بعد حدوثه فشكاك بالتشكيك المضر بالاطلاق حتى اذا كان المفهوم حجة وبالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد عدم حجية مفهوم الوصف اعني المتغير واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله الماء اذا تغير نجس فدلالة هذا الكلام من حيث ثبوت الحكم للموضوع ان فرض قاطعية بالقياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مسماة عندنا بالمطلقة وعند القوم بالدائمة والمؤبدة وان فرض تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككة بالتشكيك المبين لعدم مرجعها الى القسم السابق وان فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي فيسمى بالمهملة وقد يظهر من كلمات بعض الاصحاب اختصاص المهملة بصورة الشك في بقاء الحكم السابق للشك في المقتضي وانت خبير بعدم اختصاصها اذ قد يتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايضا كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقا ومتواطيا بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالة القاء الكر وعدمه مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بان يكون دلالته بالنسبة الى حالة القاء الكر مهملة وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة مسبب من الشك في مانعية المانع **فان قلت** من اين ثبت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالة القاء الكر حتى نقول بذلك **قلنا** يكشف عنه انه لو قال قائل هذا الكلام اذا القي كر على الماء المتغير صار طاهرا لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين ولو كان القول الاول متواطيا بالنسبة الى حالة القاء الكر وعدمه لفهم التدافع ثم انه قد يرد الامر بين المهملة وغيرها وقد يرد دائر بين المطلقة وبين ما عدا المهملة من احد المقيدين فظهر ان الاقسام ستة المقيدة الواجبة المفهوم والمقيد الغير الواجبة للمفهوم والمطلقة عندنا المؤبدة عند القوم والمهملة والمرددة بين المهملة وغيرها والمرددة بين المطلقة والمقيد بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير وكذا في الثاني لانتفاء الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سيأتي في المقام الرابع وفي القسم الثالث ايضا لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا فيجري الاستصحاب بلا ارتياب واما في القسمين الاخيرين فاشكال يظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان والدليل عليه هو حجية الاول اعني الاخبار الا انه الى هنا فانها حاكمة بحرمة نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشيا عن احتمال الدليل او غيره بحيث الاحتمال وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضا هنا فانهم لا يفرقون في الشك بين المهملة وهذين القسمين والاعتبار العقلي ايضا موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال الحاكم بحجيته في مشكوك الاهمال ايضا لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود في هذين القسمين ايضا وان فرض عدم وجود العلة والاستقراء لان نفس الحالة السابقة مفيدة للظن طبعا **فان قلت** انه من يقول بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الظن فيهما **قلنا** مع ان كلامه في عدم الحجية مطلقا من حيث حصول الوصف وعدمه ومع ان الطريق في حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن حاصل فيهما ايضا الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمناه ولم نعلم بكونه مهملا ام مطلقا ام مقيدا فشككنا في البقاء والارتفاع لاجل الشك في الفسخ لكنا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو في عدم حجية الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلي ومن هذا المثال لا يلزم الا الايجاب الجزئي وهو لا يرد الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكر الايجاب الكلي لا ومدعيا للسلب الكلي حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئي **قلنا** ان الظاهر السلب الكلي **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعي السلب الكلي في القسمين المذكورين اذا كان الشك في البقاء مسببا عن الشك في المقتضي لا اذا كان مسببا عن الشك في عروض المانع كالفسخ الذي مثلته **قلنا** انا لا نعرف الفارق **فنقول** اي شيء دلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك في كل من معلوم الاهمال ومشكوك الحال شك في المقتضي الوجه الثاني ان الفارقين معلوم الاهمال ومشكوكه

من ترتيب آثار بقاء ما كان على ما كان هو ترتيب آثاره عليه ومن جملتها نجاسة ملاقيه فقبل ملاقاة الطاهر لمستصحب النجاسة فحكم بنجاسة المستصحب لسلامة الاستصحاب عن المعارض بنوع
متيقن ثم عليه بعض ملاقيه بالعموم فالتعارض هنا ابتدائي ولا تعارض حتى تقرر وهكذا في نظائره مضافا الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من القائلين بحجية الاستصحاب وبرء على الحاظ
بالاصلين هنا لحكم بطهارة عنا لكن هذا المتيقن بنجاسة عينا لكن المتيقن المعلوم نجاسته ولم نجد هذا التفصيل في باب الغسل وحكم بطهارة الارض الملاقية له لاستصحاب طهارتها
وعدم جواز التيمم والتيمم عليها للاستصحاب الا ان عملا بالاصلين والحال انه صرح بجواز نجاستها ثم ان قال بعدم تعارض بين الاصلين ولذا يعمل بهما فقد خرج عن الفرض او بوجود التعارض

بينهما فتعارضهما من بآ البناء بين الكلي الاعا من وجه حتى سعف [illegible]

الحال بشك في المقتضي لو جاز اثبات ان الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوك الحال مبين العدم فالفرق محكم لان الفارق ان كان هو الشك في المقتضي ففيه
مشترك او بعدمهما كما عرفت وان كان هو التردد فالمهملة ايضا مرددة بين المطلقة والمقيدة باعتبار ان التشكيك المضر الاجمالي يوجب الشك فان
الفرد المجمل هل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقا ام لا ليس مرادا فيكون مقيدا والقسم الاخير ايضا دار الامر فيهما بين المطلقة والمقيدة فان الامر اذا دار بين المهملة
والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة في الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة ما دار الامر فيه بين المطلقة والمقيدة وكذلك القسم السادس ايضا فالقياس
مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع استعدادا وههنا **لطيفة** ينبغي ان نذكرها من باب التفريع على هذا الاصل
ما الهمني الله تعالى به ببركة دين الاسلام والائمة الصادقين عليهم السلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر لي في حكاية وقعت
بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى وعيسى الذي يقول بنبوتهما اليهود والنصارى
نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب جاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى
وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر
به امته قال الفاضل فاجاب بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد هو شخص وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه على احد من المسلمين ولا اهل
الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت بثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول بنبوة محمد ص ام لا
فنحن نقول بدين هذا الرجل المعهود وبرسالته فاتفاق بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال انتهى لك ملخص الفاضل المذكور في الجواب بعد هو ما نقلت في ابطال الاستصحاب
بعد عزمي جواز التمسك به في اصول الدين بان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين ههنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة
الى آخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيامة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول
انت نبي بدون واحد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد واني له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو
ايضا في معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا
يمكن استصحابه الا بما يمكن من قبل افراده امتدادا واستعدادا الى آخر ما قاله وفيه نظر وكلام مر في الوجه الاول من الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين
من وجود الاعتبار وبناء العقلاء نعم الاخبار غير ثابتة هنا فلا يمكن التمسك بها هنا لا من جهة العمل ولا من جهة الالزام اما عدم صحة التمسك بها هنا في مقام
العمل فلان التمسك بها ان كان قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها وان كان بعد الاعتقاد بالشرع اللاحق فهو نقض يقين بيقين واما عدم صحة التمسك
لاجل الالزام فلانه مع فرض الاعتبار يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا عبرة بها فلا بد من التمسك في اعتبار الاستصحاب هنا بالاعتبار وبناء العقلاء
فان قلت ان المسئلة كلامية ولا عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب **قلنا** ان الكلام انما هو مع الاغماض عن كون المسئلة كلامية والا لما جاز التمسك
بها على فرض ثبوت الاطلاق ايضا **فان قلت** الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية ايضا لكن خصوص استصحاب النبوة ليس بحجة لان الاستقراء يعارضه فان
الاغلب في النبوات هو التحديد لا الاطلاق والتأبيد مع عدم الامتداد بهذا القدر **قلنا** هذا مقلوب على المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق لان
الاستقراء ايضا موجود ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق وثانيا ما مر في الوجه الثالث من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب
في القسمين الاخيرين من لسنته وهو نفي الفارق وثالثا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابل من انكر نسخ النبوة واما على مذهب من يجوز
النسخ فيصح التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التأبيد فظاهر [illegible] النسخ فباصل العدم واما بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عندنا
فباصالة عدم كونه مغيا بغاية واما بناء على التقييد بالتوقيت فباصل عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل على جواز جريان الاستصحاب في الموقتات
ايضا في رد الفاضل التوني ورد ايضا انه لا يبعد وجود احكام مطلقة في شرع عيسى مثلا فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام المطلقة المهملة وبقاء الاحكام يستلزم
بقاء نبوته **فان قلت** ان تلك المطلقات لما كانت مقترنة ببشارة عيسى برسول يأتي من بعده فصير مقيدة فلا معنى لاستصحاب مضامينها **قلنا**
ان الاطلاق ثابت والبشارة غير ثابتة بتة فعلى من يدعيها الاثبات **فان قلت** مجرد الشك في البشارة كاف فان التشكيك في الاطلاق والتقييد في تلك
الاحكام فلا يجري الاستصحاب ايضا لانه لو كان مجرد احتمال التقييد مضرا بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية ايضا لان التمسك بالاستصحاب
في الاحكام انما يسلم ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة بوقت خاص اختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد الذي يجوز التمسك فيها بالاستصحاب هو الاول
لا انا نقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستقراء كاشف عن ان اغلب الاحكام الشرعية غير ما ثبت لها حد لم يثبت بانه ولا محدودة الى حد معين وان
الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالقاء المطلقات ويظهر من الخارج ارادة من المطلق الاستمرار فيحصل من ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات
هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع **قلنا** الامر وان كان كذلك الا ان اصالة عدم البشارة وبقاء الاطلاق تعينه **فان قلت** نعلم اجمالا بان بعض من
تلك المطلقات قيدت بقيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يصح نفي البشارة بالاصل **قلنا** ان دعوى
هذا العلم الاجمالي ان كان بالنسبة الى المطلقات من الاحكام فحصول العلم الاجمالي ثم اولا وكونه مضرا باجراء الاصل ثم ثانيا لان الشبهة قليلة في كثير
وقد مر جريان الاستصحاب وان كان بالنسبة الى المقيد من الاحكام بان نقول انا علمنا ان من جملة المطلقات التي صارت مقيدة مطلق صار مقيدا
لا نعلم ان قيده هو البشارة حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كذلك فيقتضي اصالة بقاء سائر المطلقات باطلاقها يقتضي
ان يكون هذا القيد غير البشارة وخامسا انا سلمنا عدم صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي ههنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب

في العمل بلوازم كل منهما من غير دليل ثم انا اذا قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية فاستصحاب الشك السببي خال عن المعارض واما فتقدم بلا ريب ولا فرق فيما ذكرنا بين تعارض الشكين وتقدم الشك السببي ثم انا لو وجدنا المناط وان كان الشكان في الصورة المفروضة مسببين عن امر ثالث كما في الكرالموجود على الماء النجس ثم عرفت في كثير من موارد تلك الموضوع فالوقف الى ان يوجد مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح وعدم الدليل على التخيير بعد امكان طرحهما والحكمان العمليان والمختلفان كما لها كما سبق من تقديم الشك السببي والتوقف عند تسببهما من امر ثالث لوحدة الدليل والاجماع المركب واما الحكمان المتعارضان الا لا نفيهما ويعبر عن ذلك بالشك في الحادث

العدم لان الخصم ان كان منكر النسخ النبوة فهو متمسك باصل العدم لعدم الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وان كان منكر الشخص النبوة فاصل تأخر الحادث فانه حجة هنا على ما مر لاتحاد زمان الشك مع المشكوك فيه فنظر بطلان جواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فالصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب ان يقال انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب مطلقا وكذا على من يقول به من باب الاخبار لما مر من ان الاخبار مخبر عنه هنا لا من باب التمسك للعمل ولا من باب الالزام وبعد الاعتقاد بالاخبار او من الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويخرج عن محل النزاع لا الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه انه لا معنى للتمسك للعمل ولا للالزام وكذا لا يرد على من يعمل بالاستصحاب لتراكم الاخبار وبناء العقلاء وغيرهما مع حصول القطع من التراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب لمجرد الظن ومع عدمه كما علمه انه علم تعدد مجيء الاخبار الى هنا يرتفع التراكم ويرتفع القطع فلا يكون الاستصحاب حجة هنا على مذهبه نعم يرد هذا الايراد على من جعل كلا من الاخبار وبناء العقلاء بالادلة الاجتهادية الواردة عليه من معجزات النبي ولا يمنع جريان الاستصحاب واعلم انه لو اراد واحد التمسك في اثبات نبوة عيسى وموسى عليهما السلام وبعضهما يدل على بقاء نبوتهما فهو مستلزم للدور لان بقاء نبوة كل منهما موقوف على بقاء معجزة نبوتها الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتها الى الان فيتم جدا **المقام الرابع** في انه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا وفيه مقامات اربعة وقبل الخوض فيها لا بد من ذكر مقدمات **الاولى** اعلم انهم قالوا باشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب بلا خلاف يعتد به منهم وكلامهم هنا ظاهر في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في متن الواقع لكون الشرطية من الاحكام الوضعية فلو شك على هذا في بقاء الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وايضا ظاهر كلامهم عدم الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب موضوعيا او حكميا وانت خبير بان لازم هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي اخر كحياة زيد فانه لو قطعنا ببقائه او بعدم بقائه لم يكن استصحاب ولو شككنا في بقائه لم يكن استصحاب ايضا لفقد الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع اذ ليس هنا امر اخر موضوع الامر الخارجي المشكوك فيه اعني زيدا ولا موضوع له فيصح كلامهم هنا في مثل الامر الخارجي المتعلق بالامر الخارجي الاخر كاستصحاب رطوبة الثوب فان الموضوع هنا هو الثوب فيتم فيه الشرط المذكور وبالجملة لازم كلامهم هنا عدم حجية الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد في نظائره مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب هنا فكلامهم بظاهره محل نظر **فان قلت** ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها لا تفنى ابدا فمرجع الشك الى الشك في بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيثبت معه بقاء تعلقها **قلنا** مع ان بقاء النفس الناطقة ابد الدهر فمنهم من ينكر لو فرض الشك في بقاء النفس الناطقة ايضا فانا نرى ان اهل العقول يتمسكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى النفس الناطقة وايضا لازم هذين الظهورين عدم التمسك باستصحاب النجاسة اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير مع ان كل من قال بحجية الاستصحاب وان كان منكر الحجية الاستصحاب في الموضوعات **فان قلت** ان الظهور الثاني مسلم فان مراد المشترطين انما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي اخر واما الامر الخارجي الغير المتعلق بخارجي اخر كزيد فلا يشترط فيه هذا الشرط **قلنا** ذلك انما يدفع المحذور الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من الكلام **فان قلت** لعل مرادهم من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب فلا يرد شيء من المحذورين **قلنا** ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع او حصل الشك فيه لم يجز التمسك بالاستصحاب في ذلك لوجهين **الاول** الاجماع القاطع **فان قلت** كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة بعد صيرورته ملحا فان الموضوع اي الكلب انتفى قطعا ومع ذلك اخذ الفقيه في اجراء الاستصحاب فيه **قلنا** نزاعهم هنا صغروي بمعنى ان الكل مطبقون على اشتراط العلم ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول بان الموضوع هنا هو الجسم وهو باق فيستصحب الحكم ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلب وقد انتفى فلا استصحاب **الثاني** العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض ولا وجود لها بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود فبعد انتفاء الموضوع ينتفي العرض هذا والظاهر من العلماء انما هو اشتراط العلم ببقاء الموضوع فانهم يمنعون الاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استنادا الى العلم بانتفاء الموضوع وهذا كاشف عن ان المعتبر هو العلم بالانتفاء لا عدم العلم بالبقاء ولا العلم بعدم العلم ببقاء الموضوع فتم **المقدمة الثانية** في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب اعلم ان المستصحب عبارة عما علم سابقا بقاؤه وشك في بقائه لاحقا والمعروض لذلك الامر المعلوم سابقا المشكوك لاحقا هو الموضوع وكذا في الامور الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي اخر كزيد فان المستصحب فيما لو شك في بقاء زيد هو نفس وجود زيد والمعروض لذلك الوجود اعني الموجود موضوع له واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلوة فيشكل الامر لان لكل من الرطوبة والوجوب وجودا في الخارج فيكون كل من الموجودين معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعروض ان يكون الرطوبة والوجوب موضوعين للاستصحاب في المثالين والحال ان المستصحب في المثالين ليس الا الرطوبة والوجوب فيكون الموضوع معه وهو المعروضين ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة او معها فيندفع الاشكال **المقدمة الثالثة** في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الانتقال اصطلاحا عبارة عن انتقال جسم الى جسم مع تبدل الاسم والصورة **الاولى** ان يكون المنتقل منه والمنتقل اليه كلاهما مائعين كصيرورة الماء بولا ودم الانسان بعد تحوله جوفا للعلق دم علق **الثانية** ان يكون المنتقل منه مائعا دون المنتقل اليه كصيرورة الماء ثلجا **الثالثة** ان يكون عكس الثانية كصيرورة الثلج بولا **الرابعة** ان لا يكون شيء منهما مائعا كصيرورة العلقة ترابا واذا عرفت الصور الاربع فاعلم ان القدر الثابت من استقرار اصطلاحهم عليه وكون الصورة الاولى من الانتقال عندهم وعدم كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فالانتقال فيهما اصطلاحا متوقف واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل جسم باخر

بقلوبه

والوجوب

في موضوع المستصحب

مع تغيير

فان اتفق العمل بالاصلين لكلفين فصاعدا كالثوب المشترك الذي وجد فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد الثوبين اللذين هما لشخصين فكل يعمل بالاصل في حق نفسه لبناء العقلاء وعدم

شمول عموم اخبار عدم نقض اليقين بالشك لمكلف واحد فالتوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الآخر فيعمل بالاصلين واذا تعارض الموضوعي

مع الحكمي قدم الاول على الاصح لنقل الاجماع فانه يكفي مرجحا لاحد الاصلين ولان كل من قدم الشك السببي في القسم الاول قدم الموضوعي هنا ولبناء العقلاء ولان الشك

فان الموضوعي من قبيل الحكمي ولعمل الاكثر وظهور اجماع العاملين بالاستصحاب ولا يضر مخالفة البعض ولو فرض هنا التسبب التعارض من امر خارج حتى صار الشك في الحادث عملنا

بالاصلين وطرحنا

في تحرير محل النزاع

من غير جهة الانتقال ولهذا ايضا صور اربع الاولى كون المبدل منه والمبدل اليه كليهما مائعين كانقلاب الخمر خلا وعكسه الثانية ان يكون المبدل منه مائعا دون

المبدل اليه كانقلاب الماء هواء والثالثة عكس الثانية كانقلاب الهواء ماء والرابعة ان لا يكون شيء منهما مائعا كصيرورة الكلب ملحا والخشب رمادا والعذرة

التراب من التسمية بالانقلاب ضبط لانحاء الصور الاولى وعد كون الاخيرة انقلابا والثانية والثالثة محل الشك لكن لا تراهم اطلاق الانقلاب عليهما الا انهم

يقولون انقلب الماء هواء وبالعكس وما كون هذا الاطلاق من باب اطلاق الكلي على الفرد او من باب الاصطلاح فمحل شك يتوقف عليه واما الاستحالة فعندهم

عبارة عن تبدل ماهية الى اخرى سواء كان المنقلب منه او المنقلب اليه مائعا ام لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموما وخصوصا مطلقا بينهما

وبين الانتقال تباينا كليا **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس كبرويا

لانهم مطبقون على عدم جواز التمسك بالاستصحاب فيما علم فيه بانتفاء الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغريات فيقولون ان الاستحالة والانقلاب والانتقال

منقحة في محل البحث من حيث بقاء الموضوع وارتفاعه واما ما زال عنه الاسم دون الصورة كالحنطة المتنجسة بعد الطحن وصيرورته دقيقا وكذا المغيا كالماء

المحكوم بنجاسته بقيد التغير بعد زوال القيد ببقاء المقيد كذا الموقت بعد خروج الوقت كصوم يوم الخميس ففي دخولها في محل البحث اشكال لكن ظواهر عباراتهم

باخراجها عن دخولها في محل البحث الا انا نتكلم فيها ايضا لزيادة البصيرة **المقدمة الخامسة** اعلم ان الاقوال في المسألة ثلثة ثالثها التفصيل بين الجنس

الذاتي والعرضي ففي الذاتي كالكلب بعد الاستحالة بالرماد لا يجري الاستصحاب لان الموضوع هو الكلب قد انتفى وفي العرضي كالخشب المتنجس اذا صار

رمادا يجري الاستصحاب لان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق والذي يظهر من المفصل انه لا يفرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا

التفصيل **المقدمة السادسة** في تشخيص الكبريات اعلم ان ما يتبدل فيه الصور النوعية والحقيقة الى اخرى سواء كان بطريق الاستحالة او الانتقال

ام الانقلاب اما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلبية واما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية

غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزءا له او قيدا واما ان يشك في الامرين ففي الاول لا يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يقال

بان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملحية يحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون

الصورة النوعية قيدا للموضوع وان كانت خارجة عنه والحاصل ان الحكم يثبت للمركب فاذا انتفى الجزء المركب انتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء

الباقي فالاصل فيه مشكوك الحدوث والتبعي منه يقيني الارتفاع وفي الثاني يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية وليس

علة لبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها علة للحدوث ام لا واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم الجنسي ولبقائه ايضا بمعنى ان حدوث

الحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقاءه يتوقف على بقائها فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب اما ان يكون هنا

موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا بان يستصحب بقاء الموضوع فلا ريب ان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم المجعول على النجاسة

موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية او الجنسية فكما ان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع من بين

المشكوكين وارتفاع غير الموضوع منهما قلنا ان نقول ان الاصل بقاء غير الموضوع منهما وارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم

النجاسة ففيه ان المستصحب ان كان هو الحكم الاستقلالي في الاول كان مشكوكا بالنسبة الى الباقي من المشكوكين وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع

بعد القطع بارتفاع المتبوع والحاصل ان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء في الاول كان مشكوكا وان كان هو نجاسة اجزاء الكلب بحقيقتها النوعية

فقد ارتفعت ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب بين كون النجاسة ذاتية ام عرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا فان قلت

كيف تمنع من اجراء الاستصحاب في الخشب المتنجس اذا صار رمادا مع ان الموضوع هو الجسم الملاقي للنجس باق بحاله وكذا غيره من النجاسات العرضية قلنا ان الظاهر من قوله

الملاقي للنجس نجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقيا على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة هذا من جهة اللفظ واما من حيث اللب فنقول

ان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع بقائه على الصورة النوعية واما محل الشك وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب ايضا اذا تمهد تلك المقدمات

فنقول **المقام الاول** من المقامات في بيان الحق فيه بان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع فاما الاستحالة فلا استصحاب معها قطعا لان الموضوع

اما هو الحقيقة النوعية واما مشكوك الحال وعلى التقديرين لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان صار موجبا لتبدل الماهية

كصيرورة الماء المتنجس داخلا في جوف الغير لا نحو كالاستحالة فلا استصحاب وان لم يصر موجبا لتبدل الماهية كدم الادمي في جوف العلق فانظر الى الادلة

الدال على ثبوت الحكم اولا فان كان متواطيا بالنسبة الى تلك الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشاملا لها فالحكم ثابت بنفس ذلك الدليل وان لم يظهر

الشمول فالاستصحاب جار واما تحقيق الكلام في المقيد بعد انتفاء القيد كقوله الماء المتغير نجس فلا شك ان مثل هذا الكلام يستفاد منه ان

موضوع الحكم هو نفس الماء والتغير علة للحكم فمفاده كون الماء اذا تغير نجس وبعد زوال التغير يجري الاستصحاب لان الشك في بقاء الحكم مسبب من

الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير بحيث يكون

الموضوع هو المركب والماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا كما مر ايضا واما تحقيق الكلام في الموقتات كصوم يوم الخميس

ونظائره بعد مضي ذلك اليوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المتعبد بما هو المتعبد بما هو متعبد فهو مقطوع الارتفاع

فيقطع بارتفاع حكمه وان شئت تفصيل ذلك فارجع الى مسئلة تبعية القضاء للفرض الجديد واما تحقيق الكلام فيما تبدل الاسم بتبدل الصورة الصنفية

مع بقاء الصورة النوعية كالحنطة التي صارت دقيقا فانظر الى الدليل الدال على نجاسة الحنطة بالملاقاة فان كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين

فالحكم ثابت بنفس الدليل وان لم يكن متواطيا بل مشككا بالتشكيك المضر فالاستصحاب جار وهل يجري الاستصحاب في صورة الشك في بقاء الصورة

في موضوع المسألة

في بيان الحق في الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع

النوعية

العلم الاجمالي لطريقة اهل العقول ولو تعارض استصحابان موضوعيان قدمنا المزيل على المزال كما مرّ والا فالوقف نعم لو تسبب التعارض من امر خارج وصار الشك في الحادث علمنا بالاصلين اذا كان العمل من شخصين والا فالوقف لغاية الا ان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا مستقلا **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام قبل الفحص عن المعارض للاصل تكليفا ووضعا والاجماع ولزوم الخروج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قبله والاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية ومثلها الموضوع المستنبط للاصل وتحقق الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولاه ولا الصرف على الاصح عندي لدلالة النص بالعموم والخصوص **اصل** لا يصح التمسك باستصحاب ما لم يعلم تنجزه من احكام الشرايع السابقة

في التحقيق في استصحاب

الموضوعية الا كما في الخشب الذي صار فحما والحطب الذي صار رمادا لان الموضوع ان كان هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وان كان هو الصورة النوعية فهي ايضا باقية بالاصل فالاستصحاب جار **المقام الثاني** من المقامات في بيان ما هو مقتضى التحقيق في اعتبار الاستصحاب في تلك المذكورات فاعلم ان كل موضع من تلك المواضع حكمنا بجريان الاستصحاب فيه فهو حجة فيه ايضا لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى الانصراف الى غيرها باطلة وفيما حكمنا فيه بعدم جريان الاستصحاب فيه من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب فيه حجة لان الحجية فرع الجريان **فان قلت** ان بناء اهل العقول على العمل بالاستصحاب فيما يثبت الامر فيه على عدم الجريان فانهم يحترزون عن الكلب الواقع في المملحة فلا يبتاعون من طعام كان فيه ملح الكلب فليس ذلك الا للاستصحاب فهذا يكشف عن جريان الاستصحاب هنا وعن اعتباره **قلنا** اولا ان عدم تناولهم من هذا الملح ليس لاجل الاستصحاب بل لاجل تنفر الطبع عنه ويرشدك الى ذلك انهم لا يغسلون الثوب الملاقي لهذا الملح ويلحقون الغاسل بالوسواسيين فتأمل وثانيا بالنقض بالعذرة التي صارت دودا فانا نراهم بعد زوال التجافي العرضي عن تلك الدودة على عدم الاجتناب عنها مع ان الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا بان بناءهم على الاجتناب عن خمر منقلب عن الخل ومحكوم بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** في انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتأخرة الحادثة للطبيعة المتقدمة من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها بان يدل على ان حكمها في الطبيعة اللاحقة واجراء حكم سائر افرادها على تلك الطبيعة الحادثة ام لا الحق ان الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكما غير موجود وكذا لا دليل اجتهاديا على مخالفتها للطبيعة المتأخرة وفي تحقق دليل اجتهادي على موافقتها لسائر افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود كيف يكون اجماعيا مع ان المنقول عن المحقق العلامة التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع في المملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع منه خلاف عن هذين الفاضلين بل الظاهر انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكما بجريان الاستصحاب الا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة وكان فتويهما الطهارة والاجماع المركب ايضا غير موجود بان يقال كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة نعم لو كان الدليل على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افراده بالتواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب عن طبيعة اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام او نجس فانه يشمل عرفا الخمر المنقلب من الخل فالحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادي واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا متواطيا بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهاديا كما لو قال الملح طاهر فانه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد ان يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي هو شرح المقام الرابع **المقام الرابع** هل هنا اصل يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب وعدم وجود دليل اجتهادي ايضا ام لا الاصل الحق وجود الاصل لكن الذي يرجع اليه من حيث الحكم الوضعي اي الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة يعني القاعدة الكلية المستفادة من الشرع المستفاد من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب ونحوها عند المعرض المذكور اي عدم الدليل والاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو الحرمة ان كان المنتقل اليه ذا روح كالدود الحاصل من العذرة او الثلج وغيرهما لما مر من ان الاصل في اللحم الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذي الارواح فالاصل الاباحة لما مر في بحث اصل الاباحة فهو حلال وطاهر للاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع لان لازمه حلية الكلب لو سمي غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي انه لما سمي بالتتن فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال صاحب المدارك فحكي عنه في بحث المياه انه قال ان لازم مقالة من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتب احكام الشيء على الشيء وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الآخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام غير ما يظهر منه في بادي الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل للاسم مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فسمي بالملح مع ملاحظة اتحادهما في الحقيقة والعينية من حيث التسمية اما من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده عليهم صاحب المدارك **المقام الخامس** في تعارض الاستصحابين فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان او غيرهما اما ان يكون التعارض بينهما لا لنفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب او طهارة الخل قد نسخ وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان يكون لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شككنا في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل القطع اما بارتفاع نجاسة الثوب او طهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب وكما اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهر فيقطع اما بزوال نجاسة الثوب او طهارة الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي وكما اذا ورد الكر على القليل المتنجس تدريجا حتى صار ازيد من كر وههنا نعلم انه لا بد من ارتفاع احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورد فتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورد فان التعارض ايضا من جهة نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في نقيضه الآخر كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء حتى يوجب ارتفاع نجاسة المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في نقيضه نجاسة الثوب لطهارة الارض وثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الآخر ونقيضه كالمثال الثالث فان الشك منه مسبب عن نقيضه كل من الطهارة والنجاسة للآخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام ح انما هو في القسم الاول من الاقسام وهو الاستصحابان الحكميان او غيرهما المتعارضان من جهة نفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في نقيض احدهما بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين فنقول ح يطرحهما جميعا ولا لازم الوقف او يعمل بهما جميعا او يتخير بينهما او يؤخذ بالراجح

في وجود دليل

في المقام الرابع



كان فى الشبهات علم اجمالى قليلا او فى كثير ام كثيرا فى كثير ام لم يكن لعدم انصراف النصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما
وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين السابق فى زمان لو شك فى النسخ لعمل بالاستصحاب كما عليه بناء العقلاء عوبتم منعنا ... ه بالاجماع المركب
ايضا سلم عن المعارض قوى ولقائل دعوى كون عمل الفقهاء على ذلك ودلالة النصوص عليه فيندفع بالاصل **اصل** عرفوا الاجتهاد الاصطلاحى بانه استفراغ الوسع مثلا ... كما قلنا انه مغلوب بمثله
فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى وملكة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ويرد على كل منهما اشكالات والاحسن تعريف الملكى بانه عند اهل هذا الفن ملكة يقتدر بها على تحصيل
الاعتقاد بالحكم الشرعى الواقعى تحصيلا نظريا والحالى بانه استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعى الفرعى الواقعى وهو مشترك بين المعنيين لفظا و

منهم من قال لا هنا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض افاضل المتاخرين فحكم فى المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا تنافى
من الحكم ببقاء نجاسة الثوب بنجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقى للنجس بالاصل نجس ايضا فان كليته فى ملاقى كل ملاقى نجس نجس لم تثبت وانما المسلم
النجس الحقيقى لا النجس بالاصل نعم يوجد قول بالوقف ايضا كما عن صاحب الرياض فحكم بتساوى الاستصحابين الذين احدهما موضوعى والاخر حكمى وفى
الحقيقة هذا القول لازم كل من يقول بالوقف فى تعارض الموضوعى والحكمى والحق عندنا العمل بالراجح من الاصلين بالرجحان الذاتى فحكم بنجاسة الارض
فى المثال المفروض وبطهارة المتنجس والماء فى المثال الاخر لرجحان استصحاب بقاء نجاسة الثوب على استصحاب طهارة الارض لكونه حاكما ومناط به الحكم اذ هو
موجب لصيرورة الثوب كمعلوم النجاسة ولا شك انه مع العلم بالنجاسة يلزم الحكم بنجاسة الارض ايضا اذا نشر الثوب المذكور عليها وكذا استصحاب طهارة
الماء راجح من استصحاب بقاء نجاسة المتنجس للدليل المذكور ويدل على ما اخترناه امور **الاول** الاخبار المقتضية لعدم جواز نقض اليقين بالشك فانا
فى الثوب النجس المغسول الذى نشر على الارض قاطعون بالنجاسة فلابد ان لا ننقضها بالشك ولا شك ان المقصود ليس نفس اليقين السابق لانتقاضه بالشك
بل حكمه وليس المراد بعض احكامه ايضا بل جميعه ومن جملته نجاسة ملاقيه فمقتضى الاخبار الحكم بنجاسة الارض بالثوب المزبور ولا يمكن المعارضة بالقلب لعدم
جريان استصحاب طهارة الارض اذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسته بالاستصحاب طهارة الارض مقطوعة فلا استصحاب وبعد النشر قطعنا بارتفاعها
بالنجس الشرعى فلا استصحاب ايضا وكذا الكلام فى الماء المستصحب طهارته اذا طهرنا به مقطوع النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوى وبعد التامل لا تعارض
الثانى استمرار طريقة اهل العقول على ذلك الا ترى انهم لو علموا بنجاسة شئ سابقا ثم شكوا فى ارتفاعه لغسلوا ما لاقى ذلك الشئ ولا يعملون بالاصل
بان يقولوا ان الشئ نجس وملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان مقتضى الاخبار العمل بكلا الاصلين فلا اقل من كون بنائهم مرجحا لما يقدمونه على الاخر
الثالث ظهور الاتفاق على ما ذكرناه من العاملين بالاستصحاب فليس هنا عامل بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب المزيل مقدم عندنا على استصحاب
المزال بمعنى ان ما شك فى ناقضيته للاخر بان كان الشك فى البقاء والارتفاع مسببا عن الشك فى ناقضية احدهما المعين للاخر كما مر فهو مزيل مقدم
على الاخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين معا فحكم بنجاسة الثوب المنشور وبطهارة الارض المزبورة ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب ايضا
للاصل ويلزم عليه الفصل فى اقسام الغسالة فيحكم بنجاسة غسالة ما يتيقن بنجاسته وبطهارة غسالة ما نجس بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد فى مسئلة
الغسالة فالتفصيل خرق للاجماع المركب **فان قلت** هذا العامل بالاصلين مذهبه طهارة الغسالة مطلقا حتى غسالة ما علم نجاسته كما يسمع منه ولا يرد
التفصيل وخرق الاجماع **قلنا** نعم لكن لازم كلامه هنا التفصيل فى باب الغسالة لو كان قائلا بنجاسة غسالة ما علم نجاسته الا ان هذا التفصيل اى العود
بطهارة غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب عملا بالاصلين خلاف الاتفاق من المتنازعين فى باب الغسالة فتدبر وايضا يرد عليه انه لا زم ان يلحق الارض
الملاقية لهذا الثوب بالارض الطاهرة فى جميع الاحكام الثابتة لها بالاستصحاب كجواز السجود عليها والتيمم بها اما الحكم الاول فواضح واما السلبى فلان مقتضى استصحاب
بقاء الامر بالصلوة ان لا يسجد على هذه الارض ولا يتيمم بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان الحكم بطهارة هذه الارض
لمنع كلية قولنا كل ملاق للنجس نجس ولو كان نجسا بالاصل فاسد اذ لا يحتاج فى الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير استصحاب نجاسة الثوب لان الاستصحاب
استصحاب النجاسة كما يثبت نجاسة الثوب كذلك يثبت نجاسة ملاقيه اذ مفاد الاخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك وترتيب الاحكام السابقة فى زمن الشك ويلزم
والاعتقاد فى شئ من الاحكام ومن جملتها نجاسة الملاقى ثم اعلم ان الشك فى بقاء المستصحب المزيل قد يتقدم على الشك فى بقاء المزال كما اذا شككنا فى طهارة ماء
بعدما علمنا طهارته سابقا فعملنا فيه بالاستصحاب ثم اردنا تطهير متنجس بذلك الماء فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثانى رتبة وزمانا وقد
لا يتقدم احدهما على الاخر بل يتقارنان كما اذا شككنا فى طهارة الماء المفروض بعدما غسلنا به المتنجس فيحصل الشك فى بقاء طهارة الماء الذى غسلنا
به مع الشك فى ارتفاع نجاسة المغسول مرة واحدة وان تسبب احد الشكين من الاخر فهل العامل بالاصلين معا يعمم كلامه بالنسبة الى القسمين كما
هو مقتضى كلامه ام يخصصه بالقسم الاخير بان يقول فى الاول من القسمين بتقديم المزيل ويعمل بهما معا فى القسم الثانى ان قال بالتعميم فيرد عليه ما مر
وان خصص العمل بالاصلين بالقسم الثانى فيرد عليه ولا انه خلاف طريقة اهل العقول ايضا فانهم لا يفرقون بين القسمين فى تقديم المزيل وثانيا
انه خلاف الاخبار ايضا اذ لو القى تلك الاخبار الى اهل العرف لقدموا المزيل على المزال فى كل من القسمين بنفس الاخبار ولعل السر فيه ان المستفاد من
الاخبار لزوم ابقاء ما كان على ما كان على حسب استعداده للبقاء وان استعداد النجاسة فى المثال المفروض الى حد تغلب على طهارة الارض بخلاف
استعداد الطهارة فان اقتضاءها للبقاء الى ان يرد عليه مانع اقتضى والطهارة الارض وثالثا انه خلاف الاجماع المركب فان من قدم المزيل على المزال فى القسم الاول
قدمه عليه فى الثانى ايضا ومن عمل بالاصلين فى الثانى عمل بهما فى الاول ايضا فتدبر ورابعا ان عمل الاكثرين ايضا فى القسم الثانى على ما ذكرناه وخامسا
ان العمل بالاصلين فى الثانى وبالمزيل فى الاول تحكم يأباه العقل السليم الا ترى انه لو كلف احد من اهل العرف من جانب سيده باخذ الاستصحاب المزيل
فى القسم الاول مع سكوته عن القسم الثانى لالحقه به فى الحكم بلا تامل ولا تزلزل ثم اعلم ان هذا العامل بالاصلين فى مثل الثوب المنشور على الارض ان فرض
عدم التعارض بين هذين الاصلين كما يرشد اليه منعه كلية تنجس الملاقى باى نجس كان بان يقول ان غاية ما يقتضيه اصالة نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة
الثوب لا غير وغاية ما يقتضيه اصالة طهارة الارض الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لا غير فلا تعارض بينهما فهذا منه خروج عن النزاع فلا معنى لعد المعروض
من المتعارضين وان فرض التعارض بينهما كما يقتضيه عنوان كلامه بان يقول ان استصحاب طهارة الارض يقتضى ترتيب جميع احكام الطهارة حتى طهارة الملاقى فهذا استصحاب
نجاسة الثوب وترتيب احكام النجاسة حتى نجاسة الارض الملاقية فيه فاذا تعارض بين الاصلين حتى يصير من باب تعارض المتباينين الذى لا بد فيه من الرجوع
الى المرجح لا من باب تعارض العامين من وجه حتى يتبعض ويعمل بهما فى مادة الافتراق ولا يعمل بشئ منهما فى مادة الاجتماع كما فعله هذا القائل هنا كما

لكل

فى تعارض الاصلين

فى المثال

شئ الاحكام

معنى الخبر عدم الفرق بين الحالتين السابقة واللاحقة

بحكمه

والعقد الحالي العقلي بالحكم الظاهري والملكة ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري والمفتي يطلق على من يشتغل باظهار الاحكام عن رايه واجتهاده ويطلق من له هذا المنصب والقاضي يطلق على من

يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه الشرعي ويطلق من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والجانين ونحوهم على الوجه الشرعي الخصوصي وعلى من له هذا المنصب ولا كلام في

ان الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل ترادفهما **اصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يتخيل تناقضهما و

الحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق في اوله ولزوم عمله بظنه كما يعمل بعلمه لاحتمال عدم كونه مكلفا بشيء او كونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض منفي بالاجماع فامره

دائر بين التقليد والاجتهاد والتخيير ...

في تعارض الحكمين

ارتكب التبعيض في العمل فاخذ بعض احكام هذا الاصل وبعض احكام الاصل الاخر مضافا الى ان التعيين في التبعيض ايضا لا بد له من مرجح حتى لا يلزم

الترجيح بلا مرجح وكيف كان فاعلم ان ما ذكرناه انما هو مبني على قاعدتنا من حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من لا يقول بحجية الاستصحاب

اذا شك في المانعية ويقتصر في حجية الشك في حدوث المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلنا في المقام من تقديم استصحاب المزيل لسلامته استصحاب الماء الذي

شك في بقاء طهارته واريد تطهير متنجس اخر به عما يصلح للمعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه لعدم اعتباره هذا اذا كان الشك في ناقضية

احد الطرفين واما اذا كان الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في ناقضية الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا لك سابقا

خارجا في الماء الكر الوارد على الماء القليل النجس تدريجا فلا بد فيه من التوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين لبقاء احد المتعارضين

لان بناء العقلاء مفقود والاخبار عنه بالاقتضائهما حجية الطرفين لا ترجيح لاحدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان

يقال ان كل من حكم بترجيح احد الاستصحابين في المزيل والمزال حكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هنا لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو

فرع عدم امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط **الثالث** هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه

فلا بد ان يطرحا ويؤخذ بالتوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض لبناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب

الطهارة على ما افاده بعض **فان قلت** لم لم يتوقف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين **قلنا** هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح

لا هنا ثم لا يخفى ان تعارض الاستصحابين في الحكمين الوجوديين واما الحكمان العدميان او المختلفان وجودا وعدما فحالها حال ما سبق في الوجوديين

من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن التوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر لعين ما مر من الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الاقسام في الحكم نعم يقع

كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل لازم الوجودي ان يكون استصحابه مزيلا ام ليس كذلك بل قد يكون العدمي مزيلا للوجودي وهذا مقام اخر

لنا ان نصطلح بل نحكم بان المزيل مقدم كائنا ما كان وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقامات ان ما هو المسلم من تقديم الاستصحاب المثبت على النافي

لعل المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل فظهر مما ذكر اقسام ستة مع احكامها بقي الكلام في الاستصحابين في الحكمين المتعارضين بسبب امر خارجي

لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك في الحادث كما يعبر عنه بتعارض الاصلين وهذا ايضا يكون الاستصحابان فيه وجوديين وعدميين

ومختلفين والتحقيق في هذا انه ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او زيد كالثوب المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين هما لشخصين

فلا ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في حق نفسه فالدليل عليه بعد ظهور الاجماع المركب من العاملين بالاستصحاب هو بناء اهل العقول ولا عموم في الاخبار

الى هنا انه المتبادر منها عدم جواز نقض يقين نفسه لا بيقين اخر لنفسه ولا ريب انه خارج من اصل المكلف وان اتفق العمل بالاصلين لمكلف واحد فقد كنا

في السابق فصلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن الان نقول ان اللازم مطلقا التوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا للاصل البراءة دون الاخر فح

يعمل بكل الاصلين كما اذا كان احد الشيئين مباحا والاخر حراما فعلم بانتساخ احدهما اجمالا فح يبقى كلا المستصحبين بحاله لبناء اهل العقول والظ

ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا بطهارة احد الثوبين ونجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما عملنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما

الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي والاخر حكمي فنوع على قسمين احدهما ان يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان او مختلفان

في تعارض الحكم والموضوع

فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتوافقا في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقان معا فهذه ستة عشر قسما وعلى التقادير اما ان

يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية وثلاثون قسما ذهب القائل في السابق بالعمل بهما معا الى لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما في هذا المقام ايضا والمسلم

تقديم الموضوعي على الحكمي وذهب صاحب الرياض الى التوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود فمن الامثلة الجلد المطروح المشكوك تذكيته

فتعارض استصحاب الحكم اعني الطهارة الكائنة حال الحياة مع استصحاب الموضوع اعني عدم التذكية فان الموت يقيني وهو مشترك بين حتف الانف

والتذكية والاصل عدم التذكية لانها تحتاج الى حادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء الواقع في قليل من الماء فشك في ان قطع الحياة هل

هو بالرمي ام بالماء فاصالة بقاء الحياة على مذهب من يجعل تأخر الحادث الى زمن الوقوع في الماء قائلة بكون قطع الحياة بالماء حاكمة بنجاسة ذلك الصيد

والماء معا واصالة بقاء طهارة الماء على حالها حاكمة بكون القطع بالرمي وكون الصيد طاهرا كالماء ولا شك ان الاول بالاضافة الى الثاني موضوعي

والثاني بالنسبة الى الاول حكمي ولك ان تعتبر المعارضة بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى زمن الوقوع في الماء حتى يكون التعارض بينهما

في موضوع واحد بخلاف الفرض الاول فان التعارض فيه في الموضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة ماء مقطوع الكرية او مشكوكها ثانيا ثم اتفق تطهير

ثوب نجس فاستصحاب بقاء الكرية يقتضي طهارة الماء والثوب معا واصالة بقاء نجاسة الثوب تقتضي نجاسة الثوب والماء معا ومن الامثلة ماء مقطوع القلة

او مشكوكها ثانيا فاتفق تطهير ثوب نجس به فاصالة بقاء القلة تقتضي نجاسة الثوب والماء معا واصالة طهارة الماء تقتضي خلافهما ففي الماء

الذي هو موضوع واحد تعارض اصالة الطهارة واصالة القلة ويمكن جعل التعارض هنا في موضوعين من جهة اخرى وهي تعارض اصالة بقاء

طهارة الماء مع اصالة بقاء نجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي مطلقا لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي معارض

معه مزال لان الموضوع هنا عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية ولا شك ان الحكم تابع للموضوع ويتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي مبدل

للحكم وهذا واضح والحاصل ان الشك في الناقضية انما تسبب عن احد الطرفين وهو الموضوع لا الحكم المعارض له وبالجملة يدل على تقديم الموضوعي

على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره في حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليل في المسئلة الا

لكن يكفي مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل في المقام السابق عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن عكس ذلك

معلوما

بدوا وجزيها او وسطها اللدليل العقلي الحاكم ح ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه او لولم يحصل له الظن بعد الفحص عمل بالاصول الفقاهية وفي جواز فتواه وتقليد الغير اياه وجواز قضائه وحكومته وجهان كما ان في وجوب اجتهاد المتجزي في مسئلة التجزي او تقليده او تخييره بينهما وجوها **اصل** من شرط الاجتهاد المطلق معرفة لغة مادة وهيئة ولو لبا ولو بالتقليد المحصل للظن الطبيعي الا اذا كان المدرك في ايدينا فلا بد من الاجتهاد للاصل وتكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط ولو بالقوة دفعا للعسر والتعطيل ومعرفة علم الكلام بقدر ما يتوقف عليه حصول الاعتقاد بالحكم الشرعي ولو لم يكن بنحو مراجعة كتب الكلام وفي اشتراط الاجتهاد او كفاية التقليد وجهان

معلوما لنا فانه لا يلزم في الاجماع المركب ان يكون من الطرفين **الثالث** الاخبار كما تمسكنا بها في تقديم المزيل نتمسك بها هنا ايضا بنحو ما سبق فان كان الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم كان قطعنا بالكرية ثم شككنا فيها ثم بعد ذلك اوردنا ظاهرا متنجسا به يبقى اصالة بقاء الموضوع سليمة عن المعارض اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعده نقطع بارتفاع النجاسة بالمزيل الشرعي فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وان كان الشك في بقاء الموضوع مجامعا للشك في الحكم فالتمسك بالاخبار ايضا على نحو ما سبق من انها لو انطبقت على العرف لقدم الموضوعي على الحكمي **الرابع** طريقة اهل العقول على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا تكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الآخر اي الموضوعي على الحكمي **الخامس** عمل الاكثر وظاهر الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة البعض لا يضر **السادس** الاولوية الظنية الحاصلة للمرجحية لو لم يكن دليلا مستقلا فانا قد ذهبنا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل وهذا المعيار موجود هنا مع امر آخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس فالمعلوم ان للاستصحاب الموضوعي مزية على استصحاب المزيل بحجية المزيل يستلزم حجية الموضوعي بطريق اولى **فان قلت** الاجماع الذي نقله الشيخ على ما ذكره معارض مع الاجماع الذي نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي ايضا مخالفا لاستصحاب النجاسة فقال واما لو انفعل ما في الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كريتها فالاقرب البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن المعارض وان احتمل الطهارة في الجملة بمعنى عدم تنجيسها بالملاقاة مكان وجود المعارض من جانب الملاقي الطاهر لمثله الا ان الظاهر كون الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه وبظاهره منه انه حكم بعدم قبول المطهر والطاهر وان كانت المادة المشكوك الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا لمقتضاه انما قد اشتبه عليك مختار السيد المذكور فان مختاره في اصل مسئلة تعارض الاستصحاب الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي هو طرحهما والرجوع الى القواعد ويرشد الى ذلك كلامه في الرياض في نجاسة ماء الحياض بمجرد ملاقاة النجاسة حين اتصاله بالمادة فقال وفي نجاسة ماء الحياض بالملاقاة حين الاتصال بالمادة مع الشك في كريتها بناء على اعتبارها فيها خاصة او مع ما في الحياض وجهان بل قولان وينبغي القطع بالطهارة لو طرء الشك بعد تيقن الكرية لاستصحابي الطهارة والمادة على الكرية وعمومي الاصلين البرائة وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولو طرء بعد تيقن نقصها من الكرية مجيء الماء اليها فلا يبعد ذلك لتعارضهما من الجانبين فيبقى الاصلان سليمين عن المعارض انتهى كلامه رفع مقامه ومعلوم ان قوله ولو طرء بعد تيقن نقصها الخ دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب القلة قد تعارضا وتساقطا فيبقى اصل البرائة وعموم كل ماء طاهر سليمين عن المعارض فظهر ان الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب المرتبة واذا عرفت مختاره فنقول اولا انه لا تعارض بين الاجماعين لان السيد لما رأى ان العلماء استقر بينهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا وكان مذهبه تساوي الموضوعي والحكمي فحكم بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية نظرا الى ان الارجح من احد المتساويين رتبة موجوب بالمرجح الخارجي فتم وثانيا سلمنا تعارض الاجماعين لكن الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده بذهاب المعظم وثالثا ان المعارضة انما تكون مسلمة ان ادعى السيد الاجماع على تقديم مطلق الاستصحاب الحكمي على الموضوعي ولم يظهر منه ذلك بل ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي **فان قلت** لعل حكم اهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي ليس من باب تقديم الموضوعي من حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو القي ثوب مشكوك النجاسة المسبوقة بها في حوض مشكوك الكرية مسبوق بها فالحكم بطهارة الماء كما يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة كذا يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الحكمي المقارن للموضوعي اعني استصحاب طهارة الماء على استصحاب النجاسة فلا بد في تعيين جهة علمهم من معين **قلنا** اولا انه لا تعارض بين الاستصحابين الحكميين في هذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال وقد عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند العرف مقدم على استصحاب المزال ومقتضى ذلك ان يقدموا هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف عن ان نظرهم في التقديم انما هو على استصحاب الكرية **وثانيا** النقض بصورة لا يشتمل على استصحاب حكمي ملازم للموضوعي بل يشتمل على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع عذرة في ماء مشكوك الكرية مع سبقه بالقلة فمقتضى استصحاب القلة نجاسة الماء ومقتضى استصحاب الطهارة عدم النجاسة ومعلوم ان بنائهم هنا على تقديم الموضوعي ايضا فيحكمون بالنجاسة تقديما لاستصحاب الموضوع على استصحاب الحكم اعني الطهارة وثالثا ان المنصف يعلم ان نظرهم في التقديم في تلك المواضع على استصحاب الموضوع لا الحكم المقارن معه ثم اعلم ان التعارض بين الموضوعي والحكمي قد يكون مسببا عن نفسهما وقد مضى حكمه وقد يكون مسببا عن الخارج فيكون الشك في الحادث كما لو شك في بقاء زيد وطهارة ثوبه بعد القطع بارتفاع احدهما عقيب القطع بتحققهما وهذا الفرض قليل لكن لو وجد فبناء اهل العقول على العمل بالاصلين وطرح العلم الاجمالي واما الاستصحابان الموضوعيان وجوديين كانا ام عدميين ام مختلفين مع كون التعارض مسببا عن نفس الاستصحاب فالحكم فيهما ما مر من تقديم المزيل على المزال وامثلته كثيرة كما لو شك في بقاء زيد وعمرو فان استصحاب حيوته معارض باستصحاب عدم افعاله الغير الملكية من الافعال الحالية اما الاثرية والعقلية والملكية فهي من لوازم وجوده الخارجي بحيث لا تصلح ان يكون مجرى للاستصحاب بخلاف الافعال الحالية فيجري فيها الاستصحاب وتعارض استصحاب حيوته وكما لو دار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فاصل عدم تعدد الوضع المقتضي للمجاز معارض مع اصل عدم ملاحظة المناسبة المقتضي للاشتراك وكما لو خرج زيد مسافرا الى مكان معين وعلمنا بوصوله الى المنزل الفلاني او البلد الفلاني الواقع بينه وبين ما يريده من المكان فشككنا في انه هل خرج عن المكان الذي وصل اليه ام لا فاصالة بقاء ارادة المسافر الى ذلك المكان المقتضية للخروج عن هذا المنزل والبلد معارض مع اصالة عدم الخروج هذا اذا كان احدهما مزيلا للآخر واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من التوقف هذا اذا كان التعارض بين الموضوعيين

في تعارض الاستصحاب الموضوعي والحكمي باثبات و ... معرفة ... علم

في تعارض ... على الخلاف

الرجال اما الاجل تحصيل شرائط الراوي او تحصيل اسباب الظن او تحصيل قرائن القطع او لترجيح القطعيات اذا تصادمت وشكوك الاخباريين والاعتبة كما مر في
جواز الاكتفاء بتصحيح الغير وتضعيفه وجهالة تقدمنا ومعرفة علم الاصول لانه متكفل لبيان عوارض ادلة الفقه وتكفي الملكة لما مر فالعربية ولا يكفي التقليد للاكمل
ومعرفة علم المنطق اجتهادا او لوليا لانه متكفل لتمييز صحيح الدليل من سقيمه ومعرفة مواقع الاجماعات ولو ملكة لئلا يخالفها لكن هذا الشرط مستغني عنه بعد ما سبق
من الشرائط كما يستغني عن اشتراط عدالة على فهم ايات الاحكام وهي التي الآيات يمكن استخراج الاحكام منها مطابقة او تضمنا او التزاما نعم يشترط ان يكون له انس بالاخبار لارتباط الابواب بعضها

مسببا عن نفسها واما اذا تسبب عن امر خارجي فيعمل بكل من الاصلين اذ لا مانع من العمل بهما لتخصيص والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد
الاستصحابين وح يكون المرجح نفسه صالحا للدليل بالاستقلال فهو المتبع من غير ملاحظة الاصل والا فلا والكلام فيه قد مضى فطهر من جميع
ما ذكر ان المزيل يقدم على المزال في جميع الاحوال وان كان كل منهما مزيلا فالوقف من حيث القاعدة **المقام السادس** في انه هل يجب الفحص
قبل العمل بالاستصحاب ام لا بل هو حجة حتى قبل الفحص وعلى فرض الوجوب هل يكون وجوبه شرطيا بمعنى انه لو ترك الفحص لم يعوقب على العمل
بالاستصحاب الا على ترك الفحص ام يكون وجوبه نفسيا والكلام هنا يقع في مواضع الاول في الشبهة الحكمية فاعلم ان الاصل الاولي هو عدم جواز
العمل بالاستصحاب قبل الفحص لانه عمل بما وراء العلم والاصل في كل امر غير علمي هو عدم جواز العمل الا مع اليقين بالجواز وهو هنا يكون بتعذر الفحص
عن الدليل الاجتهادي هذا من حيث الحكم التكليفي واما من حيث الحكم الوضعي فالاصل عدم حجية الاستصحاب قبل الفحص ايضا لاصالة الاشتغال
ولان كل من لم يجوز العمل قال بعدم الحجية ونحن اذا قلنا ان الاصل عدم الحجية ثبت عدم الجواز بالاجماع المركب اذا عرفت الاصل فاعلم انه لا يجوز
العمل بالاصل اعني الاستصحاب في الاحكام الشرعية قبل الفحص للاصل المذكور وللاجماع القاطع لانك اذا علمت بالاستصحاب قبل الفحص فاما ان تعمل
بسائر الادلة الفقاهية كاصل البراءة والاباحة ايضا قبل الفحص فيلزم الخروج عن الدين **وان قلت** بلزوم الفحص فيها دون الاستصحاب من الادلة
الفقاهية وبعكسه لزوم الفرق في الاستصحاب هنا تحكم صرف وللاولوية القطعية لانه اذا لم يجز العمل بالادلة الاجتهادية قبل الفحص فالفقاهية بطريق
اولى قطعا **فان قلت** ان ادلة حجية الاستصحاب كالاخبار مطلقة بالنسبة الى قبل الفحص وبعده **قلنا** اولا انها واردة في مقام بيان حكم اخر وهو
حجية سنخ الاستصحاب لا بيان شرائط العمل به فلا اطلاق لها يعتبر وثانيا سلمنا الاطلاق لكنه معتقد بما مر من الادلة الاجتهادية القطعية **الموضع
الثاني** في الموضوعات المستنبطة والحق ان العمل بالاستصحاب فيها ايضا يحتاج الى الفحص للاصل المذكور ولظهور الاتفاق وللاولوية القطعية
اذ العمل بقول اللغوي الذي هو دليل اجتهادي في اللغات يحتاج الى الفحص فالعمل بالاستصحاب اولى في الاحتياج الى الفحص لانه دليل فقاهتي ولان
العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة القطعية لكثرة الموارد التي يحتاج فيها الى الاستصحاب بحيث نقطع بمخالفة بعضها للواقع واما توهم اطلاق
الاخبار فلا يتمشى اذ قد عرفت انها لا تدل على حجية سنخ الاستصحاب في اللغات فكيف على حجيته قبل الفحص **فان قلت** ان العقلاء لا يتفحصون في
العمل بالاستصحاب في اللغات **قلنا** نعم لكنهم ليسوا ملتفتين الى لزوم المخالفة القطعية لان الوارد عليهم قليل لا مورد لا مورد وايضا نمنع اعتبار
طريقة اهل العقول بعد ورود الدليل على خلافهم فان حجية طريقتهم تعليقية لا تنجيزية وقد عرفت لزوم الفحص فان الظن المعتبر المسبب من ذهاب
الاكثر قائم على لزوم الفحص لو لم ندع القطع على لزوم الفحص المسبب من الاولوية **الموضع الثالث** في الموضوعات الصرفة ولا ريب ان الا
الاولى فيها ايضا ان لا نعمل بالاستصحاب فيها الا بعد الفحص التام ولا دليل يدل على خلافه لان اطلاق الاخبار فيه ما مر والاجماع المحقق غير معلوم و
الاجماع المنقول الذي ادعاه بعض متأخري المتأخرين وان كان موجودا لكنه ليس بحجة وان قلنا بان المسألة فرعية لانا نظن منه غير حاصل و
على فرض حصول الظن المسألة اصولية لا نعمل فيها بالظن واما بناء العقلاء فهو مسلم لكن فيما كان الاستصحاب موافقا للاحتياط كاستصحاب النجاسة
او كان احتمالا اعقلائيا وفي غير ذلك لم يثبت بنائهم فالاصل سليم عن المعارض **فان قلت** يدل على عدم لزوم الفحص في الموضوعات الصرفة ذيل رواية
زرارة حيث قال قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك **قلنا**
انما يستفاد منها عدم لزوم الفحص في المورد الخاص لا مطلقا فلا يصح التمسك به على نفي لزوم الفحص سنخا كما لا يصح اثبات لزوم مطلق الفحص لوجوب
الفحص في الهلال رمضان مضافا الى ان الرواية ظنية والمسألة علمية اصولية الا ان يجعل مسألة الاستصحاب فرعية مطلقا او في الجملة او يجعل
الادلة الاصولية حجة فلا تغفل وتامل **المقام السابع** اختلفوا في جواز التمسك بالاستصحاب فيما لو ثبت حكم في الشريعة السابقة ولم نعلم
نسخه في شريعتنا فقيل بالجواز بناء على عدم وجود العلم الاجمالي بالنسخ في الاحكام المشتبهة التي نعلم نسخها فيجري الاستصحاب في المشتبها بعد اخراج
ما علم نسخه وما علم ابقائه وقيل بعدم الجواز لان العلم الاجمالي بوجود النسخ بين تلك المشتبهات حاصل فيسقط الاستصحاب لكون الشك في الحادث
طلقوم اجراء الاستصحاب مطلقا سواء علم بكون علم اجمالي بين المشتبهات او كان علم اجمالي بين المشتبهة او كان علم اجمالي في البين وعلى الثاني سواء كان المعلوم
بالاجمال منحصرا في جنب المشتبهات ام لا ونحن اذا اثبتنا عدم الجواز عند عدم العلم الاجمالي فعلى الثاني بطريق الاولى لنا ان الاصل الاولي عدم جواز
العمل بالاستصحاب الا بدليل وهو مفقود هنا اما الاخبار فلانها لا تنصرف الا الى ابقاء الاحكام الواصلة الينا من جانبهم لا مطلق الاحكام واما بناء العقلاء
فهو موجود ايضا الا ترى انهم لو علموا بحرمة الخمر في شرع عيسى ولم يعلموا ان النبي ص حرم ايضا ام لا لعملوا باصل البراءة وبنفي الحرمة **فان قلت** ان بنائهم
لو سلم على عدم الابقاء فانما يسلم بالنسبة الى اشخاص لم يتدينوا بالدين السابق كالموجودين في زماننا واما من تدين بالدين السابق في زمان ونعلم
عليه حكما مركالموجودين في اول بعثة النبي ص فلا شك في كون بنائهم على العمل بالاستصحاب قطعا واذا ثبتت حجية الاستصحاب لهم ثبت لنا ايضا بالاجماع المركب
قلنا سلمنا ذلك لكن نمنع الاجماع المركب سلمنا الاجماع ايضا لكنه مقلوب عليكم لانا نثبت عدم الحجية لامثالنا ممن هو موجود في هذا الزمان
ببناء العقلاء ونتمم الباقي بالاجماع المركب عكس ما تقولون فبعد تعارضهما وتساقطهما يرجع الى الاصل الاولي **فان قلت** ضميمة اجماعنا الى
وضميمة اجماعهم اصل البراءة ما اجماعنا المركب اقوى فيقدم قلنا ان كان المراد بالمعارضة في اصل اعتبار الاستصحاب فلا شك في ان الضميمة في كلا
الاجماعين هي بناء العقلاء فالمرجح غير موجود وان كان المراد بالمعارضة المعارضة في المسألة الفرعية كما ان العصير العنبي المتقدم اليها الاشارة
فالاجماع المركب مسلم ولكن عدم جواز خرقه تم بعد كون الضميمتين من الادلة العلمية **فان قلت** يلزم المخالفة القطعية وهي محرمة **قلنا** يلزم

الموافقة

فصل في وجوب الفحص في العمل بالاستصحاب

فصل في لزوم الفحص في العمل بالاستصحاب في الموضوعات المستنبطة

فصل في استصحاب الشرائع السابقة

ببعض وان يكون له قوة رد الفرع الى اصله وان يعلم المعاني والبيان والبديع ليرجح الافصح او الفصيح عند التعارض فينظر وان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا يميل الى كل ناعق وناطق ولا معوج السليقة ولا كثير التوجيه والتاويل فربما يجعل الاحتمال البعيد من الظواهر لانس به لذلك ويمكن ان يقال ان اكثر المذكورات ليست من الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد بل هي مقومات لها ثم بعض ما ذكر ليس شرطا لتحقق التجزي وبعض شرط له وللاجتهاد مكملات حسنة كمعرفة بعض مسائل الهيئة والطب والهندسة والحساب **اصل** في عدة معدود بها الجاهل بالعبارة مطلقا او مع عدم المطابقة او مع التقصير فقال وعمل النزاع الصحيح والفساد قاصر لا مقصر لا لم

الموافقة القطعية ليفسد بنفيه تعارضا وبقي اصالة التجزي الخ فسليمة عن المعارض **صابحه ٣ الفصل الثامن** في الاجتهاد والتقليد وفيه

مقاصد المقصد الاول في الاجتهاد الاجتهاد مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنيان للفظين منقولان عن الفراء وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء لغة هو انه اتى به او فعله بقدر طاقته ووسعه او ارتكب المشقة ومعنى الاجتهاد منه الاتيان بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل للمعنيين وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحا لاختلاف المبدأ في المعنيين فلا اشتراك لا في الهيئة ولا في المادة اما في الهيئة فظ واما في المادة فلانها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ الختان **فان قلنا** ان المبدأ هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه به وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي منه نقلا خاصا من المعنى اللغوي فيكون منقولا عن الاعم الى الاخص وان كان المبدأ هو الجهد بالفتح يكون المنقول اليه اي المعنى الاصطلاحي معنى خارجا عن المعنى اللغوي ومنافيا له ومجازا بالنسبة اليه فيكون اللفظ منقولا الى المعنى المجازي بطريقة النقل عن اللازم الى الملزوم فان بذل الوسع والطاقة في الاحكام ملزوم للمشقة لكن لما كان الغالب في المنقولات هو النقل من العام الى الخاص فالظاهر ان الاجتهاد المصطلح ماخوذ ومنقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة واذا ظهر لك المنقول والمنقول اليه والمناسبة بينهما على تقدير جعل المصطلح هو الامر الحالي ظهر لك الحال ان جعلنا الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه بها بعضهم ثم اعلم انه يرد على تعريف الملكة اشكالات **الاول** ان مرادهم من الاجتهاد اصطلاحا هو الملكة ماذا فان ملكة الفقه قد تكون في كل ابواب الفقه وقد تكون في بعضها كالعبادات دون المعاملات والقدر المشترك بين الملكة العامة والخاصة هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعي في الجملة لا بشرط فهل المراد هو الملكة العامة حتى يختص الاجتهاد والمجتهد في المطلق فيكون مجازا في التجزي مطلقا او المراد القدر المشترك فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي ايضا حقيقة **وان قلنا** بعد وجوده في الخارج او بوجوده وعدم جواز العمل عليه فانه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه حقيقة وان كان على القول بعدم وجود المتجزي الفرد منحصرا في المطلق فان ذلك لا ينافي كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وان امتنع بعض افراده كلفظ واجب الوجود ولكن لو وجد كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او المراد انه حقيقة في الملكة بشرط الوجود في الملكة العامة الموجودة يطلق عليها الاجتهاد وكذا الملكة الخاصة ان وجد يطلق عليها الاجتهاد فانه على ح في التجزي يكون صغرويا ويرجع الى النزاع في وجود المتجزي وعدمه بعد قطعهم بانه لو وجد لصدق عليه الاجتهاد اصطلاحا حقيقة **وان قلنا** بعدم جواز العمل بعد وجوده فيشمل الفاسد لا المعدوم او المراد انه الملكة الموجودة الصحيحة فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي حقيقة ان قلنا بوجوده وبجواز العمل به فكلامهم هنا يحتمل وجوها اربعة ومقتضى القاعدة المقررة من انه لو كان اللفظ مستعملا في معنيين بينهما جامع استعمل هذا اللفظ لا بقيد معتد به وكان استعماله في احد الفردين غالبا يكون اللفظ حقيقة في الفرد الغالب ايضا ان يكون لفظ الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل حقيقة في المجتهد المطلق الذي له ملكة عامة لانه غلب استعماله مضافا الى ان المتبادر من الاجتهاد سيما من المجتهد هو المطلق ولو لم ندع صحة سلب الاجتهاد عن المتجزي فلا اقل من الشك فيها وليس عدم صحة السلب معلوما فيكون التبادر سليما عن المعارض والاصل فيه ان يكون وضعيا فيكون في غير المطلق مجازا لكن يشكل ذلك بانهم قسموا الاجتهاد الى المطلق والتجزي والغالب في التقسيم كون اللفظ حقيقة في المقسم وبانهم قالوا في بحث شرائط الاجتهاد الاجتهاد المطلق شرائط فلو كان حقيقة في المطلق فقط لما احتاجوا الى هذا القيد فالظاهر من ذلك الاشتراك المعنوي وبانهم قالوا هل يجوز التجزي في الاجتهاد ام لا والمراد من الاجتهاد في هذا الكلام ليس الاجتهاد المطلق اذ لا معنى لقولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد المطلق فمرادهم منه ظاهرا القدر المشترك وظاهره هذا الاستعمال الحقيقة الا ان يجاب عن الاول بان منشأ ظهور التقسيم في كون اللفظ حقيقة في المقسم هو الغلبة ومنشأ القاعدة التي ذكرناها اولا ايضا هو الغلبة فتعارض القاعدتان الثانية منشأها الغلبة وبقي التبادر الذي ذكرناه سليما عن المعارض وعن الثاني بان منشأ القول بظهور كلامهم هذا في ان الاجتهاد انما هو موضوع للقدر المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان التاسيس خير من التاكيد وجريان التاسيس من التاكيد على الاطلاق ممنوع وليس المراد من التاكيد هنا التاكيد المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظن يكون على خلافه بل المراد مطلق اظهار ما لا يحتاج الى بيانه احتياجا تاما وهو كثير في العبارات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد في كلامهم ذلك مستعمل في القدر المشترك ومنشأ ظهور ذلك الاستعمال في كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة في خصوص المطلق لزم التقصير في ذلك الكلام والاصل خلاف التقصير كما انه خلاف المجاز واذا كان منشأ الظهور هو ذلك قلنا اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان الشك في المراد وفيما نحن فيه الشك في الموضوع له هذا ولكن يمكن ايضا القول بالقدر المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة تاما كان تاما لا ويتبادر الاجتهاد المطلق الى الذهن اولا انما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان الالتفات بعد التخلية لتبادر القدر المشترك وعدم التبادر بمجرد السماع لا يقتضي بكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى ان التبادر الى الاطلاق بل في اكثر المطلقات الموضوعة للقدر المشترك وظهر ان المتبادر والا هو المراد الغالب من المطلق لا مطلق الماهية لكن بعد التخلية يصير المتبادر القدر المشترك مضافا الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان في مثل قولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد تناقض والمراد فيه هو القدر المشترك مع انه لا تناقض على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد **الثاني** ان مرادهم من الحكم في تعريف الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ماذا وهل الاجتهاد حقيقة اصطلاحا في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في اي علم كان فالواجد للملكة النحوية مجتهد اصطلاحا والاجتهاد حقيقة اصطلاحا في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية وهو مشترك لفظا بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص منها يعني ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغة في اصطلاحهم الى هذا الفرد الخاص والعلماء نقلوه عنها الى مطلق الملكة فصار منقولا مرتين مرة

في مباحث الاجتهاد والتقليد

في المعنى ... الاصطلاحي

في ... الملكة على تعريف ...

في بيان معنى المجتهد المطلق والمتجزي

وعليه وفي كونه اعم من الجعل بالوجه او اختصاصه بالاول وجهان ثم لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي تعم بها البلوى كتابا وسنة ومقتضى اصل الشغل كونه شرطا للصحة العبادة وعدم كفاية الموافقة الاتفاقية الا ان يكون في المقام اطلاق كما يقتضيه بناء العقلاء وقاعدة تبعية الاحكام للصفات الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل الموثبة بها الا حديث عمار نعم لو علم بعدم المطابقة او شك فيها والوقت باق وجب الاعادة قاصرا ومقصرا لاستصحاب بقاء الامر

الى الكلي واخرى الى الفرد وهو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقاديا كان ام عمليا فيشمل ملكة علم الاصول ايضا او هو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منها وهو منقول الى الملكة الشرعية العملية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعيات لا الاعتقاديات من الشرعيات او هو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد او له رتبة الاجتهاد نعم يقال انه مجتهد في الطب وهذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة بل القاعدة المتقدمة ايضا هنا بل يمكن دعوى عدم صحة السلب عن خصوص الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بجواز من جهة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التاكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل التنقض في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقائد وبانه عند التخلية لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة في علم حصلت فالحق ان لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وبهذا الاعتبار يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك وفي اصطلاح مطلق العلماء حقيقة بنقل اخر في الملكة المطلقة والشاهد عليه عدم صحة السلب مطلقا مع قطع النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تناقض في وجوه صحة السلب وعدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط الحكم الشرعي قد تكون ملكة علمية وقد تكون ملكة علمية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضروريات التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعا الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية او علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عن له ملكة علمية حاصلة في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا **الرابع** هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد الظاهري اشكل الامر بعدم الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان المراد الاعم اشكل ايضا في الفرد الظاهري منه لما قلناه فان بناءهم على تباين الفقه مفهوما مع الاجتهاد وان كان المراد الواقعي اشكل بعدم صدق الاجتهاد والمجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط لكونه مما رسته في مسئلة اصل البرائة مثلا واصل الاباحة بحيث كان له ملكة اجراء القاعدتين في مظانهما الا ان يجاب باختيار الشق الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص مضافا الى انه لا ينفك ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل دائما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي **الخامس** هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارات القوم فاستفرغ وسعه فيها لتحصيل الظن من دون ان يكون له مما رسة في الفن بحيث يستنبط الحكم الواقعي ظنا بنظره واجتهاده ودقته ام المراد من الملكة بالقسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فتحصل مما ذكر ان الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي تحصيلا نظريا بقي الاشكال في شيء وهو ان للاجتهاد تعريفا ملكيا وتعريفا حاليا وملكة كل شيء بحسب حاله فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها التي هو البناء والحال انهم عرفوا الحالي من الاجتهاد باستفراغ الوسع كما سيجيء وهو فعل المكلف وحال منه وعرفوا الملكي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ومقتضى قاعدة اخذ ملكة شيء من حاله لذلك الشيء ان يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني او يكون الحالي عبارة عن استنباط الحكم الشرعي فتدبر واما تعريفه الحالي فقيل بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي **وفيه** اولا ان قيد الفقيه مما يحتاج اليه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع اذ مطلق من استفرغ الوسع وان لم يكن ممارسا في الفن لا يقال له انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه انما هو بعد الممارسة في الفن وثانيا انه مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا ثم يجتهد ويحصل له رتبة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا تكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن ليخرج العلميات النظرية لعدم صحة السلب رابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ وان لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول الوقتي العقاهية لكن يصدق على استفراغه هذا انه اجتهاد تم وهذا الايراد في ما قدمنا سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم وخامسا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك انا لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم اولا فلا اقل من القول بكونه قاصدا لتحصيل الاعتقاد هذا ولقائل ان يقول ان قيد الفقيه محتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة واعمال النظر في المسئلة الشرعية لتحصيل الظن وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له في مفهوم الاجتهاد فلو لم يدرج قيد الفقيه لدخل استفراغ وسع العامي **وفيه نظر** ويمكن الجواب عن الدور بان المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقه الفعلي فيندفع الدور فتعريفه الفعلي الصحيح هو ان الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا لفظ مشترك بين الملكي والحالي بقي شيء وهو ان قيد الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فاما المراد به ملكة الفقه وحال الرأي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة اجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم التجزي في التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول لان ملكة الفقه انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة اجتهاد كل المسائل الفرعية اذ ملكة العلم بالحكم الظاهري انما هو مرتبة المجتهد وعلى مذهب هذا القائل لا يكون مجتهدا الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض ان له ملكة الاجتهاد في البعض فيخرج عن التعريف الحالي تا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكي والحالي وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم الاطراد

في بيان معنى الملكة واقسامها في الاجتهاد

في بيان المراد من الملكة

في بيان الجواب عن الدور

الاطراد

وبناء العقلاء وعدم مداخلية العلم والجهل في الاحكام كما مر لظاهر حديث عمار وحماد ونقد رعلي استخراج حكم وجوب القضاء وعدمه والاثم وعدمه وحكم ما لو علم الجزئية وجهل الكلية
وما لو اخذ الحكم من المجتهد جاهلا باجتهاده او بلزوم الاخذ منه وحكم المقصر بقسميه والقاصر باقسامه وما لو كان شرط العبادة معاملة كستر العورة واما المعاملات
فاتفقوا فيها على ان المناط مطابقة الواقع

الاطراد لدخول الغافل المستنبط باستفراغ وسعه الجواب ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وان لم يكن له ملكة
الفقه فيطرد وينعكس ثم اعلم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي
كالاجتهاد اما الحالي فهو على التعريف المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم وقوله المراد
بالاحكام هل الكل او البعض وقد مر ذلك مع جوابه في اوائل الكتاب وكلام من جهة العلم المنقول الى لفظ الفقه وقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو
الظن بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم الاعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما عدا الاخير بالملكة
الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن والاعتقاد بالحكم الواقعي لكان ملكته ملكة الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة
الفقه فرق اصلا في الاخير وفي الاول لا يكون الفرق بين القسم الظني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم
الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون الفرق بين قسم من ملكة الاجتهاد اي العلمي منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وقسم
يرد على الاولين ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مطلق لعلمه على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاولين
فيكون منقولا عن المعنى اللغوي الى المجاز الصرف والغالب في المنقولات الاول مع انه يرد على الاولين ان العلم الماخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو
حقيقة فيه والمجاز خلاف الاصل **فان قلت** نحن وان حملنا العلم على المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر قلنا ما ارتكبنا
تقييد وما ارتكبتم مجاز صرف واذا عرفت المعنى الحالي للفقه قد تعلق على استخراج معناه الملكي وهو على ما اخترناه ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري
وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما المفتي فمعناه الحالي من يشتغل باظهار الاحكام عن راية اجتهاده والملكي من له هذا المنصب والملكة لا يخلو من الفقيه
بل هو جزء في الحقيقة واما القاضي فالحالي منه من يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب واما الحاكم فالحالي منه
المتصرف في اموال الغيب والحائبين ونحو ذلك على الوجه الشرعي المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب فقد ان التسمية بالملكة لتسامح بقي النسبة
بين الالفاظ الخمسة فقيل ان الفرق بينها انما هو بالمفهوم فقط والمصداق واحد وستعرف الحق في شرائط الاجتهاد **ضابطة** في جواز تجزي الاجتهاد وعدمه
ولا بد اولا من ذكر امرين الاول انه لو كان لشخص ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسألة جواز التجزي
وعدمه ام يجب عليه التقليد في هذه المسألة الاصولية ام هو مخير فان كان في احد طرفي المسألة قدر متيقن اخذ به للاشتغال كان يكون الاجتهاد في تلك المسألة
الاصولية موجبا للبراءة قطعا وكان الشك في جواز تقليده او بالعكس ففي هاتين الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وان لم يكن قدر متيقن
فالحكم التخيير ان لم يوجد مرجح لاحدهما لكن القدر المتيقن موجود وهو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ
بالاجتهاد للاصل الاشتغال وعلى فرض عدم وجود القدر المتيقن فالمرجح ايضا في جانب الاجتهاد لانه مفيد للظن والتقليد مفيد للوهم الثاني الاختلاف
الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه انما هو في الفرعيات واما في المسائل الاصولية فادعوا فيها الوفاق على جواز التجزي ويرد عليه ان جواز التجزي في الاصول
معناه اعمال بعض القواعد المجتهد فيها في الفروع فجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي الجواز في الاصول
فكيف يكون الجواز في الاصول وفاقيا وفي الفروع خلافيا **فان قلت** لعل المراد وقوع الوفاق على جوازه في الاصول عقلا واما الجواز الشرعي
فمختلف فيه في الفروع وليس المراد وقوع الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول هو الجواز الشرعي فهذا ظاهر كلماتهم تناقض بينهم **فان قلت** لعل
مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية التي لا يستلزم التجزي فيها الاجتهاد التجزي في الفروع كمسألة
جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ولزوم تجديد النظر فان ملكة تلك المسائل ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفروع فلا تناقض
ولا منافاة في جواز التجزي في الاصول اتفاقا ووقوع الخلاف في التجزي في الاحكام الفرعية **قلنا** التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض
المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام مدعي الوفاق اعم من القسمين فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من ابقى امكان التجزي
مضافا الى انه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان اخر لها لا المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها
بعنوانها الا ان يقال انه لا مفر من ارتكاب خلاف الظاهر في كلامهم بحمله على تلك المسائل التي ذكرنا فرارا من لزوم التناقض الذي هو في غاية البعد منهم
ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك المسائل فلم يثبت الوفاق بالكلية فيها ثم اعلم ان النزاع
في هذا البحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالي منه فيتجزى اتفاقا والا لم يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام في تجزي ملكة الاجتهاد
الاعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلثة **المقام الاول** في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان
وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل اي اصالة الامكان مع ان اغلب العلوم مما يقبل التجزي اتفاقا فيلحق المشكوك بالغالب الثاني البداهة
والوجدان فانا نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص قد يكون له ممارسة في جزء من علم الطب
فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة
لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير ارتباط وهكذا فلكل جماعة من المسائل ملكة
فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا ريب ان الملكات تدريجية في الحصول بالبداهة فلا بد ان يصير الشخص ولا متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن
الاطلاق **فان قلت** يحتمل ان يكون لما مارس فيه ذلك الشخص يمسك فيه بدليل اجتهادي في المسألة التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي
لم يمارس فيها ولم يطلع عليه الشخص فلا يكون باجتهاد وثوق فلا يحصل له ملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في مسألة واحدة لوجود المانع وهو احتمال

في تجزي الاجتهاد وعدمه

في امكان التجزي وعدمه

وعليها **اصـل** المصيب في العقايد واحد عند جمهور المسلمين والباقي مخطئ والعنبري على ان لكل مصيب وبه لزوم الاجتماع النقيضين ثم انه اثم مع التقصير والعصور حيث ر اعين تكليفه بما لا يطاق انما الكلام في تحقق القاصر هنا ولا دليل على عدم امكانه الا ان يتمسك بمنقول الاجماع وبالاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ومن هنا بطل قول الجاحظ بعدم الاثم والعقليات التي يستقل بحكمها العقل

في جواز عمل المتجزي باجتهاده

وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما لم يستحضره معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض وليس ذلك ما خوذا في مفهوم الاجتهاد بل الظن كان ولا يضر الاحتمال الموهوم فانا لغالب مجتهد الا يمن مدرك كل مسئلة موظف بوظيفة وصوب بيان فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا انا نفرض الكلام في المتتبع التام في اطلاع الاقوال والاخبار في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكر انما يمنع من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكان تجزي الملكة ونحن الان لسنا في مقام جواز العمل ولعل مراد المانع ايضا هو المنع من تجزي ذلك الاجتهاد لا من امكانه فانا امكانه بديهي **المقام الثاني** في جواز عمل المتجزي باجتهاده وفيه مقامات ستة **الاول** في انه اذا حصل العلم للمتجزي بالمسئلة الفرعية لدليل قطعي لزم عليه العمل للاجماع ولبناء العقلاء حيث يطرحون احتمال تعول الغير بلا دليل ويحكم القوة العاقلة بذلك فان طرح المعلوم واخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بفساده ولادلة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فانا المشافه لو علم المسئلة لا ريب في ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية علما والعمل بالظن من باب اكل الميتة وكان ذلك تكليف المشافه فبعد عثور الشخص بالواقع لا معنى لتقليده كما في المشافه ايضا فان مفهوم الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم المخالف عدم لزوم السؤال ان علموا ايضا فان الماد ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصومة الى مثل ذلك الشخص لم يدل بالمطابقة على جواز عمل نفسه لكن يفهم منه ذلك بالاولوية القطعية فان الاول فرع الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بد له من التقليد ام من الاحتياط ام الحكم التخيير الابدي بمعنى انه يتخير بين الاجتهاد في المسائل والتقليد لزم ذلك عليه دائما لا بمعنى انه مخير في كل مسئلة من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد بل بمعنى انه في المسئلة الاصولية ايهما اختار لزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل ام التقليد ام حكمه التبعض فيختار الاجتهاد اذا كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق ويختار التقليد اذا كان المتجزي مسبوقا بالتقليد وفيما لم يكن المتجزي مسبوقا بشيء من الامرين كما لو كان متجزيا في اول بلوغه مجتهدا او مجتهدا مطلقا او متجزيا احتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم التقليد فقد يستدل عليه بان الاصل حرمة العمل بظنه على ما في الرواية العلم خرج ظن المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل كما ينفي جواز العمل بالظن لكونه عملا بما وراء العلم كذا ينفي جواز التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين معا لكن لما كان بقاء التكليف ضروريا وباب العلم منسدا خرج عمل المطلق بظنه وتقليد العامي اياه عن تحت الاصل وبقي امر المتجزي مشكوكا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا قدر متيقن في البين حتى يتعين بل يلزم اخذ المتجزي به لخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل انما يجدي اذا كان جواز تقليد المتجزي اياه مقطوعا وكان الشك في جواز عمله بظنه وليس كذلك فلا يترجح من الحكم بالتخيير فظهر مما ذكر وجه التقليد التخيير لكن الحق لزوم التقليد لمنطوق الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل الذكر اي اهل العلم كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام الظاهرية ان قلنا بنعيم العلم عن الظاهري والا فيتعين لانه عالم بالاحكام الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عدا بالاجماع المركب **فان قلت** فسر اهل الذكر في بعض النصوص بالائمة **قلنا** هو من الاحاد والمسئلة اصولية لا يعتبر فيها الاحاد ايضا فالى ان المتجزي كان مقلدا اولا كما هو الغالب فبعد التجزي يستصحب وجوب التقليد وحرمة التقليد ويستصحب ما كان عليه سابقا في المسئلة الفرعية كلزوم غسل الجمعة مثلا **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق صار الاستصحاب بالعكس فيتعارض الاستصحابان **قلنا** استصحاب التقليد اكثر موردا واغلب فيقدم **فان قلت** الاية الشريفة معارضة بالخبر الذي ذكرت سابقا **قلنا اولا** انه اخص منه خارج عن مدلول ذلك الخبر لان مدلوله انه من عرف شيئا من الاحكام لا من ظن بشيء من الاحكام وكلامنا في ظن المتجزي لا في قطعه **وثانيا** ان النسبة بين الاية الشريفة والرواية عموم من وجه يجتمعان فيمن عرف بعضا من الاحكام دون بعض كما انما نحن فيه فلا بد من الترجيح وتفترقان فيمن عرف كل الاحكام فان ذلك لا يشمله الرواية **فان قلت** في مادة الاجتماع الترجيح للرواية لاشتهارها في العمل **قلنا** المرجح للاية الشريفة موجود وهو ورود نص اخص بان من عرف احكامنا فارضوا به حكما والجمع المضاف فيه يفيد العموم ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما **وثالثا** ان المسئلة اصولية والخبر واحد وان كان مشهورا والشهرة لا يخرجه عن كونه واحدا واما استشهادنا بالخبر في المقام الاول فانما كان من باب التاييد **فان قلت** مقتضى انسداد باب العلم وبقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق جواز عمله بظنه اذ بعد تلك المقدمات الثلث نقول انه لا بد له اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد غيره فان لزمنا بالتقليد لزم ترجيح المرجوح او جوزناه بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين عمله بظنه **قلنا** ان المقدمات الثلث مسلمة لكن يقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه خروج عن الدين ولم يدل الضرورة على خلافه واما ترجيح المرجوح فممنوع بان اللازم على المكلف الاخذ بالراجح عند المولى لا بالراجح عند المكلف باعتقاده فقد يكون الموهوم عند المكلف راجحا عند المولى ويجب عليه الاخذ بالموهوم عنده الا ترى انه لو حصل من حديث صحيح وهم بحكم ومن القياس ظن بخلافه وجب الاخذ بالموهوم باعتقاده فانه راجح عند الشارع وان كان مرجوحا عنده فالمناط في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وان كان مرجوحا في نظر المكلف ونحن قد اثبتنا بالاية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد هنا ويمكن رد الاية الكريمة بالاجمال لان الذكر قد اطلق على معان اخر ففي قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله تعالى انا انزلنا الذكر المراد به القران فاذا كان المستعمل فيه متعددا نقول الاية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون المراد من الذكر فيها القران فالمعنى اسئلوا اهل القران اي الائمة عليهم السلام وبالطريق ذلك فان اهل القران لا يصدق على قاري القران بل يفهم من الاضافة خصوصية في الاهلية فلعل المراد اهل البيت عليهم السلام وانما تعبير الذي في ... فان المراد اهل البيت منفي لاجمال بحاله سلمنا ان المراد اهل العلم لكن

في احكام التقليد

فقد يكون

من الفرعيات كقبح الظلم كالعقايد في الاصابة والاثم وعدمها وضروريات الفروع عبادة ومعاملة كذلك واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات فمن قائل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب ولعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما بطابقها اراء المجتهدين مرة او اتفاقا

قد يكون المسئلة طريق على المتجزي كالاجماع ففي تلك المسئلة هو من اهل العلم فان ظاهر الاية الشريفة انكم اذا لم تعلموا شيئا فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم بمقتضى منطوق الاية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي فيكون قوله حجة لهم ويتم الامر في الباقي اي في المسائل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب فاذا كان قوله حجة للغير في كل مسئلة التي هو عالم بها او ظانا كان حجة لنفسه وعمله ايضا بالاولوية القطعية والاجماع المركب فما ادعيتم من الاجماع المركب معارض بهذا الاجماع المركب هذا الرجح لاعتضاده بالشهرة وبالنص الاول المتضمن لحكومة من عرف شيئا من الاحكام **فان قلت** اجماعنا المركب معاضد بمفهوم النص الاخير المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لان مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا ترضوا به حكما **قلنا** اولا ان الاحكام في النص لا يمكن حمله على الاستغراق لان معرفة كل الاحكام لا يمكن لغير المعصوم لعدم تناهيها وتجددها يوما فيوما فلا يتحقق مصداق الرواية في غير الائمة عليهم السلام وانما هو منحصر لغوا فلا بد ان يكون المراد من الاحكام جنس الجمع او المراد من العرفان ملكة العرفان مع ابقاء الاحكام على الاستغراق الذي هو معناه الاصلي والاول اولى لان الاخير زيادة على التجوز في العرفان يستلزم التقييد ايضا مع ابقاء العرفان على ظاهره من مطلق وجود ملكة الكل لا يكفي في جواز رفع الخصومة بل لا بد من العلم الفعلي فيكون المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي بما يقع رفع الخصومة اما الاول فجاز للبس الاو ثانيا ان الاحكام وان كان للاستغراق لكن مفهومه على ما يفهم عرفا ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا ترضوا به حكما كما ان مفهومه على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا ترضوا به حكما ويمكن رد الاستصحاب ايضا بما عن بعض من ان من كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون الدليل الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اي قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب مضافا الى ان مثل هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حالة قبل التجزي خاصة فاختلف الموضوع واما ان يكون الدليل دالا على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم دالا عليه في الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا بشرط اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم وجود الشك واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا انه شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادعيته غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع باعتقاده في غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزي يشك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب ام لا كما انه شاك بعد التجزي **فان قلت** الحكم الظاهري الموجود قبل التجزي المقطوع به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي يستصحب فليس الشك ساريا **قلنا** نعم لكن استصحاب الحكم الظاهري وان كان ظاهريا لا يعتبر اذا كان منفصلا عن الواقعي المشكوك بالشك الساري فمتى صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا بالنسبة الى الحكم الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على تمامية من جريان الاستصحاب **فان قلت** استصحابنا اكثر موردا وافيد **قلنا** استصحابنا معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان ادلة الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط والتبعيض المتقدم باحتمالاته الثلاثة باطلة بالاجماع فبقي احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير المبنى وغير الثلاثة او وسطها لما مر من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او المساوية بينه وبين الراجح وما ذكره في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح عند المولى في الواقع لا بالراجح في نظره مدفوع بان ذلك انما يتم بدليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا في الواقع عند المولى وقد عرفت بطلان دليل لزوم التقليد فلا بد من الاخذ بالراجح في النظر حيث ان المرجوحية عند المولى او الاتفاق احتمال المرجوحية عند المولى غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلالات العقلية غالبا **فان قلت** رجحان ظنه على وهمه معارض بكون ظن المطلق قويا لقوة ملكته **قلنا** الاقوائية بالنظر الى نوعي مسئلة واما بالنسبة الى المتجزي فلا معنى لانه لما انه عمل بظنه **فان قلت** بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين امس مثلا بشيء ثم شكوا في اليوم في ان تكليفهم هو تكليف الامس او غيره ام لا لكان علمهم على التكليف السابق **قلنا** بنائهم لا نفسهم بذلك ولو عرض لهم حال المتجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامس مضافا الى ان هذا لا يتم في المطلق الذي صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب مذهب ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقائه على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والحال ان الترديد الذي ذكرنا في ابطال استصحاب تقليد المتجزي ايضا هنا بعينها **فان قلت** يمكن فرض الشك في المسئلة المفروضة مع عدم تعدد الموضوع بان يتعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهده حتى اخر العاقد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر فمات مجتهده قبل الظهر قريبا منه فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت وجوبه في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا **قلنا** يمكن فرض مثل ذلك في المتجزي ايضا بما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فالحق جريان استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجر في الحكم الفرعي لكون شكه ساريا فيحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته باستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق اذن في المقام الثاني لزوم عمل المتجزي بظنه لسلامة الدليل العقلي عن المعارض

المقام الثالث في انه اذا لم يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن باحد طرفي المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهية التعبدية وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه **الاول** ان كل من قال بجواز عمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك

او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد يصير كذا يجعل احكاما على طبقها وقائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد والمخطئ معذور وهذا مذهب
اصحابنا الاثنى عشرية في العدة يجعل المخطئ فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس ومنها ان المجتهد في الصورتين يخاطب باصابة الحكم الذي
ليس في تعدده مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الاراء واصابة الكل ثم على ان المراد من الخطاب معنى واحد كما في تعدد الاحكام
الظاهرية ووحدتها لاتفاقهم
الاصولية **الثاني** الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** الاستصحاب المعارض في المسبوق بالتقليد
موجود مع انه اكثر موردا **قلنا** هذا الذي ذكرناه ارجح للشهرة **الثالث** الدليل العقلي لانه بعدما ظن بعد وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي
وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رأيه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الوجوب لاختلافه معه في المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه
ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان
ظاهر العلماء تجويز عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور لعدم تفصيلهم والثاني ان
المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم تمامية دليل المطلق فراى المطلق عنده مرجوح
والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد
والتخيير ايضا ويثبت لزوم عمله برأيه مضافا الى وجود الاجماع المركب القطعي **المقام الرابع** في انه اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام
فاجتهد وتجزى الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الاخر اصلا فهل له العمل بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا
فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق تصادم الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية
واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لاعتماده وتمرسه في الاصول الفقاهية
وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهية لما ذكرنا في المقام الثالث من الادلة واما
الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا ولا يقال
عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بالاجتهاد لاتفاقهم على ان
غير المجتهد لا يعمل برأيه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برأيه بالاتفاق
لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف
بتحصيل العلم او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاولان ففاسدان واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور اتفاق العلماء
في لزوم التقليد عليه فبطل التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد هنا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب
التقليد في حق هذا الشخص معاضد بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر
موردا **المقام الخامس** في انه لو كان للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي بتحصيل النظر بالكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم
الواقعي من الماخذ السهلة كما لو كان ممارسا لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او ذهاب جمع من المحققين الظن بالحكم الواقعي من دون
ان يراجع ماخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بالاجتهاد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل
بين اسباب الظن الا ما خرج بالدليل فيجب كل ظن للمجتهد لانسداد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في
المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان هذا الشخص متجز بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب فان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل
متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل
الظن من الماخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلق ويجب التقليد على كل من ليس بمجتهد اتفاقا
مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه لا يجوز للغير اي للعامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق
مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة
العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب
وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئا للذمة قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول
اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حيوته فدار امره بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي ح وان لم يكن
شيء منهما قدرا متيقنا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود
وهو كون رأيه اقوى في نظر العامي من رأي المتجزي فلا بد من اخذ ما هو الاقوى في نظره **فان قلت** اجمعوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء قلنا
لم كلام اخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الى الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم وانه يقيد الاعلم بالحي
فان قلت ربما يكون ظن العامي برأي المتجزي اقوى من رأي المطلق اما لان للعامي حظا من العلم وان لم يصر برتبة الاجتهاد فظن بتجزي دليل
المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي عالم بمدارك الميت المطلق وبعد اطلاعه على مداركه رد قول
المطلق ايضا مع ذلك فيحصل الظن برأي المتجزي ح لو قلد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي في غير هذا الفرض بالاجماع المركب
قلنا يمكن قلب الاجماع المركب في صورة كون رأي المطلق الميت راجحا في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب وهذا الاجماع اقوى لكون طبقه
المطلق اقوى واقرب بالاحتياط الواقعي **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المتقدم الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا
فارضوا به حكما فانه يدل على جواز مراجعة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يراجع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية
والشهرة مستقلا فالمسئلة اصولية لا يثبتهما بالشهرة وخبر الواحد وان كان منجبرا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية

في ذلك بل النزاع في تعلق الحكم الاصلي المعقول بالذات في الواقعة الواحدة ووحدته والموضوعات الصرفة ليست من محل النزاع وان كان قد يظهر دخولها من فرض ثمرة النزاع في القبلة وذلك لان العنوان في الاحكام الفرعية ولانه لا يعقل التصويب فيها ولا نزاع في التناقض بين قول الامامية هنا بالتخطئة وزعمهم في وضع الالفاظ للامر النفس الامري او الذهني او الخارجي ثم قد تقدم ان الاصل مع التخطئة الاصالة عدم التعدد وعدم الاصابة

ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي فيعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب ان اول الظنين نوعي والاخر شخصي فيقدم الاخر **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم تقليد العامي على تقليده في المسائل التي قلده فيها ويتم في غيره وهو جواز تقليد غير المتجزي بدوا بالاجماع المركب **قلنا** اهمل الصور مسلمة وكلامنا في صورة التجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لا يثبت والقدر الذي يثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلده العامي فيها حال اطلاقه وما عدا ذلك لم يثبت فان قلت نفرض الكلام في مسئلة يجتهد فيها المتجزي المسبوق بالاطلاق حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان قلده في تلك المسئلة في زمان اطلاقه لكان صحيحا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن اجراؤه في المطلق الميت ايضا وان لم يقلده حال حياته لكان صحيحا فيستصحب فلا بد في جميع الصور من تقليد الميت او المطلق الحي دون المتجزي اصلا اللهم الا ان يقال بلزوم تقليد العامي للمتجزي في الصورة الاخيرة من الثلثة لوجهين **الاول** الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في المسئلة الفرعية فهو اما مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فيهما تكليفا بما لا يطاق او بالاحتياط فهو خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي فهو المطلوب او بتقليد الميت المطلق ابتداء فهو مرجوح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلا بد له من تقليد المتجزي حينئذ لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب وقلب الاجماع ان امكن لكن اجماعنا ارجح لاعتضاده بالشهرة وبما ورد من ان من عرف شيئا الخ **فان قلت** لما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وارد هنا **قلنا** ان الكلام ليس في كل الظن في جانب المتجزي ابتداء شخصي لان المفروض ظن العامي برأيه في المسئلة الفرعية وينضم اليه مع ذلك الظن النوعي الحاصل من النص والشهرة فيحكم بتقديم هذا الشخصي لاعتضاده بالنوعي **الثاني** الاستصحاب المتقدم فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا **فان قلت** ان اردت استصحاب لزوم التقليد فيمن قلده حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا في غيره وان اردت استصحاب صحة التقليد لفرضه التعليقي فقد مر فيه ما فيه قلنا المراد الاخير وقولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلومة مدفوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب معلق على وجوده وهكذا وقولك انه يمكن القلب مدفوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المنقول في المقام على عدم جواز تقليد الميت ابتداء واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو ليس فيما نحن فيه على الظاهر وهل للمتجزي القضاء ورفع الخصومة ام لا وجهان اقويهما الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير اياه ولاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وللاولوية القطعية فتأمل ولدلالة منطوق نص الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وما رايته من استشهاد بعضهم بهذا النص في مقام جواز تقليد الغير اياه فانما هو من باب الملازمة لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والا فلا لكن ظاهر كلماتهم واطلاقاتهم من ان المتجزي يعمل بمقتضى رأيه الجواز فيما له العلم من المسائل حكومة كان ام لا والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قاله بعض من ان النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين مصاديقها العموم المطلق وعدم كون المتجزي مجتهدا يلزم كونه حاكما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك وظاهرهم الكشف عن كفايتهم عنه بحكمهم بجواز عمله برأيه وتقليد الغير اياه والظاهر وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول انه لو كان مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة التي يجتهد فيها حال الاطلاق لزم عليه العمل بمقتضى رأيه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب ان لا يحكم قلنا استصحابنا اقوى لكونه وجوديا **ضابطة** للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية مادة وهيئة اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان **فان قلت** ليس ما ذكر شرطا لامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوهما **قلنا** اولا انه غير واقع ومجرد فرض لم يقع في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الاحكام **فان قلت** يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من الكلام ذلك **قلنا** كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة الدلالة لا المراد فقط الا ان يقال انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم او يكون منها ثالثا قلنا ان الاجتهاد يتوقف على معرفة المذكورات وبعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفت المذكورات فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق مراجعة الكتب المؤلفة وتعلمها او معرفة اصطلاحاتها ام يكفي ان يكون الشخص من فصحاء العرب الذين يعلمون العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول وغيرهما بعد علمهم بانهما وان ما يسند اليه الشيء مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لعدم دخله خصوصا الاصطلاحات والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القائم على اشتراطه لا يدل على ازيد من ذلك فلا يبعد ان العربي الذي يمكنه معرفة مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد كما هو المعتقد المتيقن ومقتضى قاعدة الاشتغال ام يجوز معرفتها تقليدا وجهان والحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد اما جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان التقليد مجزيا باحد الامرين التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجوب التكليف واذا كان التقليد مجزيا فالاجتهاد بطريق اولى ايضا لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان اجتهاده من جهة تقليده من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير اياه ولم يقل به احد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم العسر لو لزم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه فان فيه حرج لا يفي بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بذيها ففي

في حكم تقليد الغير للمتجزي وقضائه وحكومته

في شرائط الاجتهاد المطلق

ومنها انظر ان كان المدعى حقاً وامكن تتميمه بتقرير اخر ثم الضوابط لان التصويب لتبعية الاحكام للصفات من غير مخالفة العلم والجهل واللزوم الترجيح بلا مرجح في افادة واحد من الاحكام الاصلية من الخطابات دون غيره وفي الامر بالفحص عنه دون غيره وبناء العقلاء والاجماع محققا ومنقولا والظاهر الايات الثلاث ومن لم يحكم بما انزل الله والنص النبوي المشهور الذي جعل

التكاليف بالاجتهاد عسر بل تكليف بما لا يطاق وان كان مكلفا بالاجتهاد في العربية او بتعطيل الاحكام ان لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من كتب اللغة واما اذا اراد المعرفة بطريق تعلم لسانهم او كونه من اهل اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال والا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور اي بطريق كون العربية لسانا له والحال ان المفروض ذلك فالتقليد فيها في هذا الفرض فلا بد لمن اراد المعرفة بهذا الطريق من الاجتهاد في موارد الاشكال وهل يشترط للعمل حصول الظن الشخصي او النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق انه لا يجب خلافا للاجماع وخلافا لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والظن الشخصي غير لازم بل يكفي الظن النوعي على الظن الطبيعي ان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان بعدم اعتبار الظن الاصلي ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن النوعي وان كان الظن الغير المعتبر على خلافه فهي مستندة الى الادلة الخاصة وبسببها يصير ظنا خاصا والى الدليل العقلي وبسببه يصير ظنا مطلقا من تلك الجهة ولا زم جواز التعدي الى سائر الظنون ايضا في باب العربية كالعمل بالاستقراء بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع القطعي وبناء العقلاء واما العقلي فهو انا قد بينا في محله بالدليل العقلي ان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على الخلاف وهذا الظن الطبيعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظن الطبيعي في الحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام ثم اعلم ان تجويزنا التقليد في العربية وحكمنا بكفاية الظن الطبيعي انما هو اذا لم يكن المدرك والماخذ في ايدينا واما اذا كان المدرك شخصا كما لو علمنا باخذهم المعنى من فهم العرف فلا بد من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع وبناء العقلاء والاستلزام انما يجدي اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبيعي حجة في الفروع ولا بد له من الفحص لرجاء حصول ظن اقوى في مثل ذلك فان اختلف اهل اللغة اختلافا شديدا او ذهب علماء الاصول الى خلافهم مثلا لكون المدرك في البعض لا دليل على جواز الاكتفاء بقول احدهم بل لا بد له من الاجتهاد والفحص هل اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بقدر الحاجة في الفاظ الكتاب والسنة لان وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة ويكفي في مقدار العلم ما يقتضيه الحاجة في الكتاب والسنة الا ان يقال ان من مقدمات الاجتهاد ايضا التتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلافات لا يفي بخلاف الاجماع وعدم الخلاف فلا بد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه هل اللازم العلم بما يقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند الحاجة الحق الاخير لان ما هو المناط في الاحتياج اليها يحصل بذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم بلزوم الفعلي مستلزم للتكليف بما لا يطاق او العسر او لتعطيل الاحكام والكل باطل **ومنها** معرفة علم الكلام لان الاجتهاد هو ملكة تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا ريب في ان الاعتقاد بان حكم الله كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وبصدق الشارع وبكونه محفوظا عن الكذب عمدا وسهوا وبامامة الائمة عليهم السلام اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم عليهم السلام فاذا لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم **فان قلت** يمكن عدم الاقرار بامامتهم عليهم السلام مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما في بعض العامة في حسن ائمتنا **قلنا** ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء وعلى مذهبنا يقدم قول الائمة فلا يحصل الاعتقاد في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مثل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له في تحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما اشرنا وما يقال من انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول ان هذا الدين لو كان حقا فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه فلو امن وتاب وعلمنا باستفراغ وسعه صح عمله برايه وتقليد الغير اياه فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد او ملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا مع ما ذكرنا وهذا بديهي نعم يمكن له حصول الفهم والتفصيلة والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحال ان الاجتهاد هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرضي وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل ام يكفي التقليد وجهان يا خذ اليهما الاشارة وبعد ذلك هل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير والوجه واضح **ومنها معرفة علم الرجال** لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعتبرة ولعظمها السنة واكثرها ظنية لا بد من معرفة حال الراوي فيحتاج الى علم الرجال لان القول بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص فالقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى الضعاف بل يقول بحجيته اذا حصل الوثوق والاعتماد بالرواية والقول بحجية من ذلك الباب مشروط بتوثيق الخبر والاعتماد عليه وهو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف على علم الرجال سواء قال هذا القائل بحجية الاعداد الضعاف او احص من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال ليعرف ما هو الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد الظن ولا ريب في ان الخبرين اذا لوحظا مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظن واذا لوحظ علم الرجال وعلم ان احدهما صحيح والاخر ضعيف وان كان كذا يحصل الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوصف منه دون الاخر بعد الرجوع الى علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ وبعد الرجوع الى علم الرجال يحصل الظن القوي بالصحة وقد يكون بعكس ذلك فبسبب الرجوع الى علم الرجال قد لا يحصل الظن بل ينتفي به وقد يحصل به وقد يكون قويا به فيرجح عند التعارض فلا بد للقائل بحجية الخبر من باب الظن من الرجوع الى علم الرجال اما لتحصيل الظن او لتقويته عند التعارض واما من باب قطعية الخبر بان يكون مذهبه حجية ما كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا فهذا القائل ايضا يلزمه الرجوع الى علم الرجال اذ قد يعلم قطعية الصدور وعدمها بالرجوع الى علم الرجال لتكفله ببيان القرائن الموجبة لقطع الصدور وظنه نعم لو قال هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة من غير حاجة الى علم الرجال صح له القول بعدم الاحتياج اليه لكن هذا القول في غاية البعد بل يمكن اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج الى الترجيح لاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون بعلم الرجال ثم اعلم ان بعض الاخباريين اوردوا على الاحتياج بعلم الرجال شكوكا منها ان الاخبار

للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا وينبغي ترتيبه على الفحص الذي ليس بمستحب لا على القدر الواجب حتى لا ينافي قواعد العدلية وللمنصوص الدال على ان له تعالى في كل واقعة حكما والحديث مع السبيل غير وتظهر ثمرة القول بالتخطئة في انا لا نعلم الا بعد ان يقتضي الاجتهاد فيها كان لسبيل عقليا الا ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تعرض ثمرة النزاع ايضا في جواز العدول

المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج بعد ذلك الى علم الرجال ووجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمان الائمة كانت تبلغ اربعة الاف او ستة الاف والمشايخ الثلثة شكر الله مساعيهم قد جمعوا الاصول واطرحوا ما هو محتمل الكذب واخذوا ما هو المقطوع عندهم فانتخب الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة وانتخبوا من تلك الاربعمائة تلك الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة عن قطعية الصدور وشهادتهم على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف في جميع فنون علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما سألت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرناه ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به ثم ذكر ما يوجب ذلك من الامور الا يستلزم شيء منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك وربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي ويشهد به قولهم في نحو جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعبارة من القدماء وسلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطا في بعض الروايات فانا لا نعلم انهم امتنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدلية والافقهية عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الا ان يقال لا يصح عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا قطعيتها لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدق الكل سلمنا انهم ذكروا قطعياتهم لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار واختلاطها نعلم علما اجماليا بوجود خبر او اخبار كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة غير واقع ظاهرا فالسهو والخطاء في الجملة من المشايخ معلوم اجمالا هذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم المحذور ولهم شبهات اخر كلها واهية ثم اعلم ان الحق في علم الرجال كفاية معرفته لنا من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب الرجال لكن لما لم يمكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال في تفصيل الا بتلك الجهة وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال بطريق الاجتهاد كاف بعينها للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في اللغة هل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر وتعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال يحتاج الى زمان طويل لا يبقى عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل الدافع للاصل ثم انه يكتفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم عليه معرفة حال الرواة الذين ليس من رواة اخبار الفروع كما هو ظاهر ويكتفي في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لانه لا يكاد يحصل الا بها من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما مخاطبا للمشافهين الا بمراجعة القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز واصالة عدم النقل ونحوها ومسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض ومع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج والتخصيص والنسخ وغير ذلك ايضا معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس شان كل احد فلا بد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها حتى ان الكتاب الذي صنفه الشيخ الاخباري صاحب الحدائق مقدمة لكتابه في ابطال ما زعمه الاصوليون ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفي التقليد وجهان اقويهما الاول لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاجتهاد وبقي الباقي وللاجماع والسيرة ان الماخذ والمباني موجودة في ايدينا فلا وجه للتقليد وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول فعلا ام يكفي الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا تتناهى فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى فرض فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر او تكليف بما لا يطاق او تعطيل للاحكام بل لا يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق بل ولعله لم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال الفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح من الاستدلال وتميزه عن فاسده ولا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه بل في كل علم وهل يكفي القليل لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والسر واضح الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم امره الا بالرجوع الى القواعد المنطقية فيلزم ذلك مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بل كلهم الا ترى ان معرفة العربية موقوفة على الميزان بل معرفة قواعده يتوقف عليه ايضا ومع ذلك يتعلمون العربية ثم يشرعون في المنطق وهل يكفي التقليد ام لا بد من الاجتهاد الحق الاخير لوجود المدرك في اليد فلا بد من معرفة صحة الاستدلال اجتهادا **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات لئلا يخرج عن مخالفتها ولا يمكن فيما نحن فيه غالبا الا بمراجعة كتب الفقه ومنها انهم ان ارادوا ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماعات فهو بين الفساد وان ارادوا وجوب ملكة العلم بمواقع الاجماعات فهذا الشرط غير محتاج اليه بعد اشتراط ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات مما هو لازم المذكورات سابقا **ومنها** مقدرته على فهم آيات الاحكام

سلمنا عدم الظن لكن يحصل الاحتمال المساوي فيلزم المحذور

بين بنا في رأيه رأى المأموم وعدمه وفي انفاذ حكم الحاكم آخر وعدمه وفيهما كلام **اصل** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن رأيه رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء
والاولوية الداعية للاستصحاب والاحوط تقليده في رأيه الثاني لا تقليد غيره وان اقتضى جوازه استصحاب التخيير الاصلي المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة
العمل برأي غيره التي كانت حين اختياره تقليده قبل رجوعه وليس عليه اعلام الناس بتجدد رأيه للاصل ولو علم المقلد اجمالا برجوع مجتهده عن بعض فتاويه

وتتبع مواردها وتمييزها من غيرها وقيل انها خمسمائة آية تقريبا والظاهر عدم انحصارها فيما ذكر من حيث هو فان كل ما يمكن منه استخراج حكم من الآيات
الكتابية فهو من آيات الاحكام سواء كان الاستخراج بمطابقة ام تضمن ام التزام او بافتنانه وغيره ان هذا الشرط كسابقه في ملازمته مع ما سبق
من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكره ومنها ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاقتدار بمعرفة مواردها بان يعرف ان الخبر الفلاني
لكتاب الطهارة مثلا وفي اي باب يذكر وفي اي مقام مناسب ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد مثلا في مسألة الطهارة او في
مسألة منها لم يكف له الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلوة بمناسبة كالطهارة بدل الخطاء او غيره
فلا بد له من الرجوع الى مكان اخبار الطهارة لعله يعثر على معارض ومعاضد هذا في الفعلي اما في الملكي فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث
يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب في باب آخر وان لم يقف فعلا بل يكفي الانس بحيث يطلع على المظان من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لازم
الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول** فربما يكون الشخص عارفا بالاصول والمقدمات
ولا يقتدر على ردها اليها وقد لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة تصرفه من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد
الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضي النهي عن ضده مثلا ومن تلك الموارد بمجرد سماع نزاعهم فيه بحيث كلما سمع مسألة يقول هذه متفرعة على
مسألة الاستصحاب او مقدمة الواجب او اجتماع الامر والنهي وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل في شيء من الصورتين بل لا بد فيه من اجتماع الجهتين ثم اعلم
ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق هي قوة استنباط الحكم الفرعي الواقعي من الادلة وهي
يحصل بعد انضمام كل تلك المذكورات **ومنها** علم المعاني والبيان والبديع ذكروا وجه التوقف انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار
على غيرها بظن صدور الفصيح من المعصوم ع فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهي لا يكون الا بهذه العلوم وفيه ان الائمة ع كان بناؤهم
في بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عصمتهم يقتضي تكلمهم مع
الناس لا بسياق واحد فلا يحصل الظن بعد كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز
هو مختص بالكتاب الكريم والنازل عن ذلك مرتبة ثانية لا يصدر من غير المعصوم كبعض ادعية الصحيفة السجادية وغيره الى غير ذلك من المراتب وغير الفصيح
ايضا له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم ع فاذا تعارض خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخير يحكم بتقديم الفصيح بظن
عدم صدور غيره من المعصوم واما المتوسطات من الطرفين لو تعارضت فلا يحكم بالترجيح ولا يخفى عليك ان ذلك القسم الذي قلنا من الترجيح
انما يقع غالبا في الخطب والادعية ونحوهما وقلما يوجد مثل ذلك في اخبار الفروع فلا حاجة اذن في ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلاثة
لعدم الحاجة اليها في الاحكام الفرعية مع ان مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجدت لا يحتاج في ادراكها الى تعلم العلوم الثلاثة بل يعرفها كل
احد **ومنها** ان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا بليد لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق وناعق بل لا بد ان يكون له
ثبات فيما يرجحه ويرتضيه ولا ينافي تبدل الرأي عند تجدد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل بما ورد عليه من المسائل **ومنها**
ان لا يكون لجاجا يحب البحث وهذا المرض قد يكون طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى منه الاستقامة على
الحق واياك والمكالمة معه بقرب منه كونه لجوجا عنودا فاذا تكلم بشيء غفلة في بادي النظر او لاجل شبهة يلج ويكابر ويصادر على المطلوب
وربما يتمسك بشيء هو اوهن من بيت العنكبوت وفيه ان هذين ليسا من شرائط تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد
عليه ومنها عدم اعوجاج سليقته ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال التصدي بل في حال الرابعة فان الجهل جبلة الانسان **وفيه**
نظر لان ذلك لا ينافي في تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافي الاعتماد **ومنها** ان لا يكثر التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك
فانه ربما يجعل بتلك الاحتمالات البعيدة الظواهر كالنص بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضة ونحوهما فان
طريقة تلك العلوم مباينة لفهم العرف ومنها ان لا يكون جريا على الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والثاني
لا يهتدي الى سواء الطريق **وفيه نظر** واضح ثم اعلم ان ما جعلناه مشروطا انما هو من باب المماشاة مع الاصحاب والا فاغلب المذكورات من
الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد المطلق بل ملكة الاجتهاد المطلق لا يتقوم الا بتلك الملكات فلا يحصل وجودها الا بها عدا علم الكلام فانه من الامور
الخارجة عن مقومات قوة الاستنباط وان لم يمكن وجودها بدون وجوده فهو بالنسبة اليها شرط خارجي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة كما ان
ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها فدخليته ما سوى علم الكلام في ملكة الاجتهاد كدخلية الركوع والسجود في الصلوة
فجعلها شروطا خارجة عن الماهية لا وجه فتدبر ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة بعض مسائل الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة
تقارب مطالع البلاد وتباعدها وترتب عليه جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه يكفي لتحقق الاجتهاد قولهم صوموا للرؤية وافطروا للرؤية
وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يكن شيء منهما ممكنا فتلك
من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب كمعرفة القرن مثلا والمرض المبيح للافطار ونحوهما فان شأن الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات
الصرفة لا معرفة نفس تلك الموضوعات نعم معرفة تلك الموضوعات من المكملات **ومنها** معرفة بعض المسائل الهندسية مثل الوقاع لشكل العروس في
الوجيه مما تقدم **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به المجهولات فان شأن الفقيه فيما سئل عنه اذا قال احد
له علي عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما له ان يحكم بان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ثم اعلم ان ما ذكرناه هو شرائط الاجتهاد

في شرائط الاجتهاد

المطلق

في بيان معنى الحكم والفتوى

ففي اعتبار هذا العلم الاجمالي وجهان بل وجوه **اصل** الحكم رفع المجتهد بمقتضى ادلته الخصومة بين الناس ولو قوة فيما يتعلق بامر معاشهم بصيغة اخبار ام انشاء وربما ينقض عكسا بالشهادة على شرب الخمر والهلال ونحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الخصومة ولو عرف بانه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب لكان اولى والفتوى

المطلق واما المتجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور ام لا الحق الاخير بل لا بد للمتجزي من معرفة ما يتوقف عليه ما له فيه من ملكة من مسائل الفقه فقد يكون الدليل او لا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام ما علم الائمة به والاصول والمنطق فهي لازمة مطلقا **ضابطة** الجمهور على عدم معذورية الجاهل بالعبادة مطلقا والاردبيلي به فصل ما طابقت الواقع من العمل فهو معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور اذا علم المطابقة ويحتمل ان يكون المراد انه غير معذور وان علم عدم المطابقة ومعذور وان لم يعلم بعد المطابقة وقد يفصل بين القاصر فمعذور و المقصر فلا من غير فرق بين المطابق للواقع والمخالف وتنقيح الكلام برسم مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذوريته في الحكم التكليفي او الوضعي اي الصحة والفساد كليهما فالحق ان النزاع ليس في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل الصريح من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضعي حيث قال هل الجاهل تصح عبادته ام لا فقسمه وضح معذور وغير معذور **فان قلت** عنوان بعضهم بلفظ معذور وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فيكشف هذا عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظهور الكلام الاول في كون النزاع في الحكم الوضعي اشد من ظهور الكلام الاخير في كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعل لهم نزاعين احدهما في الوضعي والاخر في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا** هذا مناف للاستقراء الحاصل لنا من غلبة اتحاد محل نزاع العلماء في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع كل سوى الاخير **الثاني** انهم قالوا بتلك الاقوال في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي لجرى الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لاتفاقهم فيها على وجوب اخذ المسائل او استنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك في المعاملات لما كان اتفاقيا فلم يتعدوا القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي به معنى فان تفصيله على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلف والفعل الاختياري هنا ليس هو العمل المطابق بل التطابق قهري ومن باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك ان كان اثما لكان اثما لاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابقة فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايضا **فان قلت** تفصيل المفصل انما هو في المقصر وقولك لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان هنا تكليفين اصليين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء وكلاهما اقل مراتبه مقدمة والاخر الاتيان بالعمل المامور به ونزاع العلماء في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المامور به لا التقصير في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي طابق ام لا والكلام في حصول الاثم الاخر للعمل جهلا فيمكن ح القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بالمامور به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه مع ان يعلم انما يعلمه هو رأي مجتهده فيكون عبادة صحيحة وهو غير اثم من تلك الجهة وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما الترك التعلم والاخر لترك نفس العمل في الواقع المسبب عن اختياره **قلنا** لو ثبت ان النزاع في الاثم الثانوي العملي لا مطلق الاثم وان كان الاثم في الجملة اتفاقيا فقولك مسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غايته ما في الباب بطلان هذا الدليل الاول يؤيدان ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات الحكم الوضعي وذلك من باب المبادي والاستلزام لان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي وهل النزاع في المقام في القاصر ام المقصر ام كليهما الحق بعد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر ويمكن القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهمه طابق ام لم يطابق لان الامر يقتضي الاجزاء والعلم بالوجه ليس بشرط للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات عبادته صحيحة مطلقا ويمكن القول بعدم المعذورية مطلقا لاشتراط العلم بالوجه او هو مضافا الى ان الامر لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه فالمطابق صحيح حتى في المقصر والى عدم اقتضاء الامر الاجزاء فغير المطابق باطل حتى في القاصر كذا يمكن القول بعدم معذورية المقصر مطلقا لما ذكر في القاصر ويمكن فيه التفصيل بين المطابق وغيره بان يقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع لعدم اشتراط العلم بالوجه واقتضاء الامر الاجزاء واما القول بالمعذورية مطلقا فلا قائل به فينطبق ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي على القاصر والمقصر وبعد ما عرفت امكان النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي نقول ان النزاع يعمهما لاطلاق كلماتهم في الاقوال والعنوانات وهل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب او الندب بعد العلم بالمطلوبية والرجحان بان يعلم الجنس ويجهل الفصل ام لا يشمل الحق لا لاطلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو في الجاهل المقدمة **الثانية** قد عرفت وجوب تعلم المسائل كتابا وسنة وبناء من العقلاء ومقدمية هل هو مع كونه واجبا بالذات شرط لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة الاتفاقية ام لا مقتضى الاصل كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب العبادة مطلقا فيعارض الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ان يقال ان الاصل مع ذلك ايضا الاشتراط لعدم انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفساده فيسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** الاصل لا يجري في حق القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فان اردت اجراء اصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه واتى به فهو فاسد لحصول البراءة اليقينية منه وان اردت اجراءه بالنسبة الى التكليف الواقعي التجزيي في حال الغفلة فلم يتعلق به لكونه تكليفا

في تحرير محل النزاع

في كون النزاع في القاصر والمقصر معا

في كفاية الموافقة الاتفاقية

فهو معذور في ... الجاهل معذور فيه

اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد اشتبه الحكم والفتوى كما في قضية زوجة ابي سفيان والمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في التعدي عن مورد النص وعدمه

اقول ومع الشك فالاصل جعله من باب الحكومة **اصل** ان حكم الحاكم في واقعة خاصة نقضه قاعدة الحكومة واصالة الفساد وطلاق الاد لة المسئلة الفرعية جواز

نقض حاكم اخر اياه وجواز نقضه حكم نفسه اذا تجدد رايه وفي نقض حاكم حكم حاكم اخر

بما لا ينطبق وان اردت اجرائه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل براءة

ذمته عنه فلا معنى للقول بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي التعليقي **قلنا** بعد

ثبوت تبعية الاحكام للصفات واتحاد حكم الله الواقعي في حق الجميع واتحاد تكليف الشاهد والغائب المتقدم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام

الواقعية المتحدة اولا اما تنجيزا واما تعليقا ولا يرتفع شيء منها الا بدليل عقلي كما في القاصر حين قصوره او جعلي من الشارع كما في مستصحب

الطهارة فالتكليف بالحكم الواقعي ثابت اجمالا والقاصر بعد الالتفات الى احتمال الاشتراط يشك في الاتيان بالحكم الواقعي فيقتضي قاعدة الاشتغال

وبناء العقلاء واستصحاب الامر الحكم بالاشتراط ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق ولا دليل على كون ما فعله

القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتى بعد ارتفاع القصور فالاصل سليم عن المعارض فيما اذا كان الامر عقليا كما في حق القاصر نعم لو كان

دليل البدلية لفظا مطلقا لحكمنا بارتفاع التكليف عن الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا او اجتهادا

فهو قاصر وعذره معذور وان كان ممن لا يتمكن من التعلم لاجل سوء اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من لم يتمكن من الاخذ

بغير اختياره فاما لاجل عدم الالتفات الى وجوب مجتهد ومقلد وان الناس صنفان او لاجل عدم الالتفات الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد وعلمه

على جواز العمل باحد الشيئين من الاخذ وان التفت الى وجود مجتهد ومقلد واما لاجل الالتفات الى كل ذلك ولكن لم يصل يده الى المجتهد لبعده

على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان في اصل المسئلة مقامات **المقام الاول** في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالجهل

الغفلي اذا كان قاصرا او علم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل والوقت ام لا يلزم عليه الاعادة الحق الاخير وان كان الاصل السابق على خلافه لبناء العقلاء

فلو قرر المولى اوامر ونواهي تعبدية واثبتها في طومار وامر عبيده بالعمل بما في الطومار وامرهم باخذ ما فيه منه بنفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العلم

بها بكيفية مخصوصة ولم يقل ان العلم بكيفية شرط لتحقق العمل فواحد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم تحصيل العلم منه بنفسه اعتقد جواز اخذ الحكم من

كل احد ثم ظن بالمامور به بجوز وافي به واطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة ومن الطومار وراى عمله مطابقا له بعد نفسه ممتثلا و

لم يلزمه بالاعادة ويبني امره على كون الاخذ بالكيفية الخاصة واجبا على حدة لا شرطا **فان قلت** انك حكمت بان الاصل فيما شك في شرطيته للعبادة

هو الشرطية وادعيت على ذلك بناء العقلاء فكيف تدعي هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية **قلنا** انا قد قلنا ان عند الشك في الشرطية بناء

العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة لا انهم مع شكهم يحكمون بعدم

الاشتراط مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان احكامه تعالى معللة بالاغراض الراجعة الى العباد وان تلك الاحكام الواقعية

لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فيقتضي ذلك ان الاتيان بالمامور به الواقعي اتيان بالمطلوب الواقعي الذي لا يختلف حسنه بعلم المكلف وجهله و

لازمه حصول الامتثال ويؤيد المختار بعض النصوص مثل ما ورد من ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كما يتمرغ

الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كما يتمرغ الحمار وبجزئه الاخير يدل على الصحة

عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير كما ان ظاهر حال الراوي الذي يأتي بعمل المقصر والامام يمدح فقوله افلا صنعت كذا ظاهر في انه لو كان قد صنع

كذا كان عمله صحيحا وكذا ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار هذا مدحا مع انه لم ياخذه من الشارع وهذا الاخير يكون شاهدا

اذا كان المراد بالتطهر العبادة كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف فيخرج من بحث العبادات وعما نحن فيه وانما جعلنا الخبر

مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الامن من صحة السند في الدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب والسنة والاجماع

فشيء منها غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل وان كان اشتراط العلم بالوجه وفساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء وارد عليه واما

انه مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به وفيه ان المفروض ان المكلف الجاهل قاصر فليس مكلفا بتحصيل العلم

حتى يقتضي النهي عن الضد وعدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن قصد القربة

الا بعد العلم وفيه ان قصد القربة مع القصور يحصل عند الظن او احتمال المطلوبية لا ينحصر حصوله بالعلم واما ان المامور به هو الفعل مع العلم بانه مطابق

ففيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعدم المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المتقدم المؤيد

باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية وبظاهر حكاية عمار بجزئها الاول بل الاخير لان الظاهر من قوله افلا صنعت كذا ان المعذورية عند المطابقة

وعدمها عند العدم وما نقل من الاتفاق على اخراج القاصر عن النزاع وانه معذور وخط بالضرورة وان النزاع في المقصر فهو غير ثابت لنا مضافا

المذكور في وجوب الاعادة الى بناء العقلاء والى الدليل انفا من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العلم بعدم المطابقة عالم

اجتهادا بانه لم يات بالمطلوب فبعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه ايضا اذا علم بالمطابقة وهو في الوقت كما مر في القاصر العالم بالمطابقة

من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما ما توهم انه كان مامورا بالتعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به

فمدفوع بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والقول بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا تحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود

بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية ايضا فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد واجب

لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم طرا انما هي لله تعالى وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان فانه يجزم بظنه بان المطلوب كذا فيتحقق له القربة

ثم واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند

المذكور

فاذا بطلان دايرة الاولى او قاطعا الا ان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج اوجب عدم نقض الحاكم الاخر وكذا عدم نقض حكم السابق اذا ظن بطلانه بتجدد رايه لاطلاق
منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولية سليمة

في وجوب القضاء على القاصر اذا علم بعدم المطابقة

الشك في المطابقة فكذلك للاصل وبناء العقلاء والاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر بل الظاهر انه لا خلاف بين
الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصر اذا علم المخالفة **المقام الثاني** في انه هل يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو في خارج
الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل فان القضاء يحتاج الى فرض جديد والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع
بناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمطابق الواقعي فلا وجه للتدارك ولا يشمله ادلة قضاء الفائت اذ
لا فوت حينئذ واما في صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول ادلة الفوات له واما في صورة الشك بعد
خروج الوقت فلا قضاء للاصل وعدم شمول ادلة الفوات لذلك **المقام الثالث** في انه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر
ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضاء لما مر في القاصر وان علم عدم المطابقة فيجب لما ذكر في القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من
اوجب القضاء على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة وعدمها لعدم تفحصه لصدق الفوت حينئذ بيانه ان القاصر اذا جهل المطابقة
فلا دليل على القضاء لانه اتى بما كان مكلفا به تكليفا ظاهريا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم

في لزوم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر وعدمه

لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد في الوقت وجهل المطابقة وهو في الوقت فكان عليه الاعادة في الوقت وتركها فهو تارك للامر
الظاهري الثانوي ويصلح فوت ذلك الامر فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائت فيجب عليه القضاء وهذه الصورة مسلمة لكن
كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فيحكم بانه لا قضاء عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان في الوقت مفوتا للامر الظاهري لتاخيره
عن الجهل فهو مفوت لذلك الامر في الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب قضاء الفائت والحاصل
ان المقصر لما كان بسبب علمه او لا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا في الوقت بالمطابقة وعدمها فهو بسبب جهله مورطا في الوقت بمحض الاتيان
بالواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة وعدمها او قدرا عند الجهل بالمطابقة في الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور
بالواقعي ظاهرا للاصل فكذلك المقصر في الوقت جاهل باتيانه بالمامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو
جهله الناشي عن تقصيره مامور في الوقت بالامر الظاهري بتحصيل المامور به الواقعي ولما انه لم يات بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت
فهو قد فات عنه ما كان مامورا به فيوجب له قوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا في الوقت والتفت بعد الوقت لكن لم يكن في
الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعي حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا بشيء فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب اما ما كان
معتقدا له فقد اتى به **فان قلت** في التكليف بالقضاء في كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفي العسر لان الالزام بقضاء
الجاهل عسر وحرج للناس في اكثر الاوقات فقد يلتفت الشخص في اخر عمره بانه كان جاهلا بمسئلة من مسائل العبادة فتكليفه بقضاء صلوات ايام عمره
حرج عليه فلو لم يكن دليل نفي العسر اقوى لقطعية سنده ببعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضاء
يشمل صورة العسر وغيرها ودليل العسر ينفي القضاء وغيره مما فيه عسر واذا ثبت عدم وجوب القضاء في بعض الفروض ثبت مطلقا للاجماع المركب

في التكليف بالقضاء في كل الصور ونفي العسر

فان قلت كان دليل العسر منجبرا بقطعية سنده ببعض ادلته كذا دليل القضاء منجبر بالشهرة فلا مرجح في البين واذا فقد المرجح امكن قلب
الاجماع المركب باثبات وجوب القضاء في مورد عدم العسر وتتميم ما عداه بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان **قلنا** نعم يتعارضان ويتساقطان
ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض قلنا اولا لا عسر مطلقا اذ نحن قلنا بانه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا او قلنا بانه لو
عمل لا يطابق راي من راى المجتهد فهو بالتخيير في تقليد ايهم شاء فكل راى يطابق عمله اخذه ويقلد مجتهدا يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول
بمعذورية الجاهل مطلقا قاصرا ومقصرا لمطابقته ام لا فلا يوجد عسر **فان قلت** انك قلت سابقا انه لا قائل بالمعذورية مطلقا وان الظاهر انه
لا خلاف في وجوب اعادة المقصر عند عدم المطابقة قلنا الظاهر وجود القائل بالمعذورية مطلقا لان بعضهم صرحوا بخروج القاصر عن محل
النزاع فيكون النزاع في المقصر فيفرض مقصرا اخر تحصيل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولا بد ان يكون حينئذ معذورا
غير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فاذا كان المقصر في هذا الفرض معذورا فيما عداه معذور ايضا
بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر والقاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون بعض من المشهور قائلا بمعذورية المقصر مطلقا

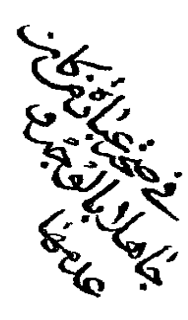
في وجود القائل بالمعذورية على المقصر

فان قلت يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية للمقصر عند سعة الوقت وبما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب
مقدم لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتى في المقصر القاصر باختياره
يلزم خلافه العقل القاطع فلا بد ان يبقى اجماعنا المركب لا غير فتدبر وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان خطاب القضاء مقدم على دليل العسر
لكونه اقل موردا منه والعرف يفهم وروده عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لا لاصالة
الحكم الواقعي التعليقي فانه اذا خرج الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكونه لا نعلم ان عمله مطابق للواقع حتى
يرتفع عند العمل الحكم المردود الواقعي كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فيبقى الواقعي التعليقي فنقول الاشبه
الامر الواقعي التعليقي الاصل البقاء حتى في حق القاصر فبالنسبة الى الواقعي بالاصل وبالنسبة الى الظاهري بالقطع كما بينا فيصدق الفوت بعد الحكم
بوجوب الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فيتعلق عليه قوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر قد فات منه العبادة بالاصل وكل من فات عنه عبادة قضاها
بالنص فالاحسن الحكم بالقضاء فيهما عند الجهل بالمطابقة مطلقا قاصرا او مقصرا فتم بقي الكلام في ان الجاهل الاتي بالمامور به مع جزمه بانه حكم الله

واما في المقصر

اصل اذا اجتهد في العبادة كطهارة الغليل الملاقي للنجاسة وعدم وجوب السورة في الصلاة وعمل هو ومقلدوه بر هة من الزمان ثم تبدل رايه فالاعمال الصادرة قبل تجدد الراي ان كان اثرها باقيا كما لو كان باقيا على وضوئه السابق الذي كان بالغليل الملاقي للنجاسة لم يجز له البناء في الاعمال الآتية على العمل السابق عن المعارض والتفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد بل الحكم لا يكون الا في المعاملات المجتهد له

الواقعي مع عدم احتمال المخالف قاصرا او مقصرا ليس عليه شيء اصلا من الاثم وغيره حين جزمه وان كان قبله مقصرا الا ان العلم حجة على الاطلاق للاجماع المحقق وغيره من الادلة المتقدمة في بحث التجزي على حجية العلم ثم ان الجاهل الآتي بالعمل على وجه الاحتمال في المطلوبية الواقعية او الواقع حكمه ان الحق انه مثل المقصر او القاصر الظان المعتقد بالتفصيل الذي مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها او بعدمها ومر سابقا من ان التقرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد انه نوع تابع يمكن في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان بناء العقلاء طرا المتشرع في ذلك الشرع و انهم يأتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انا نفرض المقصر مؤخرا لتحصيل العلم الى آخر زمنه الامكان ففي آخر الوقت يلزم عليه العمل بمجرد ما علمه وهو في ذلك العمل معذور لا محالة ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت فلو عين مكلفا بالاعادة حذرا من التكليف بما لا يطاق واذا ثبت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب لا يمكن القلب بهم لما مر من لزوم مخالفة العقل القاطع فلا بد من القول بالمعذورية مطلقا قلنا ان هذا مبني على القول بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وان الامر يقتضي الاجزاء مطلقا ونحن لا نقول بشيء منهما ثم ان الكلام الى هنا انما كان في الحكم الوضعي وظهر ان الحق هو التفصيل بين معلوم المطابقة فالحكم المعذورية مطلقا اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا او بين غيره فعدم المعذورية مطلقا اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا واما من حيث الحكم التكليفي فهل هما اثمان ام المقصر اثم دون القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب مستقل على حدة مع قطع النظر عن اشتراط صحة العبادة به وعدم اشتراطه واما الكلام في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالمأمور به الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع فعليه اثم في الواقع عليه لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان في الواقع عليه لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما لما ذكر والآخر لترك المأمور به الواقعي واما القاصر فلا اثم عليه في شيء من الجهتين **فان قلت** الفرق في المقصر بين مصادفة الواقع من باب الاتفاق وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمذهب العدلية للزوم الجبر فيما لو اتى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع لضرب من الاتفاق دون الآخر مع مساواتهما في الاعمال الاختيارية فعاقبة احدهما واثابة الآخر جبر وظلم فلا بد اما من عقابهما او اثابتهما **قلنا** هكذا اعترض الفاضل القمي وبه عليه نقض حال ما النقض فلان ذلك الفاضل قال في بحث مقدمة الواجب انها ليست بواجبة وان العقاب انما هو على ترك المأمور به الواقعي ففي مثل الصلوة الى الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للمطلوب الواقعي لا يكون العقاب عند ترك الجهات الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب الخير الا عليها والمقدمات مما لا يتعلق بها خطاب من الشارع مطلقا ويجمع افرادها ولا اثم ذلك ان الآتي باحد الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لا مثل ولا عقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بتلك المصادفة ولم يأت بباقي الجهات فلو صلى الى جهة لم تصادف الواقع لعوقب على ترك ذي المقدمة وهو الصلوة الى القبلة كما انه لو صادف في تلك الصورة لكان مثابا من جهة الاتيان بالمطلق نفس الامر وليس عليه عقاب على ترك المقدمات وانت خبير بان لازم ذلك القول انه لو اتى مكلفان بصلوتين الى جهتين صادف صلوة احدهما القبلة دون الآخر من باب الاتفاق لكان المصادف للواقع مثابا دون الآخر وكان الآخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدل هنا ويلزم فيما نحن فيه على ان القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثير فلم يقل احد ان ذلك خلاف قواعد العدل واما الحل فهو ان الصلوة الصادرة من المقصرين من حيث انهما فعلها اختيارية وان لم يكن الاصابة وعدمها اختيارا ولا شك في ان الامر لو قال لعبيده في طلب حكم الشيء الفلاني واثيب على اتيانه لو اتى واعاقب على تركه لنفس الاثم ما اريد المقدمات ولا اوجبها ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عقابي يتعلق على ترك مطلوبي هذا باي نحو كان وثوابي يتعلق بهذا باي طريق كان اتيانه وان الامتثال وعدم عند تبدد وملاك الاتيان وعدمه في الواقع فمن اتى به فهو مثاب وممتثل ومن لم يات به فهو عاص معاقب فان مطلوبي هو وجود اصل المطلوب في الخارج فلا ريب في انه يجوز اثابة من اتى بالمطلوب لما قال من المدار على اتيان المطلوب في الواقع ويجوز عقاب من لم يات به مع قدرته على الاتيان وان كان عدم مصادفة الواقع بضرب من الاتفاق اذ عليه ان يأتي حتى يتيقن بعد ما علم ان المطلوب نفس الشيء ويحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان المولى قال انه اعاقب على ترك المطلوب الواقعي فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصابه لان المولى قال من اصاب بالواقع فقد امتثل باي نحو كان ولا ريب ان فعلهما كليهما اختياري فيثاب احدهما على الاتيان ويعاقب الآخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها اختياريا لكن العقاب الشرعي على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فلاحظ وتامل **المقام الرابع** في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اي بالوجوب والندب والآتي بالجنس اي باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا فيه مرحلتان **الاولى** في انه يلزم تحصيل العلم بالوجوب او بالفصل ام لا **الثانية** ان صحة العبادة مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيهما في بادي النظر البراءة والاصل في المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع على ان العلم بالوجوب والندب ان كان شرطا لكان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فاذن يكون الاصل في المرحلة الاولى بضم الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب ايضا كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراط لكن لما كان الحكم بالوجوب بضم الاجماع موقوفا على اعمال اصالة الاشتراط في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من اقامة دليل اجتهادي على الوجوب في الجملة لينطبق على المذهبين في اجراء الاصل وتحسم مادة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى للنزاع في الاصل عند الشك في الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم بالوجه امور **الاول** الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وحذف المتعلق يفيد العموم اي كل ما لا تعلمون من الاحكام كما هو الظاهر فاسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر اما مطلق اهل العلم فيشمل المجتهد او خصوص الامام عليه السلام فيتم في نائبه بالاجماع المركب **الثاني** ان تميز الواجب عن المندوب قد يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه الاقتصار على القدر الواجب



فلا يصلي بعد تجدد الراي بذلك الوضوء بل يطهرها ثانياً ويجدد الوضوء وهكذا وذلك للاجماع وقاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة
الانفعال انه ليس عليه وعلى مقلديه فيما مضى من الصلوات والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء عندنا من هتك الشريعة والسيرة وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية
ادلة العسر الا اذا قطع بفساد رايه السابق فيتبعه بقضى واما في المعاملات

لا بد من التميز ونية الوجوب في غير تلك الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بان يقال لا يجب عليه التميز في سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الحرج
والحرج وان قلنا بانه يجتاز عند الضيق اي جزء شاء وجوباً او الاحوط فيثبت من ذلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك
القدر كاف في اللزوم **الثالث** الشبهة لان المسئلة فرعية واما الكلام في المرحلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية لرجوع
فان طابق فمعذور والا فلا فهو كالمقصر او القاصر الجاهلين بالجهل المركب حكماً وضعاً لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل
المساوق للصرف وبالاجماع المركب فان كل من قال بالمعذورية في الجاهل الصرف قال بها هنا ايضاً **المقام الخامس في ان المعاملات**
المتعلقة بالعبادات التي لا يشترط القربة فيها كستر العورة واباحة المكان ونحوهما هل يكون العلم بها شرطاً في صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق
على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة
بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادة لما مر فيها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة اذا لم يحصل له القربة وقصد الضد
انتفى فلم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فانه ان صادف الشرط الواقعي ولو بلا قربة او بلا شعور لم يضر في الامتثال باصل العبادة المتقربة
بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطاً في تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** في ان العلم بالاحكام التي ليست بحيث يحتاج
اليها دائماً بل قد يتفق احياناً كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقاً ام ليس بلازم مطلقاً ام لا بد من التفصيل بين ما يعم به البلوى كاحكام الشك في بعض غيرها
من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس في اغلب الاحوال الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم في
القسم الاول لا الاخير للاجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائي يكفي علم من يقوم به الكفاية بها للزوم
العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد في المسائل التي يعم بها البلوى ثم ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام
لا ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلاً وجوه والحق التفصيل بين المطابق
فهو وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقاً لما مر من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل فالحق عدم الاشتراط حتى في
الصلوة التي وقع الشك فيها مثلاً فان بنى مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال بالقربة ثم تبين مطابقته للواقع كانت صحيحة فالحكم هنا حكم
الجاهل باصل العبادة وضعاً وتكليفاً واما العالم بالمطلوبية جزءاً او شرطاً او جزءاً مع شكه في ركنيته وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية
ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق فيما مر من التفصيل واذا اخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية بان لم يعلم كون
هذا الشخص مجتهداً واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم الاخذ من المجتهد للتقصير وتوهم ان الاخذ
منه كالاخذ من ابيه وامه فجواز الاخذ من كل احد فالحق فيه التفصيل الذي مر في الجاهل الساذج من التفصيل **ضابطة** اختلفوا في التخطئة و
التصويب فيه مقامات اربعة **الاول** في العقائد الثاني في العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات التي لا يستقل العقل بحكمها
وعليها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل ولم يقم عليها دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقام الثالث الضروري
لينطبق على كل الاقوال التي في المقام الرابع الا ان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري والعجب من بعض الفحول حيث رتب المقامات الذي
كما ذكرنا وقال في المقام الثالث ان الظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزماً ثم قال
في المقام الرابع اي فيما لم يكن عليه دليل قطعي انهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه يصيب
على الحكم دليلاً قطعياً وانت خبير بان جعل المقسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي فيما الا ما كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي فسر في المقام الثالث مناف
لهذا القول بوجود دليل قاطع على الحكم من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه لينطبق القول المذكور في المقام
الرابع على المقسم فنقول اما المقام الاول فجمهور المسلمين فيه على ان المصيب فيها واحد ونقل عليه الاجماع وعلى ان المخطئ اثم كافر ان كان نافياً للاسلام
فعند الجمهور المصيب في حد والباقي مخطئ اثم وقال الجاحظ ان الباقي مخطئ غير اثم وقال العنبري ان لكل مصيب الحق في مقام الاصابة وعدمها عند الاصابة
وان المصيب في حد والباقي مخطئ والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام ع وعدمها ووجود المعاد الجسماني وعدمه
الجزئي وعدمه وهكذا وفي مقام الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فهو اثم وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض الفحص وعدم التكليف بالايمان
المخالف بقواعد العدل انما الاشكال في وجود القاصر في العقائد امكانه وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجوده
فلا يدعى عدم الامكان البرهان فان قلت البرهان الاجماع المنقول على ان المخطئ في العقايد مقصر لا محالة لاجماعهم على ان المخطئ اثم
فلا بد ان يكون مقصراً ايضاً بالاجماع اذ لا اثم على القاصر قطعاً وبدا هذه مضافاً الى الاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فانكا
اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافاً الى عموم الايات الحاكمة بان الكفار في النار فنقول ان
الكفار اما كلهم قاصرون لزم من دخولهم النار مخالفة قواعد العدل واما بعضهم قاصر وبعضهم مقصرون لزم التخصيص في الايات المخالف لقواعد
العقل وان كان كلهم مقصر فالمطلوب ثابت قلنا اما الاجماع المنقول فغير ثابت بعد حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية
الشريفة فمجملة سلمنا عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسيرها على ما روى ابراهيم قوله جاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لنهدينهم سبلنا اي لنثبتن
اخرجها عن ظاهرها وعما نحن فيه سلمنا لكن المراد من جاهدوا اما الجهاد بالسيف مع الرسول واما الجهاد مع النفس اما الاجتهاد في احكام الدين وعقايده اما على
الاول فالاية الشريفة خارجة عما نحن فيه واما على الثاني فيرد عليها اولاً ان هذا خارج عما نحن فيه ايضاً ولا يثبت بالاية لزوم الاجتهاد في العقايد

فاذا عامل هو او مقلده او كان تزوج بالمرتضعة معه عشر رضعات ثم تبدل رايه فمقتضى الاجماع المنقول لو تحقق واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق الادلة وظاهر الشهرة نقض المجتهد الاخر او مقلد له عمله المخالف للراى المتاخر حصول الموافقة عنده ام لا وجهان او وجهان اعدا ذا لم يكن قاطعا ببطلان راى الاخر

لكن الحق عدم وجوبه فى حقه وحق مقلده بعدما من الشك والهرج موهنا بان فائدة الحكومة هى ذلك وعدم الاختلاف وهل المجتهد نقض معاملة مجتهد ثم

واستفراغ الوسع فيها وثانيا ان المراد بمجاهدة النفس اما مطلق مخالفتها باى نحو كان فهو باطل لا نا نرى ان بعضا من طرق المجاهدة لا يهتدى بها الى سبيل الله سبحانه بل هى مبعدة واما مخالفتها بنحو خاص من المجاهدة فنقول هذا النحو الخاص قد لا يكون ممكنا للمكلف اذ يحتمل عدم امكانه فعلى من يدعى امكان ذلك لكل احد دائما البرهان واما على الثالث فهو خلاف ظاهر الاية لانه مجاز بالنسبة الى لفظ جاهد الذى ظاهره الوقوع بين اثنين على ان هذا النحو من الاجتهاد الخاص الموصل الى المطلوب ايضا قابل لعدم الامكان فمن يحكم بامكانه لكل احد دائما واما عموم الايات ففيه اولا ان الكافر فى تلك الايات منصرف الى الكفار المتعبد المقصر الساتر للحق بعد ظهوره فلا يشمل الكل حتى يقال ان الكل قاصر بانضمام او لوثبت بقاء اللفظ على حقيقته وعدم ارتكاب التخصيص وثانيا انه على فرض العموم وعدم الانصراف الى ما ذكر فلا بد من التخصيص للاخراج عن العموم لان الكافر مثلا فيه عموم وله افراد خارجية وافراد ذهنية لم يخرج عن كم العدد ولا يخرج بعد ذلك ولا ريب ان الداخل فى النار الافراد الخارجية لا مطلق الافراد حتى الذهنية فالمراد ان الكفار كلهم فى النار لا الافراد الذهنية فلا مفر من ارتكاب التخصيص وثالثا انه لا شك فى وجود القاصر فى الكفار وان بعضهم مستضعفون من جهة العقل وهذا بديهى سيما فى النسوان والولدان فى اوايل بلوغهم فلا بد من اخراج القاصر عن الايات وارتكاب التخصيص فنقول ان اراد هذا المستدل انه لا قاصر بين الكفار اصلا فهو فاسد بداهة وان لم نقل ان الا قاصر وان اراد انه لا قاصر بين المجتهدين وان كلهم مقصرون ففيه انه بعد ثبوت وجود قاصر بين مطلق الكفار يصير الشك فى الموضوع فى حق المجتهد فلا نعلم ان كلهم من صنف المقصرين لبعضهم قاصر فمن اين لك اثبات ان كل مجتهد مقصر اذا اخطأ فان قلت ان خروج بعض من الافراد وهو القاصر من غير المجتهدين من النسوان والولدان فى اول البلوغ واما الشك فى خروج بعض المجتهدين ايضا عن عموم الاية لكونه قاصرا ام عدم خروجه لكونه مقصرا وليس فيهم قاصر فهذا الشك فى زيادة التخصيص فى الايات والاصل عدمها ولازمه كون كل مجتهد مقصرا وهو المطلوب قلنا التخصيص الذى اثبتناه ليس تخصيصا افراديا حتى اذا شك فى قلة الخروج وكثرته يتمسك باصالة قلة التخصيص والخروج بان يكون هناك اخراجات عديدة فيجرى الاصل بل التخصيص الذى اثبتناه تخصيص نوعى او صنفى وقلنا ان القاصر خارج بكل افراده لكن يشك فى ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج ام لا حتى لا يخرج فالشك فى الحادث بل لو كان افراد القاصر اغلب جوزنا الاستثناء ايضا اذا كان الاستثناء صنفيا لا فرديا فتكفر ورابعا ان غاية ما لزم من عموم الايات هو دخول كل الكفار المقابلين للاسلام فى النار كما هو الظاهر من اطلاق الكفر لا دخول كل مخطئ فى العقائد ان كان من فرق الاسلام فى النار كما هو المدعى فيما نحن فيه فالاية لا تفى بالمطلوب هو كون كل مخطئ فى العقائد ثم معتقدا هذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الايات بان انصراف الكفار بالمقصرين المعاندين مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر من الجانبين او كان اللفظ عاما وكان القاصر ابعد الافراد وكلاهما ممنوعا وابطال الثانى بان عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض الشمول فالكلام انما هو فى الافراد الخارجية والثمرة تحصل فيها واذا سلمت ان كل فرد خارجى مقصر له فلا كلام معك لان مطلوب الخصم ثابت بانضمام اصالة قلة التخصيص ثانيا **واما المقام الثانى** اعنى الفرعية من العقائد العقلية فالحق فيه من حيث الاصابة هو العدم كما عليه الجمهور وان المصيب واحد حذرا من اجتماع النقيضين فى مثل قبح الظلم والعدوان او عقلية الحسن والقبح وعدمها ونحو ذلك من المسائل ومن حيث الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فالاثم والقاصر فلا اثم من الاتفاق ولكن النزاع فى امثال ذلك مع الجمهور فى ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفاء فلا معنى للحكم بالاثم على من اخفى عليه بل التقصير فى الامكان وعدمه هو ما مر من انه ممكن بل موجود غالبا فى اطلاق الناس واما المجتهد فلا يبعد فى حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما **واما المقام الثالث** كالفرعية العملية الضرورية من العبادة والمعاملة فقالوا فيها ان المصيب فيها ايضا واحد وهو الحق اما من حيث الاثم والعدم ففيه ما مر من التفصيل واما امكان الخفاء والعدم ففيه فى هذا المقام خفاء لكن بعد التامل يظهر ان الامكان نادر فى غير المجتهد واما المجتهدون المتفحصون ففى امكان الخفاء عليهم لاجل عروض الشبهة اشبهة لكن لو راينا احدا انكر واحتمل فى حقه الشبهة اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير فى المنكرين وهذه الغلبة معتبرة عندهم فى هذا المقام ثم ان ما ذكرناه من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو فى الاخرة واما فى الدنيا فلا يبعد القول باجراء الاحكام الكفر عليه **واما المقام الرابع** فاختلفوا فيه فى التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله فى الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فى هذا المقام حكم الله فى حقه وحق مقلديه وكل مجتهد مصيب لحكم الله عز اسمه وقيل ان الله سبحانه فى كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطئ معذور ولا اثم عليه هذا قول اصحابنا لكن فى العدة الذى ذهب اليه ان الحق فى واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ويمكن تاويل كلامه بان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والراى وكان فى اجتهادهم تقصير لكن فى الوجهين اى الاجتهاد بالقسمين المذكورين فيهما اثم اصابا ام اخطاء فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطاء اذا عرفت ذلك فهنا مقدمات **المقدمة الاولى** فى تحرير محل النزاع فاعلم انه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم فى تعدد الاحكام التى هى مدلولات خطاب الشارع بان فى ان مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد او احكام عديدة بحسب الاشخاص لاتفاقهم على ان المراد من الخطابات الشرعية بالذات معنى واحد اى حكم واحد نعم يمكن ان يقع بتعدد تكاليف المتفاهمين بحسب فهمهم لان المراد من الخطاب متعدد بان استعمل لفظ واريد منه معنا ولا الى القول بكون النزاع فى تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لاتفاق الكل على تعدد الاحكام الظاهرية وان الكل مصيب الحكم الظاهرى والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بانه حكم ظاهرى مع ان ما ادى اليه راى المجتهد لو لم يكن حكما ظاهريا لزم التكليف بما لا يطاق بل النزاع فى ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطابات فى الاحكام هل هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود بالذات للشارع فى الواقع احكاما عديدة تختلف

بالنسبة

للوجهين المتقدمين في مسألة قبله وللاجماع المركب بالاولوية هذا في معاملات العالم وفي معاملات الجاهل من الطرفين بحكم بصحة المطابق للرأي من قلده بعد ذلك لتبعية
الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق الادلة النافية لاشتراط العلم وبفساد غير المطابق للدليلين الاولين مع اطلاق ادلة الفساد من طرف واحد كالتزويج

بالنسبة الى الاشخاص الا ان يكون المقصود الذاتي واحدا وكان تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان الوصول اليه من باب البدلية وكل المتقدم وبعبارة
اخرى تلك الاحكام الظاهرية المتعددة من حيث الطرق في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية كما هي ظاهرية ام الواقعي منها واحد لا غير وبعبارة
اخرى هل تلك الاحكام المتعددة طرق الى الواقع لا اوهي مثل الاحكام الواقعية المتعددة في خصوص شيء واحد المتعددة للموضوع ام لا مثل صلوة الظهر للحاضر
اربع وللمسافر ركعتان ولواجد الماء كذا ولفاقده كذا وللمريض كذا وهكذا فان كل ذلك حكم واقعي في صلوة الظهر لكن لكل منها محل وموضوع
وهل الاحكام الناشئة عن تعدد الاراء في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية ايضا مثل تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات
في صلوة الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل المقصد الذاتي في الواقعة الواحدة امر كلي مشترك متعلق بين الاحكام الظاهرية الناشئة من تعدد
الاراء وليس خصوص كل ماموريه ام الكلي القدر المشترك ليس ماموريه المامور به هو خصوص الافراد المختلفة بالعلم والجهل وهذا مبني
على مسألة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات
حتى العلم والجهل فعلى الاولين يكون متعلق الحكم الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل
فيختلف الحكم لهما ايضا فمتعلق الحكم لا بالكلي بل بالخصوصيات المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعي فيكون مذهب التصويب ان الاحكام
الواقعية في مثل الخمر متعدد بتعدد الوقايع الخاصة المسببة لتلك التعدد عن تعدد الاراء لا ان الواقعة الواحدة فيها احكام عديدة فلذا لا تناقض بين
قولنا ان المصوبة قالوا ان في واقعة واحدة احكاما عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة عندهم واحد في الواقع فان المراد بالواقعة في الاول هو
مطلق الكلي القدر المشترك كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاراء وفي الاخر الواقعة الخاصة الحاصلة في هذا الكلي بحدوث رأي المجتهد
فان هذا لا يتعدد حكمه بل هو واحد بالنسبة الى كل مجتهد اما نفس الكلي فيرد عليه باختلاف خصوصياته احكام عديدة فلا تناقض ولو قلنا في
مسألة الحسن والقبح بان كلا منهما قابل لكونه ذاتيا او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان لازمه كل من التخطئة و
التصويب في الاحكام ثم اعلم ان ظاهر بعضهم شمول النزاع في الموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلي ووجد القبلة الى جهة
ثم اجتهد ووجدها الى جهة اخرى ثم انكشف فساد الاجتهاد الاول **فان قلنا** بالتصويب كان معذورا والا فلا وفيه ان تعميم النزاع بحيث يشمل
الموضوع الصرف فاسد اولا بان عنوانهم انما هو في الاحكام الفرعية والحكم الفرعي ماخوذ في معناه الكلية والخصوصيات خارجة عن الاحكام
والموضوعات جزئيات لا يشملها العنوان وثانيا بان التصويب في الموضوع غير معقول كالعقايد فان الكعبة لا يعقل تعددها بتعدد الاجتهاد
وثالثا بان النزاع لو كان شاملا فيما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا اسندوا القول بالتخطئة الى كل الامامية مع
ذلك نازع الامامية في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او الامور الذهنية او الخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية
وقال بعض انها للامور الذهنية ولا ريب في ان القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب في الاحكام ولا في الموضوعات لكن القول الثاني يستلزم
التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون القبلة مثلا موضوعة للامر الذهني فتعدد القبلة اذا تعدد الامر الذهني ويصير ذلك
تصويبا فظهر ان الامامية في الموضوعات الصرفة مختلفون في التصويب والتخطئة فلو كان الموضوعات داخلة في هذا النزاع لزم كونهم متفقين على
التخطئة لاتفاقهم في هذا النزاع على بطلان التصويب هذا يكون تناقضا بين اتفاقهم هنا وخلافهم ثمة في مدلولات الالفاظ فلا بد ان يكون
الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم تناقض ثم ان الحق ان النزاع هنا على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان الحسن و
القبح ليسا عقليين فيجوز على هذا القول اختيار التصويب مطلقا والتخطئة مطلقا والتبعيض كما هو واضح **المقدمة الثانية** في ان الاصل مع المخطئة
لاصالة عدم تعدد الاحكام الواقعية واصالة عدم الاصابة بالواقع بعد القطع بعدم الاصابة قبل الاجتهاد **وفيها نظر** لانه لا شبهة في
تعدد الاحكام ظاهرا وانما الشك في ان هذه احكام واقعية ايضا ام لا بمعنى ان الواقع والظاهر متحد ام لا فالشك في وجود الحكم وجود الشك فيما هو في وجود الحكم
الواقعية وعند ذلك يجري الاصل لانهم قد اصابوا احكاما لله نعم متعددة لكن لا يعلمون انها مقصودة بالتبع الا واحد منها ام لكل مقصود بالذات فيكون
احكاما واقعية ايضا فلا معنى لاجراء اصالة عدم تعدد الحكم الواقعي وايضا المخطئة قائلون بان واحدا من الاحكام الظاهرية في البين واقعي اجمالا
فنقول ان اصالة عدم الاصابة ما يجري بالنسبة الى الكل لزم نفي المقطوع اجمالا او بالنسبة الى البعض لزم الترجيح بلا مرجح فتم وايضا الشك في
الحادث لانه اصاب بعد الاجتهاد بحكم لكن لا يعلم انه واقعي ام ظاهري صرف فالشك في الحادث لكن الحق ان الاصل مع المخطئة لانهم يقولون ان حكم
الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقية بل هي احكام في نظر المكلف نعم لزم العمل بالمعتقد حكم من الاحكام سار في كل الاحكام
المعتقدة فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمعتقد والاخر الحكم المتعلق بالشيء مع قطع النظر عن وجوب العمل بالمعتقد واحد لا يختلف بالاراء واما الاحكام
الظاهرية فليست باحكام حقيقية بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم الواقعي الاصلي والاصل عدمه فتم واما اصالة عدم الاصابة نوجها
من حيث الشك في اصابة الحكم في كل واحد من المجتهدين لكن من حيث المصيب شك في الحادث واما وجه بطلان الثاني في ذلك الاصل فظاهر المقدمة الوجه
الثالثة القول بالتصويب يتصور على وجوه الاول ان الحكم تابع للحسن والقبح وانهما يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل فحدوث العلم
والجهل يحدث للصفة والصفة يتبعها الحكم فرأي المجتهد يحدث الحكم ويكون الاحكام معلقة على ارائهم الثاني انه تعالى اوجد احكاما مقصودة
بالاصالة ويطابقها اراء المجتهدين تفضلا عليهم الثالث انه تعالى اوجد احكاما واقعية ويطابقها اراء المجتهدين من باب الاتفاق لا غير الرابع انه تعالى
لما علم ان الاراء يتعلق بالاحكام المخصوصة فجعل لاجل علمه بذلك احكاما واقعية مطابقة لها وكل من الثلاثة الاخيرة يناسب مذهب الاشاعرة

الكلام في ثمرة النزاع

مثلا

فصل في تأسيس الاصل ... مع المخطئة او المصوبة

الوجه

الصحيحة

المجتهد العالم الثابت لعدم الوسيلة بلا اذن وليها وهي جاهلة بالجهل السارج ثم قلت من يقول بالفساد فيهما او الفساد لها او للزوجة خاصة وجوه اخيرها خلاف الاجماع وموجب للتشاجر وادلة الصحة للزوج اقوى من ادلة الفساد للزوجة بعمومها لعرف الورود فيحكم بالصحة لها للاجماع المركب فتامل واذا كان المتعاملان عالمين متخالفين في الرأي فيعتبر الوجوه السابقة

الكلام في التخطئة والتصويب

القائلين بعدم تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق مع المخطئة وان التصويب باطل اولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة ولان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد مر ان لازم ذلك التخطئة وان لانا لانقول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل التصويب في قول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح بنا في اجماعهم هنا على التخطئة وثانيا بانا قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم واحد وانه كان الاحكام في الواقع متعددة وح نقول ان اتحاد الحكم الواقعي فهو والا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات دون الاخر مع كون الكل احكاما اصلية ذاتية فلابد ان يكون المقصود بالذات واحدا وانه المراد من الخطابات وثالثا بانه لو كان هنا احكام اخر غير ما هو المراد من الخطابات وكان كلها مقصودا بالذات كان الانسب الرجوع الى ذلك المراد من الخطابات الذي هو احد من الاحكام المقصودة بالذات والفحص عنه والوصول اليه مهما امكن دون غيره كما هو المتفق عليه بين الفريقين ترجيحا بلا مرجح بعد كون الكل مقصودا بالذات فتم ورابعا ببناء العقلاء فانهم عند وجود اوامر ونواهي من مواليهم اذا قال لهم المولى ان اصبتم بالمرادات الاولية والا فاعملوا بمعتقداتكم يفهمون ان المقصود بالذات واحد وما عداه مقصود بالتبع والعرض وخامسا بالاجماع المحقق على التخطئة و سادسا بالاجماعات المنقولة البالغة حد التواتر وسابعا بالايات الثلث ومن لم يحكم بما انزل الله فانها دلت على ان في كل واقعة حكما منزلا لا يجوز التعدي عنه **فان قلت** المراد من الايات ان كان المنزل على سبيل الخصوص اي المرادات من الخطابات لزم كون المجتهد فاسقا وكافرا اذ لا مجتهد يعلم المرادات وحكم بها في كل الفقه فلا اقل من الخطاء ولو تحكم وان كان المنزل ولو على سبيل العموم اي ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مرادا من الخطاب ام لا فلا يلائم التخطئة بل يجامع التصويب فلا دلالة في الايات على المقصود قلنا المراد الاعم لكن الظاهر منها ان واحدا من الاحكام المجوزة مقصود بالذات دون ما عداه او الظاهر منها وجود مقصود بالذات للشارع فتم والحاصل انا نفهم من الايات ذلك فان شئت فقل المراد الاعم وثامنا بما ورد في النبوي المشهور من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطأ وهذا الخبر وان كان واحدا الا انهم تلقوها بالقبول **فان قلت** لعل المراد الاصابة بالمراد من الخطاب والخطاء فيه لا في الحكم فيخرج ح عن محل الكلام لوقوع الوفاق على امكان الخطاء بالنسبة الى الخطاب **قلنا** اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان كل الاحكام متاصلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطأ المراد واصاب بحكم اخر اصلي واقعي اجر واحد ولمن اصاب بالمراد اجران **فان قلت** هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة اذ على التخطئة نقول وان كان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهدين المساوين في استفراغ الوسع اذا اصاب احدهما بالحكم الاصلي واخطأ الاخر لابد ان يكونا متساويين في الاجر لانهما متساويان في الافعال الاختيارية اذ المفروض ان الخبر في شان غير المقصر في استفراغ الوسع فان المقصر لا اجر له اصلا اصاب ام اخطاء وبعد التساوي في الافعال الاختيارية لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل **قلنا** الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا يتعطل به الاحكام فمن استفرغ وسعه المعتد به لم يجب عليه ازيد من ذلك بل يستحب الفحص الزائد ان لم يوجب التعطيل ففي تلك الزيادة المستحبة نقول ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطأ في تلك الزيادة فله واحد وان استفرغ المخطئ وتفحص زايدا على الواجب بقدر المصيب كان الاصابة اتفاقية للمصيب لان المستحب يمكن فيها تعدد اجر المصيب وان كان اصابته اتفاقية ووحدة اجر المخطئ وان تساوى مع المصيب في الاستفراغ والفحص الا ترى ان شخصين لو اجتهدا وسعيا في طلب زيارة الحسين ع وتساويا في الافعال الاختيارية فوجد احدهما الطريق من باب الفضيلة الاتفاقية وحضر عنده دون الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيارة والاخر للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باب شايع في المستحبات فنقول ان مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزائد المستحب لا في الفحص الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل وهل يقال ان الزيادة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق ام من باب الفضل ظاهر الخبر الاول وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة من الافعال التوليدية للمجتهد وهي افعال حقيقية فيصح الاستحقاق بالفعل التوليدي زايدا على السعي الموجب لذلك الا ان يقال الاصابة هي الموافقة الاتفاقية وهي ليست بفعل المكلف توليديا ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التوليدية افعال حقيقية نعم انه لو كان هنا فعل توليدي وقلنا انه فعل حقيقي وصار استحقاق الزائد من الاجر بسببه احتيج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحب بل يتم في الواجب من الفحص ايضا فالاحسن ان يقال انه من باب الفضل وان مورد الخبر المستحب من الفحص والفعل وان كان عاجزا عن ادراك وجه التفضيل باحدهما دون الاخر الا انه واقع بالوجدان وتاسعا بالنصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد كونها متواترة وعاشرا بالدلالة ان قوله حكما الظاهر ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في المنونات فيكون ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة يقولون بتعدد الحكم في الواقعة **فان قلت** المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم قلنا الظاهر ان الواقعة هو نفس الكلي الفرد المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم والجهل واذا كان حكم نفس الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرا الخبر المروي في نهج البلاغة عن علي ع المقطوع متنا الصريح في بطلان التصويب اما متنا فانه لما ليتعلم المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برايه لا جل دلالته على وحدة حكم الله سبحانه ظاهرا وواقعا من غير معارض اذ المنفي بالاجماع هو الخبر الدال على وحدة الحكم الظاهري ويبقى الخبر الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض وما يقال من ان مراده ع بطلان العمل بالقياس والراي لا مطلقا فلو اذ ذلك ينافي الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مراده ع هو ابطال العمل بالقياس والراي يكون المراد اتحاد حكم الله سبحانه بالنسبة الى التعدد الحاصل من القياس والراي ويكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو

أصل في التقليد الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك لقاعدة الاستعمال والتبادر وعدم صحة السلب

بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي **أصل** في التقليد في اصول الدين الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين بان يسأل المجتهد عن عقائده ويرسمها في قلبه ويجعلها نصب

عينيه ويعترف بها لسانا ولو يعمل بمقتضاها وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات وذلك لاستصحاب الامر والاجماع والايات الناهية عن التقليد والايات الناهية عن

صحة التقليد لمن صحته عدم صحته ومن وجوه لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا اصوليا عند المصوبة وهم لا يقولون به ومنه عدم وجوده

اذ كلامهم يقول بصحته الا انهم يقولون بالتصويب في الفرعيات الا في المسئلة الاصولية التي هي من العقايد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا

عن شاذ وكلامه مأول فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان راى كل مجتهد وافتى له لا لكل احد فراى احد ليس حجة على الاخر

واتباعا له بل نفسه والقائلون بالتصويب لا يبالون عن القول بان التخطئة واعتبر للقائل بها فتم ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عمتا بالوضع

الصرفة تظهر فيما لو اجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف في الوقت عناده **فان قلنا** بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني

الذهنية فلا يتصور الامر بالاعادة وادراك ما فات لانه اتى بالواقعي الاولي **وان قلنا** بالتخطئة وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس

الامرية وان الحسن لا يتعلق الا بالفعل المشترك الكلي وانه مورد الحسن والقبح وجب الاعادة الا ان يرد دليل على عدم وجوب الاعادة كفهم

العرف وهو مفقود نعم ذلك في البدليات الجعلية صحيح لا في البدليات العقلية كما فيما نحن فيه من المثال فلا مقتضي لسقوط الامر بالواقع

بعد سقوط الامر بالعمل بالمعتقد فالقاعدة اذن اشتغاله بالمطلوب الواقعي الذي تعلق به الامر والحسن فيفيد وجوب الامر الواقعي الاولي بعد انكشاف الفساد

اذا كان البدل عقليا لا جعليا فقد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخطئة فانها تقتضي بقاء الامر الاولي ووجوبه لان مذهب

التخطئة ان الحسن الامر انما تعلق بالواقع وهو لم يات به قطعا كما هو في المفروض فلا بد من الاتيان اجتهادا بعد كشف الفساد قطعا نظرا الى تلك

القاعدة كما انه لا بد من الاتيان به نظرا لاصل الاشتغال **فان قلت** لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء فلا اعادة عليه فلا

يلازم القول بالتخطئة الاعادة **قلنا** القول بالاجزاء حتى في العقليات لا يجامع القول بالتخطئة فالقول به سهو لما ذكرنا من الدليل الا

ان القول بالتخطئة وتعلق الحسن بالامر الواقعي الذي هو واحد قطعا وهو لم يات به قطعا في المثال المفروض فلا بد ان ياتي به بعد كشف الفساد

والحاصل ان ثمرة القول بالتخطئة الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان البدل عقليا مع قطع النظر عن الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الاجزاء

وقد يقال ان قلنا بالتصويب جاز الاقتداء بمن يخالف رايه او راى مجتهده مع راى الماموم او راى مجتهده لان صلوة الماموم واقعية كالامام

انه لا بد من ملاحظة الادلة الدالة على جواز القدوة فان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عنده لا عند الماموم صح القدوة مطلقا سواء

قلنا بالتخطئة او التصويب وان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عند الماموم وباعتقاده لم يصح القدوة مع المخالفة سواء قلنا

بالتخطئة او التصويب نعم لو دل دليل على انه يصح القدوة بمن صلوته صحيحة في الواقع ولا يجوز القدوة بغيره ترتب الثمرة المذكورة اذ على

التخطئة لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفة اعتقاد الامام مع الماموم بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فانه حكم كل مجتهد

في حقه لكن نحو هذا الدليل غير موجود ويتاتى الثمرة ايضا لو دل دليل على جواز القدوة عند المخالفة اذا علم ان صلوة الامام واقعية دون

ما اذا لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية صلوة الامام الا على التصويب ولا يمكن على التخطئة وقد يقال انه على التصويب يجوز للحاكم انفاذ حكم الحاكم

السابق لا على التخطئة وفيه ما مر في الثمرة السابقة بعينه بل الظاهر وقوع الاجماع على لزوم الانفاذ اذا لم يعلم بطلان حكم الحاكم السابق بان كان

ظانا في المسئلة نعم اذا علم خطائه لزم عليه الحكم بالخلاف **ضابطة** المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب

على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو واجب كفائي عند اكثر الامامية وبعض القدماء منهم مع فقهاء حلب اوجبوا الاستدلال على كل احد

واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة متنا ودلالة

او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنص محصور وبعض البغداديين من المعتزلة على انه يجب

على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان يراجع المجتهد بذكر المجتهد له ادلة الطرفين ويحول الترجيح على نفسه فيرجح وياخذ باحد الطرفين

وهذه المرتبة انزل من سابقها في الاجتهاد اذ في السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه ثم اعلم ان الاصل في الواجب الذي شك في انه واجب عيني او

كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين في الواجب الكفائي فانهم قالوا الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيئين احدهما تعلق الوجوب

على كل المكلفين اولا والاخر انه لكل اثم عند عدم صدور الفعل عن احد منهم ويفترق معه في شيء واحد هو انه في العيني لا يسقط بفعل البعض

عن الباقين بخلاف الكفائي واذا شك في العينية والكفائية رجع الشك الى الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه

ولا ريب ان الاصل بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الاحكام مضافا الى اصل الاشتغال فمقتضى تلك الاصول

العينية **فان قلت** قد يكون الشخص عند تعلق التكليف فاقدا للشرط الوجوبي كالصبي فلو مات احد وصلى عليه بعض ثم بلغ هذا الصبي بعد

صلوة البعض فان كان الواجب عينيا تعلق به الصلوة على الميت مثلا قبل وقته وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة

الى هذا الشخص شك في حدوث التكليف والاصل البرائة عنه فيكون الواجب كفائيا لاصل البرائة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف

حين تعلقه ولاستصحاب الاباحة فيما كان مباحا ثم صار واجبا وشك في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين

تعلقه ايضا فلا معنى لاطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص **قلنا** لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة

الى الاشخاص فتعارض الاصلان من الطرفين بضم الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال واستصحابها واردة على اصل البرائة واستصحابها فيكون الاصل

مطلقا العينية هذا تاسيس الاصل بالنسبة الى نفس الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال المذكورة فالحق فيه انه ان كان الاجتهاد بالمعنى الذي

يدعيه فقهاء الحلب فبعد ما قد كنا سبقنا بين الفرق الثلثة في مقام الامتثال وبرائة الذمة وكان النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل

في التقليد

في ان المتجزي [illegible]

في ان الاجتهاد واجب عيني او كفائي

الظن المستلزم للنهي عن التقليد مطابقة او التزاما للادلة وتوهم كالاصل الاشتغال لعم لو كان احد لا يتمكن الا من التقليد فان كان له دين سابق وتردد بقي على ما كان لبناء العقلاء والا سقط عنه التكليف لاصل البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له وانا علمت وجوب الاجتهاد في العقائد فان تمكن من تحصيل القطع وجب لاصل الاشتغال والاستصحاب والاجماع والاكتفاء بالظن اذا لا يرجح والمرجح نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهرا وتكليفه بالعلم فهو تكليف

مع فقهاء حلب وبغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكل وبكون قول المشهور خلاف الاصل وان لم يكن الاجتهاد بالنحو المذكور قد ذكرنا متيقنا بل يدعى المشهور لزوم التقليد عنده وان الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد ويدعي المخالف عكس ذلك فلا اصل في البين لدفع الامر بين المحذورين لكن الاصل بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عينا ايضا كما يقول فقهاء حلب وبغداد لان الاجتهاد الذي هو عمل المكلف بظنه اقل محذورا من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاد نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا بل هو واجب كفائي للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الاصحاب وللاجماعات المنقولة المتواترة وللاية الشريفة لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه حيث اوجب النفر على البعض لا على الكل ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك انما يتم اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وللزوم العسر الشديد بل التكليف بما لا يطاق المستلزم لاختلال نظام العالم ولبناء العقلاء كما يظهر من ديدنهم وسيرهم فان بنائهم واعتقادهم على الكفاية فان

قلت غاية ما يلزم من الادلة نفي العينية بالنسبة الى الكل لا يكون واجبا عينيا على البعض وهم المستعدون القابلون وواجبا كفائيا على من عداهم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا فلا بد من الحكم بالتبعيض بالنحو المذكور قلنا نفي التبعيض يظهر من الادلة المذكورة ايضا كالاجماع على الكفاية بالنحو المذكور بدون التبعيض فالتبعيض المذكور خلاف الاجماع ويدل عليه اية النفر ايضا واية السؤال ان تمت واذا ظهر ان الواجب كفائي فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة واما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد او الاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضا لازما للمرافعة وهي لا تكون الا في حضوره فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعات عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد على هذا مع قلة المجتهد وعدم كفايتهم بكون القادر عليه كلهم اثمين مقصرين ثم ان مراد من قال انه يجب الاجتهاد عينا ويكفي فيه معرفة الاجماع او النص الظاهرة والا فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص او الاصل اذا وجدها بغير اجتهاد في مباني تلك الادلة واقامة الدليل على حجيتها وتميز موارد الحجية بالدليل وعدمها واما انه يأخذ بها مع العلم بحجيتها عن الماخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليدا والكل مشكل اما الاول فلان الاقتصار في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافا الى ذلك ان الادلة المتقدمة وكذا الاول ويرد على الثالث ايضا ان ذلك الشخص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزه في الاصول بحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك ايضا ليس اجتهادا في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول ابن ابي الدين ففيه ايضا ما سبق مضافا الى العسر الحرج على المجتهد في بيان الادلة لكل عامي وافهامها اياه **ضابطة** اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسألة فيجدد النظر فان وافق والا ياخذ بالثاني لانه لا ياخذ به واما باللاحق ورابعها الوجوب بان مضى زمان ويتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الماخذ والحق ان المجتهد اذا لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا يتردد فيه تردد اعتقاديا بمعنى التفاته الى الدليل تفصيلا وتردده فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد قطعا او ظنا او تردد فيه بالنحو المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام هو وجوب التكرار لمطابقته لقاعدة الاشتغال لان صورة تجديد النظر قد تيقن في الصحة ولا يجري اصالة البراءة عن وجوب تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديد الاحكام المأمور بها من الصلاة وغيرها فان تجديد النظر ليس واجبا نفسيا بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا بد من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايضا لما كان قابلا للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن الحق عدم وجوب التجديد في الصور المذكورة لا لاستصحاب صحة الاجتهاد السابق المستلزم لحجية البناء عليه و لاستصحاب جواز البناء على الحكم السابق والاجتهاد السابق و لاستصحاب الحكم الفرعي الذي تعلق به ظنه بسبب الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر مطلقا واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد الالتفات اليه تفصيلا فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافؤها الاصول المتقدمة بعدما يرد اصل الاشتغال بها او لعارضه منتفيا اذا عرفت ذلك فاعلم انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق يبنى لعل حين النظر الذي هو زمان المهلة على اجتهاده السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من الموجبين لتجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد نظر للاجتهاد الاول واذا اراد النظر تفصيلا يبني ايضا حين النظر على الاجتهاد الاول مطلقا وافق والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل من لم يوجب التجديد بخصوصه عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب هنا ايضا مضافا الى ان بناء العقلاء على ذلك فيه هذين الدليلين يرد اصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل الحق اخراج هذه الصورة عن صور لزوم تجديد النظر في الاجتهاد السابق والقول بانه يجدد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يبني على الاجتهاد الاول من دون فحص لان ما صار بزعمه معتمدا للاجتهاد الاول قد زال باعتقاد على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد بفساده ففي بنائه حين النظر على هذا الاجتهاد الفاسد او على التقليد او على الاحتياط وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان الاحتياط اقرب فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلا فيبني على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقا باجتهاد اخر للاستصحابات المتقدمة واما في صورة الاعتقاد بالفساد فلما انقطع تلك الاصول بالاعتقاد الظني او القطعي كما ان الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه فلزم التفصيل المذكور بخلاف التردد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسألة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقائه

في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه

فيما اذا رجع المجتهد عن المسألة

علا ان

بالحج وتكليفه بالظن وهو الظن ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن من الدليل التفصيلي المصطلح عندنا بل الجدل عندنا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا بعد في وجوب ذلك كفاية لحفظ الاسلام عن الشبهات **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق واجتهد في بعض المسائل او كلها فلا حرم عليه التقليد فيها اجماعا وان لم يكن اجتهد فعلا ففي جواز تقليده فيها لمجتهد غيره مطلقا او اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد او اذا قلد الاعلم او اذا كان لعمل نفسه لا مقلده او لا يجوز

على الراي الاول المجتهد وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء والاولوية فان المجتهد اذا لم يجز له البقاء على رايه الاول فعلى المقلد بطريق اولى **فان قلت** لا اولوية لان المجتهد اعتقد بفساد الراي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضا يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد واعتقاده بفساد رايه الاول واذا لم يجز له البقاء على الراي الاول للمجتهد فهل عليه تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني ام مخير بينه وبين تقليد مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذاتي الذي كان حاصلا للمقلد قبل الاخذ بالراي الاول لهذا المجتهد **فان قلت** بعدما اختار راي ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل براي هذا المجتهد وحرم عليه غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ولو تبعا مضافا الى ان عمله بغيره حين ما كان مقلدا لذلك المجتهد كان حراما اجماعا كما هو الظاهر فيستصحب هذا ويبقى اصل الاشتغال قلنا الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من اختيار قول هذا المجتهد اذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقي التخيير الذاتي بحاله واما انتفاء عدم التخيير العرضي لاجل طريان الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير اما ذاتية فالمستصحب ممنوع راسا واما عرضية فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاء واما امر مردد بين الامرين فنقول القدر المتيقن موجود في البين وهو الحرمة العرضية وقد انتفت فبقي التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال اختيار قول هذا المجتهد قد احدث امرين حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده وفساد العمل اذا كان بتقليد الغير فمقتضى الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل بعد تجدد الراي فبعارضه هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فيبقى ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني وهل يجب على المجتهد اذا تجدد رايه اعلام المقلدين مهما امكن ام لا الحق لا للاصل البرائة ومثل ذلك في الموضوعات موجود فيقولون لا يجب اعلام من يرتكب الحرام او يستعمل النجس جهلا بالموضوع اقول واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة لها فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والاحكام وهل المقلد بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالخيار في طرح بعض واخذ بعض ام يعمل بكل فتاويه كما كان الى ان يعلم تفصيلا الحق انه ان كان المشتبه قليلا في كثير لم يعتبر العلم الاجمالي وعمل كما كان للاستصحاب المتقدم وعدم وجود دليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء على ما ذكر وان كان قليلا في قليل فهل هو بالخيار ام لا بد من القرعة ام من طرح الكل ام العمل بالكل كما كان وجوه اوجهها الاخير للاستصحاب المتقدم وفقد الدليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد **ضابطة** الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك لراي المجتهد الرافع للخصومة بالفعل او القوة فبيان للخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة بالقوة فكما لو ادعى بكر بالغة رشيدة الى الحاكم واستاذنته في تزويجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم بقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها وبين وليها بان لك الخيار في تزويج من شئت فتلك الواقعة لما كانت من شانها الخصومة بعد ذلك فامر الحكم فيه بقصد الحكم باحد الطرفين يسمى حكما ويكون رافعا للخصومة البعدية ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت وانفذت او الانشاء كقوله لا تتصرف في مال زيد او خذ منه ونحو ذلك كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول واجب او يقول اقرا السورة في الصلوة ثم ان هذا التعريف قد يتوهم انه غير منعكس لانه لو شهد عدلان بان فلانا شرب الخمر وامر الحاكم بسبب الشاهد وبعلمه بحده يقال انه حكم الحاكم بحده مع انه لا خصومة اصلا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في تصديق الشارب وتكذيبه للشهود فعلا اذا كان الشاهد موجودا او قوة اذا حكم الحاكم بعلمه لكن تعميم الخصومة الى نحو ذلك لا يخلو من خفاء وايضا لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر بالصيام يقال انه حكم بان اليوم اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع الخصومة بالقوة في انقضاء العدد واجل الديون ونحوها لكن فيه ان الحيثيات تختلف فالاحسن ان يقال انه قد يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب فهو الحكم خصوصا كان او لا فيشمل كل افراده ويطرد التعريف وينعكس والفتوى هو الاخبار عن حكم الله سبحانه بلفظ الاخبار او الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثل ان امرأة ابي سفيان اتت النبي صلى الله عليه وآله وقالت ان زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني وولدي فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فيحتمل ان يكون غرضه الحكم باخذها وتقاصها من مال زوجها بقدر كفايتها رفعا للخصومة بالقوة لعلمه بصدقها وعدم الحاجة الى الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون غرضه صلى الله عليه وآله البيان حكم الله سبحانه بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التعدي من تلك الواقعة الى الجواز مطلقا في الحقوق اذا ادعى عنه من عليه الحق ان كان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة والمناط في الفرق انما هو قصد الحاكم فان كان قصده رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل للمجتهد الذي حكم او لا بالتزويج من دون اذن الولي بمقتضى رايه اذا تبدل رايه يجوز نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلان رايه الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلان رايه الاول ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن الولي الشاملة للابتداء والاستدامة ومقتضى اصالة الفساد هو النقض في جميع تلك الموارد الثلثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي وهو لزوم الهرج والمرج كلها دلت على عدم جواز النقض في المقام الاول واما المقام الثاني فالاجماع المركب الظني بينه وبين المقام الاول واطلاق الاجماعات المنقولة والدليل العقلي وبناء العقلاء كلها دلت على عدم جواز النقض فيه ايضا وبيان الدليل العقلي انه ربما يكون راي المجتهد يتبدل في مسئلة فلا بد ان يحكم في حق الزوجية المفروضة كل يوم بزوجية شخص وهو خروج عن النظم وهرج ومرج **واما المقام الثالث** فلان الدليل

في الفرق بين الحكم والفتوى

في نقض الحكم

عدم الجواز الا مع عدم تمكنه من الاجتهاد او تضيق الوقت او لعذر اخر وذلك لاصل الشغل والاثار النهي وبناء العقلاء والاجماع ولا ينضر به مخالفة البعض ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما واما استصحاب جواز التقليد لانه كان قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعي واستصحاب الصحة فللتعارض للادلة المذكورة مع عدم جريان الاستصحابين الاولين لارتفاع فصل الموضوع بعد حصول الملكة واما الجواز مع عدم التمكن فللزوم التكليف بما لا يطاق

فيه على عدم جواز النقض ومخالفة القاعدة واصل الفساد والملازمة وكثرة الاشتراط بحالها فيجوز النقض واما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات ففاسد لان الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى فعمل هو ومقلدوه به برهة من الزمان فتبدل راي المجتهد فهل الاعمال الصادرة قبل تبدل الراي حكمها ما ذا والحق ان يقال ان الاعمال السابقة على تبدل الراي اما ان يكون اثرها باقيا الى زمان تجدد الراي مثل انه لو لا يعد انفعال القليل الملاقي للنجاسة فتوضأ منه او كان اثر الوضوء باقيا الى زمان تبدل رايه وحكمه بالانفعال او لا يكون اثرها باقيا بان افتى انه توضأ امس بذلك الماء وصلى وفي اليوم الثاني تبدل رايه بعد انتقاض وضوئه السابق اما في القسم الاول فلا يجوز له البناء في الاعمال الاتية بعد تجدد الراي على العمل السابق بان يصلي مع ذلك الوضوء مثلا بعد ذلك بل لا بد من تجديد الوضوء بالماء الطاهر على طبق الجديد فالحكم التكليفي الحاصل من الاجتهاد السابق ينتقض بل الحكم الوضعي ايضا فيطهر بدنه وثوبه عن الماء المستعمل او لا يزعم الطهارة فيحكم بنجاسته فالاناء القليل الملاقي قبل تجدد رايه ويغسل كله بعد تجدد الراي وهكذا فلا يشرب لعطشه لعينه لو تجدد رايه بحرمته بعد فوته بالاناء لما ذكر من الاجماع في هذا القسم مضافا الى قاعدة الخطيئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة نجاسة القليل بالملاقاة مثلا واما القسم الثاني فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة والقضاء ام لا مقتضى الخطيئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق جزئية السورة مثلا وهو لم يقرأها باعتقاد عدم الوجوب هو لزوم الاعادة عليه وعلى مقلديه ومقتضى ادلة القضاء عند الفوت هو القضاء ايضا عليهما لكن الحق عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه وعلى مقلديه اذ لو لزم الاعادة لزم هتك حرمة الشرع حيث حكم بعد تبدل اجتهاد المكلف بشيء ثم حكم بانه غير صحيح فان العقلاء حينئذ يذمون الشرع ويحكون حرصه ويقولون على الشارع اما قدرت على اقامة حكم كلي لا يكون فيه تلك المراجعة والابقاء بعد الاتيان بل هل العقول يقولون لا اعتماد بهذا المجتهد حيث انه كل وقت يحكم ببطلان ما افتى به وباعادة ثم باعادة ما اعاد وهكذا وليس ما نحن فيه من قبيل لزوم اعادة الجاهل القاصر بعد بيان المجتهد فانه ليس مثل ان يقول الشارع افعل كذا وان هذا حكمك الواقعي ثم يرجع عنه ويقول انه لم يكن صحيحا الحاصل ان الهتك الاستهجان موجود هنا دونه وهذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء مضافا الى انه اذا ثبت عدم الاعادة ثبت عدم القضاء بالاولوية والاجماع المركب بلزوم الحرج في القضاء دون الاعادة مضافا الى سيرة المسلمين اي الاجماع العملي من المجتهد والمقلد على عدم الاعادة والقضاء وجوبا وان كانوا يفعلونه احتياطا مضافا الى قاعدة الاجزاء لان الادلة الشرعية دلت على جواز التقليد العمل بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد مثل امره عليه السلام باخذ معالم دينهم عن زرارة او يونس وكذا الادلة الشرعية دلت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات ولا ريب ان ظاهر تلك الادلة اللفظية والبديهيات الجعلية في تلك الموارد هو البدلية على الاطلاق وانه يفهم عرفا ورودها على الادلة الدالة على لزوم العمل بالاحكام الواقعية كما انه لو قال لا صلوة الا بطهور ثم قال لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك يفهم عرفا قيام الطهارة المستصحبة مقام الطهارة اليقينية وان انكشف الفساد بعد العمل فحينئذ نقول ظاهر تلك الادلة اللفظية المجوزة للتقليد وللاجتهاد في الموارد الخاصة البدلية على الاطلاق انكشف الفساد ام لا فلا اعادة في تلك الموارد ولا قضاء وفيما عدا تلك الموارد يتم الامر بالاجماع المركب **فان قلت** في غير تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالادلة المتقدمة الاربعة ويتم الامر فيما عداها اي في تلك الموارد الخاصة بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لا نصاب بفهم العرف الوارد بسبب ذلك على جانب مقابله هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد السابق بل ظن به والا وجب الاعادة والقضاء لسلامة الادلة الاربعة المتقدمة عن المعارض اذ لا يلزم ح هتك حرمة الشرع لعدم حصول القطع بالفساد هذا في العبادات واما في المعاملات ففيها مقامان **المقام الاول** في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة ثم تبدل رايه فهل عليهما نقض المعاملة السابقة ام لا مثل ما لو تزوج هذا المجتهد او مقلده امرأة ارتضع معها عشر رضعات بانيا على الجواز ثم بعد مدة تبدل رايه وحكم بالحرمة فهل له ولمقلده ابقاء الزوجية بحالها ام يجب الفك ادعى السيد عميد الدين ره في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض ولعله مشهور ايضا فمقتضى الاجماع المنقول والشهرة والخطيئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة اشتراط عدم ارتضاع الزوجة عشر رضعات الشاملة لصورة الابتداء والاستدامة هو وجوب النقض على المجتهد واما المقلد فيجري فيه الاربعة الاخيرة لكن يمكن الفرق بينه وبين المجتهد بان المجتهد قد تبدل رايه واعتقد الحرمة بخلاف المقلد فان له ان يقلد مجتهدا اخر فان المقلد لم يعتقد بالحرمة وفيه ان الكلام في بقائه على راي المجتهد الاول بعد تبدل رايه بناء على الجواز براي مجتهد اخر خارج عن محل الكلام بل هو في الحقيقة نقض لراي المجتهد الاول هنا والاظهر عدم جواز النقض في المعاملات لا للحرج ولا للعقد في مقامنا هذا لو ... بل لانه لو لزم هتك حرمة الشرع اذ قد يتبدل راي المجتهد في تلك المسئلة مثلا عن الجواز الى الحرمة فلا بد ان يرجع عن البيع او الزوجة فيتزوج الزوجة باخر اتفاقا ثم يرجع عن الحرمة الى الجواز فيريد زوجته ثم يرجع الى الحرمة فيرفع يده ايضا وهكذا فيصير الزوجة كل شهر من زوج الى زوج وهذا هتك للشرع ويوجب عدم اعتناء الناس به الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكر واما الاستدلال على عدم النقض بان فائدة الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال فلا يخفى ضعفه اذ لا يبعد ان يكون الفائدة الاصابة بالاحكام الواقعية كما هو الغالب لكن في بعض الاوقات يصير عن الواقع بدلا عن الواقع وذلك لا يوجب البدلية عند الانكشاف وعدمه ولا يصير سببا للمعذورية على الاطلاق **المقام الثاني** في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة فهل لمجتهد اخر نقض معاملة ذلك المجتهد او معاملة مقلده عند مخالفة الراي حصول المرافعة عند المجتهد الاخر ام لا وجهان والحق عدم جواز نقض المجتهد معاملة المجتهد الاخر ومعاملة مقلديه وان حصل الترافع عنده اذا لم يكن قاطعا ببطلانه وكذلك المجتهد للوجهين المتقدمين في المقام الاول مضافا الى الاجماع المركب بين المقامين والى الاولوية فانه مع تبدل

رأى

اصل في لزوم تعيين احد المجتهدين المتوافقين في الرأي اذا كان مجتهدان متوافقان في الرأي في مسئلة مثلاً واحدهما اعلم من الآخر فهل للمقلد العمل بهذه الفتوى من دون تعيين استناد عمله الى فتوى احدهما المعين فيكون اقوال المجتهدين المتوافقين في الرأي بمنزلة النص المتوافق للمجتهد مع كون بعضها اقوى من بعض ام لا بد من التعيين وجهان مقتضى الاصل الشغل الا ان الاشتراط الا اذا قلنا بان الاصل عند الشك في الاشتراط البرائة

راي المجتهد قلنا بعدم جواز نقض المعاملات السابقة على تبدل رأيه فيع بقاء المجتهد على رأيه لا يجوز للمجتهد الآخر نقض معاملاته ومعاملات مقلديه بطريق اولى والحاصل ان العمل بقول غير ذلك المجتهد الذي عمل المقلد برأيه لا يجوز لهم بعد العمل برأي ذلك المجتهد كما قالوه والحاصل ان عمل المجتهد او مجتهد واحد اذا عامل مع مقلده لا يجوز اذ ليس للمجتهد العمل بقول غيره هذا في معاملات العالم واما معاملات الجاهل من الطرفين فالحق فيها التفصيل بين المطابق وغيره فيحكم بصحة المطابق لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق ادلة الصحة عند اجتماع الشروط علم او جهل وبفساد غير المطابق لرأي المجتهد الذي يقلده بعد لبناء العقلاء وتبعية الاحكام للصفات واصالة الفساد والحاق ادلة الفساد عند فقد الشرط علم او جهل واطلاق ادلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود وحيث لا شرط فلا صحة لاطلاق دليل الاشتراط واما الحاصل بالمعاملة من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم البالغة الرشيدة بغير اذن الولي وهي جاهلة بالمسئلة جهلاً ساذجاً ثم قلدت مجتهداً يحكم بالفساد ففيه احتمالات الصحة لها والفساد لها والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها والفساد للزوجة فلا يجوز لها التمكين لكن الاخير خلاف الاجماع وموجب للتشاجر المنافي للغرض فلا بد اما من ترجيح الصحة لهما او الفساد لهما لكن الصحة للزوج ثابتة نظراً الى علمه فيتم الصحة في جانب الزوجة بالاجماع المركب فيصح مطلقاً **فان قلت** يمكن العكس **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لورود علی صاحبه بفهم العرف الصحة المطلقة عند الاذن لاحد الطرفين انكشف فساد الطرف الاخر لان فادلة الصحة في جانب العالم اقوى من ادلة الفساد في جانب الجاهل بعد تعارضهما بضم الاجماع المركب لفهم العرف وورود الاول على الثاني واذا كان المتعاقدان في طرف المعاملة عالمين متخالفين في الرأي اجتهاداً ام تقليداً بان كانت المعاملة فاسدة عند احدهما صحيحة عند الآخر ففي التبعيض او ترجيح الصحة المطلقة او الفساد المطلق اوجه واشكال **تم اعلم** ان الحق وان كان في المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدل الرأي لكن الانصاف عدم خلو المسئلة من مراعات الاحتياط وان لم يكن لازماً فالاحتياط في المرتضعة بالعشرة والبالغة الرشيدة بعد تبدل الرأي بالحرمة طلاق الزوجة لئلا يتجر الى الهرج والمرج بعد تبدل رأيه الثاني الى الجواز احياناً وكذا اذا بايع احداً ثم تبدل رأيه فالاحتياط في بيعه من البايع الاول ثانياً لئلا يتجر الى الهرج والمرج اذا اعطاه بغير بيع وتبدل رأيه الثاني الى الصحة وهكذا **ضابطة** قيل يجوز خلو العصر عن المجتهد وهو الحق وقيل لا يجوز اي يمتنع عند العقل لقضاء عرضياً لان وجود المجتهد لطف وكل لطف واجب فهو واجب للخبر لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وبطلان المجال لنا على مضافاً الى اصالة الامكان لو وقع فان وجود المجتهد واجب كفائي لاجل حصول الغرض وعدم تعطيل الاحكام ولا يدفي الواجب الكفائي من وجود من به الكفاية فان وجود المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطيل الاحكام ليس بواجب لا باللطف وقد نرى ان وجود المجتهد بقدر الكفاية كل الناس في الفتاوي والمرافعات مفقود في زماننا هذا بل يمكن القطع بانتفاء ذلك في كل زمان ولو لم يجز ذلك لم يقع والوقوع اخص من الجواز قطعاً واما دليل اللطف ففيه اولاً النقض وثانياً ان اللطف اما مندوب كما فيما يستقل بحكمه العقل فالا بلسان الشرع ثانياً اللطف مندوب لا واجب واما واجب كما فيما لا يستقل بحكمه العقل وهو ايضاً قسمان كما في رسالة الرسل ومعلق كما في ظهور الامام فان تصرفه عليه السلام لطف عظيم لكن المانع موجود وهو سوء اختيار العباد فالوجوب معلق اذا ظهر ذلك **قلنا** ان وجود المجتهد لطف واجب لكن لعل وجوبه معلق بعدم سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم ولا شك في انهم مقصرون في الاقامة بقدر الكفاية فلا يتم الدليل المعتمد

الثاني في التقليد **ضابطة** قال صاحب المعالم التقليد اصطلاحاً الاخذ بقول الغير من غير دليل مثل اخذ العامي والمجتهد من مثله فيخرج اخذ العامي من المفتي واخذ المكلف من النبي عليه السلام لقيام الدليل في المقامين والظاهر ان مراده من قوله بلا دليل هو ان لا يكون دليل على الاخذ ليخرج اخذ العامي من المفتي اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحته في الواقع وان كان على الاخذ دليل لدخل اخذ العامي من المفتي في التقليد المصطلح بالمعنى الذي ذكره ونحن نقول ان كان مراده من قوله ان التقليد الاخذ بقول الغير من غير دليل على الاخذ بيان المصطلح عنده فلا مشاحة وان كان مراده بيان مصطلح القوم فهو ممنوع بل التقليد عندهم الاخذ بقول الغير من غير دليل على ذلك القول سواء كان دليل على الاخذ كالعامي من المفتي ام لم يكن كالعامي من مثله فيخرج على ذلك التعريف الاخذ من النبي دون المفتي اما خروج الاول فلوجود الدليل فيه على صحة القول للقطع بصدق النبي او الامام للعصمة المانعة عن الخطاء والكذب فنفس قول المعصوم عليه السلام دليل واما دخول الثاني فلعدم الدليل فيه على اصل القول ويحتمل عنده كذلك بزعم على الاخذ دليل فصاحب المعالم ادعى انه حقيقة اصطلاحاً في احد الفردين وهو الاخذ من الغير من غير دليل على الاخذ ونحن قلنا انه حقيقة في الكلي وهو الاخذ من الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا لنا على كونه حقيقة في القدر المشترك لا في خصوص الفرد انه لا ريب في استعمال لفظ التقليد اصطلاحاً في الكلي كما في قولهم يجوز التقليد في الاصول فان ذلك يستلزم تقسيم التقليد الى قسمين احدهما الاخذ الذي هو مع الدليل على الاخذ كما في الفروع والاخر الاخذ الذي هو خال من الدليل كما في الاصول فلفظ التقليد قد استعمل فيه في القدر المشترك ومثل هذا الاستعمال كثير واذا ثبت الاستعمال في القدر المشترك نقول ان اللفظ حقيقة فيه اذ لم يثبت لنا استعماله في خصوص الفرد الذي ذكره صاحب المعالم فنقول الاصل عدم الاستعمال فيه فلو كان حقيقة فيه لا في القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضم الاصل المذكور فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بعد نفي الاشتراك اللفظي باصالة عدمه مضافاً الى انا سلمنا الاستعمال في خصوص الفرد لكن الاستعمال في القدر المشترك اغلب فتعين كونه حقيقة فيه كما مر في المقدمات مضافاً الى تبادر القدر المشترك والى عدم صحة السلب عنه بضميمة اصالة عدم الاشتراك اللفظي فتعين الوضع للقدر

في جواز خلو العصر عن المجتهد

في التقليد

التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول

اصل في كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلد الاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن ويبقى على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد رمتيقن في البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم مبرء وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعي على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون هذا

في جواز التقليد في اصول الدين وعدمه

المشترك واما توهم ان المصطلح عليه ولا كان هو المعنى الذي ذكره صاحب ثم يجد النقل الى القدر المشترك فهو مدفوع باصالة عدم تعدد النقل

ضابطة اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وعدمه على اقوال وتنقيح البحث برسم مقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد فيها ام لا بان يسئل عن المجتهد مثلا اعتقاده توحيده وسهم ذلك في قلبه فيصبح في عينه ويعلم مقتضاه ويعترف بلسانه وان لم يعتقد بتلك الادلة والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهي استصحاب الامر والاجماع المحقق والايات الناهية عن التقليد في اصول الدين والايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى انه لا يفيد الظن غالبا فالمطابقة وانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقائد لوجوب شكر المنعم والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال نعم لو كان احد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد **فنقول** فيه ان كان للاعتقاد سابق ودين سابق ثم تردد ولم يتمكن من الجزم فلا يبعد البناء على ما كان عليه سابقا لبناء العقلاء والتكليف بالزائد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا يجوز له الاخذ ممن شاء تقليدا بالقول المذكور اذ لا دليل على التكليف **المقام الثاني** في انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان تمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لاصالة الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر دائر بين امور التكليف بما لا يطاق بالحكم بتحصيل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاول ظاهر وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا يجعل الحكم يوجب تركها بتحفظ الاسلام عن الشبهات الباطلة **ضابطة** هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا في مسئلة من المسائل وفي الكلام في جواز التقليد تركا للعمل باجتهاده اجماعا وان كان مجتهدا ملكيا مطلقا لم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا في جواز تقليده على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والظاهر ان مراد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان عدم التمكن لضيق الوقت او لفقد اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها** انه يجوز له التقليد اذا صارت المسئلة محتاجة له ولعمل نفسه لا لعمل مقلده الى غير ذلك من الاقوال والحق الثالث لنا على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والايات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير المتمكن وبقي الباقي مع بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن من الاجتهاد امره دائر بين الاجتهاد وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاجتهاد والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم واحد الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه اذا جاز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى راجعة الى مسئلة لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد لذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب صحته واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد فيه ان لزوم التقليد قد ارتفع وحصل بعد حصول الملكة اجماعا الارتفاع لزوم التقليد عينا عنه بعد حصول الملكة وصار على القول بعدم حرمة التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولا يلزم ارتفاع الجنس وبحصول الشك في ان الحكم الحاصل بعد الملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد المصطلح بالانتفاء واما الصحة فان قلنا انها من توابع اللزوم التخييري الحاصل من المستصحب في الاستصحاب الاول فهي ايضا تندفع وان شككنا في التابعية والعدم فلا استصحاب ايضا واما استصحاب الحكم الفرعي فهو ايضا غير جار لما ذكر في رد الاستصحاب الاول فان في الاول كان الغسل مثلا واجبا عينيا من دون تخيير وهو قد انتفع قطعا المباشرة واما الجواب عن استصحاب الصحة الذي قلنا بجريانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فان كان احدهم غير اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما تر وهذا كما يكون جوابا عن استصحاب الصحة كذا يكون جوابا عن الاستصحاب الاول على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلي المتقدم **ضابطة** اذا كان المجتهدان متوافقين في الراي في المسئلة واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذا الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبناء على ان عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بل لا بد من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان اتفقا في الراي وجهان وبعبارة اخرى هل يكون اقوال المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتوية لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد المعين ام لا بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره في الراي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن لظاهر كثير من افاضل المتاخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين فيحتمل اشتراط التعيين واللزوم احتمالا اعقليا نظرا الى السيرة والنقل المذكور **فنقول** ان اصل الاشتغال يقتضي لزوم التعيين اذا شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القمي من ان اصل البرائة حيث شك في الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين **ضابطة** هل التقليد من باب الوصف او السبب ومعنى ان ظن المقلد بكلام المجتهد هل هو من المرجحات لاخذ قول من ظن بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز اخذه بقول غير الاعلم لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يصح عمله بقول الميت ام لا سواء كان او لا مقلد المجتهد الحي ام لا الا ما خرج بالاجماع يظهر من بعض انه من باب الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون

من ترجيح المرجوح كما فى المجتهدين المتساويين فى بدو تقليده وهو ظان باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه لاصالة بقاء التخيير وصحة اعماله كما كانا قبل اختيار احدهما الا ان يدفع الاصلان بعد تسليم جريانهما باصل الاشتغال واستصحاب التكليف ولزوم التقليد والحكم الفرعى وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماع والايات الناهية عن التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية

مراد القائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز للعمل بقول المجتهد ان ظن بعدم موافقته للواقع الا اذا كان ظنا معتبرا شرعا قائما مقام العلم او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز العمل بقول المجتهد ما لم يظن بعينه قوله **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن سبب للترجيح اى ظن كان ويحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كان يكون له دليل خاص على ترجيح الظن فى بعض الموارد واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا دليل على كون التقليد من باب الوصف مط ولا من باب السبب مط بل الحق التفصيل لان الموارد ثلثة احدها ان يكون دليل شرعى على عدم العمل بالظن كما اذا كان او لا مقلد لاحدهما ثم ظن بقول غيره فى الاستصحاب يوجب بقائه على تقليد الاول وطرح الظن وثانيها ان يكون هناك قدر متيقن فى البين كما اذا كان فى اول امره ودار امره بين تقليد الاعلم وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرء للذمة قطعا وان كان الظن على خلافه وشك فى جواز تقليد غير الاعلم وان كان الظن معه فح مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر المتيقن موجودا كما لو كان فى اول امره ودار امره بين تقليد مجتهدين متساويين وليس تقليد احدهما قدرا متيقنا بالنسبة الى الاخر وفى ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فح انه يقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذى ظن بقوله لان العمل بالاحتياط ح منفى والاجماع تكليف بما لا يطاق والتخيير بين المجتهدين تسوية بين الراجح والمرجوح والامر دائر بين المحذورين فتعين الاخذ بالارجح وهو من يكون الظن معه **فان قلت** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر مطلق وهو يفيد السببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد فى مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف وعدمه وانه من اى باب فهو خارج عن مورد الاطلاق **ضابطة** فى جواز الرجوع عن التقليد وفيها مقامات **المقام الاول** فى انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين اللذين كان المقلد مخيرا فى تقليد ايهما شاء او كان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه ايضا حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز رجوعه مط بعد تقليد احدهما سواء كان المجتهدان متساويين او لا فضل احدهما وهو من قلده اعلم ام لا بان لم يصر احدهما اعلم او كان احدهما او لا اعلم وقلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم فى الاول والحاصل ان كلا منهما كان او لا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء والذى يدل على جواز الرجوع مط امران اصالة بقاء التخيير الاولى واستمراره واصالة بقاء صحة اعماله اذا قلد الاخر قبل تقليد احدهما كان تقليده للاخر صحيحا لانه كان مخيرا بينهما بالفرض فيستصحب صحة تقليده المجتهد الاخر والمعارض للاصلين المذكورين اما اصل الاشتغال لكون البقاء قدرا متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحابين المذكورين واما استصحاب لزوم من قلده او لا واستصحاب الحكم الفرعى الحاصل او لا فهما لا يجريان اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو المتعلق اى المعلق على اختيار ذلك المجتهد وهو بعد اختياره الاخر قد انتفى قطعا واما اللزوم والحكم التخييرى فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض واما ايات حرمة التقليد فالاصلان واردان عليها بعد ثبوت وجوب التقليد فى الجملة الا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا ريب فى ان اختياره فى تقليد ايهما اراد قبل ان يقلد احدهما ثم يرجع موجود وكذا صحة تقليده واعماله على راى كل منهما فى ذلك واما التخيير والصحة بعد ذلك فمشكوك **فنقول** ح ان الدليل الدال على التخيير والصحة له احتمالات خمسة اما ان يكون دالا عليهما قبل تقليد احدهما والاخذ بقوله دون ما بعد تلك الصورة واما ان يكون دالا عليهما الا قبل التقليد بل بعده واما ان يكون دالا عليهما فى الصورتين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا عليهما بطريق الكلى المساوى فيهما واما ان يكون دالا عليهما اجمالا ولا يجرى الاستصحاب فى شىء من الصور اما على الاول فواضح واما على الثانى فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد فرض وجود مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كان مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر فى الثالث واما الخامس فمسلم لكن القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما او لانه سلمنا جريان الاصلين لكنهما معارضان باقوى منهما المتاخر عنهما وهو استصحاب لزوم تقليد من قلده او لا واستصحاب الحكم الفرعى فان اللزوم وان كان موجودا وكذا الحكم لكن الشك فى انه كان تعليقيا ليرتفع باختيار المقلد غير ذلك المجتهد ام تنجيزيا فيكون رافعا للتخيير الذى كان قبل فان كان اللزوم والحكم تنجيزيين كانا رافعين للمستصحب الاول اى التخيير ويكونان مزيلين له لانهما متاخران عنه وان كانا تعليقيين ارتفعا باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول اى استصحاب التخيير يزيله فيكون التعارض بينهما من باب تعارض المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم سلمنا عدم تقدم الاستصحاب غايته ما فى الباب حصول التعارض والتساقط واصل الاشتغال ح سليم عن المعارض مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع فى الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعى وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماعات والايات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد الرجوع اذ حكم الله سبحانه واحد بعد الرجوع يعلم بالمخالفة فى الجملة واما فى الاول والثانى وهذا باطل الا ما خرج بدليل فى بعض الموارد ووجه البطلان اباء العقل عنه **فان قلت** يلزم مثل الموافقة القطعية ايضا فيما يحصل الامر بين الامرين **قلنا** المخالفة القطعية حرام والموافقة القطعية ليست بواجبة **المقام الثانى** فى انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلى هل يجوز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم ام لا والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين او لا فقلد احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم او لا فقلد الادون على القول بجوازه الا لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعى ولا يصح التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن فى البين لان منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا يظهر الوفاق لما ذكر واما المخالفة القطعية فلا يبعد التمسك بها نعم لو كان تقليد الاعلم ح قدرا متيقنا فى الامتثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك ح بالاستصحابين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعى عن البين وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى الجواز فلا استصحاب فتعين الاعلم لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحابين السليمين عن المعارض على البقاء المقام الثالث

في عدم التقليد من باب الوصف لا من باب السبب

في جواز الرجوع في التقليد وعدمه

تقليده

اللهم الوفق

في جواز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم

فالاصح عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظ ثم ان التقليد الملزم للبقاء لا يتوقف على العمل حذرا من التسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب ام بضيق وقته او بالشروع وجوه اقواها الاول فما اشتراط العلم التفصيلي براى المجتهد حين اختيار تقليده ام كفاية البناء الاجمالي مطلقا او بشرط تحقق ازالة يوم اختياره احتمالات مقتضى الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني **اصل** المشهور وجوب تقليد اعلم المجتهدين المخالفين في الرأي

في وجوب تقليد الاعلم

فان الملزوم للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به ام لا بد فيه من العمل والا فيجوز الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم ومقتضى استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش ببناء العلماء في مثل المقام على العمل بالاستصحاب كما في استصحاب تقليد الميت ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن مع ذلك الحكم بلزوم البقاء وان لم يعمل لا لاجل ان استصحاب التخيير غير جار او غير معتبر او ان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضته بذلك الاستصحاب لاستصحاب اخر وهو استصحاب لزوم التقليد السابق واستصحاب الحكم الفرعي وان جاز في بادي الرأي ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الى بعد العمل فان الشك في انه بمجرد الاختيار صار لازما ام لا ولا شك في ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن بيان عدم جريان الاستصحاب يبين نوع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم بان يكون شرط اللزوم لزم عدم تحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم ابدا او ان عمل الغافل لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجوب اي الوجوب غير عالم بتعلقه به لان المفروض ان له الرجوع ما لم يعمل وهو حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب به فلا يمكن له قصد الوجوب في الالتزام بذلك القول فيكون عمله على وفق القائل بالوجوب فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه وفق ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح اخر سوى ذلك وينقل الكلام اليه وليس له في العمل الثاني ايضا قصد الوجوب لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم ح عليه اذ المفروض انه يختار الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على وفق المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده لعدم العمل الصحيح الى الان وهكذا فلا يمكن ح تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال ح انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك اللزوم معلق على اختيار العبد حتى يصح له الرجوع في البين او البعداء منجز فلا محالة اللزوم متعلق اما معلقا او منجزا فنحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد واستصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم منجزا ايضا فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم قبل العمل **فنقول** انهما اثنا واردان على استصحاب التخيير او معارضان معه فيتساقطان ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكر ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم هل يحصل بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب ام بخصوص ضيق الوقت ام بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله ومقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلق الحكم الفرعي ايضا هو ذلك اي اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم من حين الاختيار وصول الوقت لا لكن الظ وجود الاجماع المركب فان كل من قال بعدم اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم من حين الاختيار فانتفى الاستصحاب وتم اللزوم من حين الاختيار **المقام الرابع** في ان الملزوم للبقاء على فرض كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل هل هو الاختيار من دون العلم التفصيلي براى المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض ازالة بالفعل ولم يجتهد بعد ام هو مطلق البناء ولو اجمالا ومع العلم بازالة المجتهد تفصيلا لكن يشترط تحقق ازالة بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي بارائه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير ولكن وجود الاجماع المركب معلوما ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور سابقا لاثبات عدم مدخلية العمل فيما نحن فيه لاثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهادا يرد على الاستصحاب واما الفقاهتي اي اصل الاشتغال فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامات **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامان احدهما فيما كان راى الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيهما ان يكون راى الاعلم موافقا مع غيره اما في المقام الاول فالمش فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض نفي الاخلاف فيه عندنا وعن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم واما في المقام الثاني فيظهر من بعض القائلين بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول عدم لزوم تقليد الاعلم هنا فقال اما في صورة التوافق فلا اشكال وتنفيه الاشكال اما من جهة ان تعيين المجتهد غير لازم كالخبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد واما من جهة انه مخير في الاخذ من اي مجتهد شاء وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الاعلم على هذا عند التوافق اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق في المقام الاول اللزوم خلافا للمش لان المتصور في المقام اقسام احدها ان يكون قبل التقليد مجتهدا احدهما اعلم من الاخر وثانيها هو ذلك بعينه لكن كانا متساويين وصار احدهما قبل التقليد اعلم وثالثها ان يكون الموجود لا مجتهدا واحدا ثم قبل التقليد حدا اخر دون من الاول وكان الاول اعلم ورابعها عكس ذلك فمقتضى الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم ليس الا ومقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى اعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة احدهما اعلم ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب اذ لزوم تقليده الاتفاقي ح كان ناشئا عن الانحصار وقد زال بعد وجود الادون فاللزوم العرضي الحاصل قد زال قطعا بعد وجود الادون واما اللزوم الذاتي فمشكوك من الاول فهذا الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الادون ليس الا لكن هذا الاستصحاب لا يجري ايضا اذ بعد وجود الاعلم قد زال الفصل بذلك اللزوم العيني اتفاقا فان الحكم بعد وجود المجتهد الاعلم اما التخيير او تعيين الاعلم وان ذهب لفصل مذهب الجنس فظهر ان الاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني وفي القسم الاول يجري الاشتغال اذا ظهر ذلك **فنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثاني هو التخيير ويتم في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا اقوى لكون ضميمة استصحابا وهو مقدم على اصل الاشتغال وايضا الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد ما ذكرنا اذ كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم

في ان التقليد يتوقف على العمل ام لا

في كفاية مطلق البناء الاجمالي في التقليد وعدمها

في وجوب تقليد الاعلم وعدمه

وكذا

ونفي عنه الخلاف وقيل الخيار ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم والتحقيق انه لو وجد مجتهدان احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليده فمقتضى استصحاب التخيير الخيار واذا وجد مجتهدا واحدا الا غير ثم حصل اخر دون منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه كان واجبا متعينا حين لا منحصرا فيستصحب لا ان يقال ان هذا الاستصحاب عرضي ولو صار الاخر اعلم في الفرض قبل تقليده فمقتضى الاستصحاب ثبوت

وكذا روايتي ابي خديجة وعمر بن حنظلة مع دلالة اية النبأ بمفهومها على ان العادل لا يتبين من خبره سواء كان اعلم او لا لكن هذا مؤيد لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم اخر وهو مطلق القبول لمن العدل لا في بيان الاعلم وغيره كان ذلك يمشي في الاية السابقة وخبر عمر بن حنظلة نعم يمكن الاستدلال باية النفر الدالة باطلاقها على التسوية بين المنذرين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد مورد حكم اخر لا ان الشاهد كان بنائهم على عدم التفرقة ولولا استصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤدية بعد الخلاف الحكمي لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك فلا يجري الاشتغال ولا الدليل العقلي التعليقي والشهرة لا يعارض الاستصحاب وعدم الخلاف اذا كان محققا لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركب الاولوية لقطعية واتحاد الدليل المذكور في المقامين وجريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثاني كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع في نظر المقلد **قلنا** نمنع لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصور الاول الكل لكن مجتهد قبل حيا وميتا ووجد الاعلم وغير الاعلم ولا نمنع ايضا حصول الظن من العوام المتفطنين لغير المطلعين باحوال المجتهدين الميتين واما البصير من اهل زماننا كان كلا منا فيه فلا يحصل له الوصف بقول الاعلم اذ لا ريب في ان الميتين غالبا من هو اعلم من الحي في زماننا او مسائله وربما يكون قول الحي لغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم مع انفاق القول الميت الاعلم من الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد ذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم مساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد ذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم مساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاعلم الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبنائكم على تقديمه على الادلة الاجتهادية اذا تأيد بالشهرة **قلنا** نعم لكن نحن نعلم ان الداعي في ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان ليس الوصف في جانبه فلا اعتبار الشهرة بعد الاطلاع على فساد مدركها **فان قلت** ورد في النصوص الرجوع الى الافقه والاعلم والمفهوم منها ان المناط هو قول الافقه والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعارض النصوص ونحن في تعارض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها عرفا ان المناط قول الافقه اياما كان خبرا او فتوى **قلنا** ان سلمنا فهم ذلك فانما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منه ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى ايضا لكن قد علمت انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فانتفى ما هو مناط التعدي الى تعارض الفتوى نعم في تعارض الخبرين قول الافقه مظنون حتى في امثال زماننا اذ لم يعرض في تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من ملاحظة الاعلم من الميتين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يرتفع الظن عنه هذا كله في الفتوى واما في المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع فيه مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الاعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند المخالفة في الرأي يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد عند موافقتهما في الرأي لاصل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين باللزوم في الفرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لتغيير الاشكال بعد صدق الموافقة كما مر وقد مر ان لنفي الاشكال احتمالين وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره واما لا يجب عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال ايضا واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلا دليل التخيير عند الموافقة ايضا ايضا شاء لما مر من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة لزوم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما في الباب ان يترك العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول ويعمل بالاشتغال لاعتضاده بالشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل المشهور على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة مضافا الى تأييده بالشهرة **المقام الثاني** في بيان المراد من الاعلم وان كان لا احتياج الى معرفة معناه بعد ما قلنا بعدم لزوم تقليده الا لمراعاة الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى ملكة من الاخر وقد يكون اقوى ضبطا وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط كثيرا وان لم يكن ضابطا فهل المراد بالاعلم الجامع للثلاثة ام الواجد لاحدها واما كثرة التتبع فليس من الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه فيها حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساويا في الملكة فالحكم التخيير سواء كان احدهم اضبط ام اكثر استنباطا ام لا فان الظاهر اتفاقهم اي اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ بالاقوى الملكة فهذا المتبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن بعد ثبوت ان مرادهم ذلك لا بد من معرفة دليل اللزوم فلا تستوحش من ان تمسك في تشخيص معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا نزاع في معنى حديث او كتاب اما نحن فنحكم بالتخيير في كل الصور **المقام الثالث** في ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم اجمالا بوجود اعلم بين الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده واما اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مقتضى الاشتغال بتحصيل الاحكام والعلم بها الاول والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم بعد تسليمه وبقي الباقي مضافا الى الادلة اللفظية المطلقة كاية النفر واية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم وبقي الباقي **فان قلت** تلك الادلة على القول بوجوب تقليد الاعلم مخصصة قطعا ومعتبرة حجة فيما بقي بعد التخصيص قلنا نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه بالاطلاق وما على المختار فلا محصل لهذا **المقام الرابع** في انه اختلف المجتهدون في الورع وتساووا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في الاعلم هو التخيير في الاورع ايضا

في التقليد

في بيان الاعلم

تقليد الادون لكن الوجوار يقع يقينا فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في العلم الثاني ومقتضا الخبار ويتم الامر فيما عدا بالاجماع المركب ولا بقاعدة الشغل ويؤيده اية السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا روايتا ابي خديجة وابن حنظلة واية النبأ ويعضده اية النفر لا خلاف في المذهبين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الواقع فالخبار بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى بعض عدم الاشكال فيه ويتفرع

على القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جملة لا حاجة لنا اليها ومما ظهر من عدم وجوب تقليد الاورع

مضافا الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاعلم مع غيره ام لا واما القوم ففرقوا بينهما فالزموا تقليد الاورع عند التخالف وحكموا بعدم الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق انه لا يلزم تقليد الاورع ح بل هو المخير في تقليد من شاء وتعيينه ولا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع التخالف ان كلا من المجتهدين الموجودين يحتمل تقصيرهم في الاجتهاد وقلة الفحص والفتوى تشهيا وهذا الاحتمال في حق الاورع اهون فقول الاورع اكثر اعتمادا وفيه ان هذا الوجه جار في صورة التوافق ايض **فان قلت** عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص الاورع بل من ايهم اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال كذب غير الاورع لا يضر **قلنا** الاشهر في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احد اجتهادا باطلا ووافق رايه مع المثم من باب القضية الاتفاقية او في تشهيا ووافق مع مجتهد صحيح لم يكن قوله ذلك معتبرا فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة واحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا بغيره وافق مع الورع ام خالف **فان قلت** الكلام فيما كان الكل عادلا وجاز الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعلى فاحتمال الكذب والتشهي غير مضر في الاخذ عن الورع عند الموافقة قلنا سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن تقدم الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايض والحاصل انا نقول بعد تسليم تقديم الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم تقليد الاورع لحكمنا به حتى مع الموافقة الا ان حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ تمام هذا الدليل الدال لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فرقنا ثمة وحكمنا هنا باتحاد حكم الصورتين فان الوجه في تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والاخر اعلم فعلى المختار من التخيير في المقامين لا اشكال واما على القول بتقليد الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم ح على الاورع لان مناط الاجتهاد القرب الى الواقع وهو مع الاعلم وانت خبير بان الاعلم المخالف مع الاورع فيه جهتي رجحان وربما يكون قول الاعلم اقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظن الاعتباري معارض لان المثم قد يوافق قوله على الاورع فيكون الظن الاعتباري مع الاعلم لكن للاورع ايض ح جهتا رجحان وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اهون وكون قوله الى الواقع اقرب **فان قلت** الجهة الثانية من الرجحان عين الجهة الاولى **قلنا** ليستا بمتحدتين اذ قد تنفك احديهما عن الاخرى فيما لو كان قول الاعلم موافقا للمثم فهنا يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفنا انه بمجرد موافقة المثم غير كاف في الصحة والاعتماد فيكون قول الاورع اكثر اعتمادا لان احتمال الكذب في حقه اهون فوجد في هذا الفرض **الجهة الاولى** لا الثانية فعلم انهما مختلفان ففيما لم يكن قول الاعلم موافقا **الجهة الثانية** من الرجحان ايض حاصلة في حق الاورع واذا كان لكل جهتا رجحان وجهتا مرجوحية ... جهتا قربه كل الى الواقع تعارض مع الاخر فبقي لكل جهة رجحان ومرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم والاورع **و** فيما اذا تعارض الاعلم مع غير الاعلم بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع فنحكم بالخيار بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على من ذهب المثم في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فيه ما اخترناه من التخيير عند التعارض حتى على تسليم قول المثم في المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايض واما على مذهب المثم من تقديم الاعلم على الاورع عند تعارضهما فالظاهر ان بناءهم على نفي الاشكال ايض كما في الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع والحق ايض التخيير عند توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند التخالف لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقليد الاعلم اعني القرب الى الواقع على فرض تسليمه هنا **ضابطة** اذا اتحد المجتهد المطلق الحي او مطلق الحي ولم يجز تقليد الميت عند وجود الحي او تعدد الحي وفيهم اعلم قلنا بلزوم تقليد الاعلم فلا شك في عدم جواز التبعيض في التقليد بل يأخذ كل مسائله من واحد واذا تعدد الحي وتساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل بأخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من اخر ام لا مقتضى الاشتغال الاخير وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم في بعض المسائل مخيرا في الاخذ من ايهم شاء فيستصحب مدفوع بان الشك في ان الجائز اولا هو اخذ كل واحد من المسائل عمن يريد منهم ام الجائز اخذ كل المسائل من ايهم شاء وعلى الاخير لا استصحاب دون الاول واذا شك فيه لا امر فلا استصحاب فتدبر هذا والحق الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بناءهم ليس على الرجوع الى واحد من اهل الخبرة لبيان الاوامر الاطلاق دليل التقليد كاية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان ههنا اشكالا يرد على القول بجواز التبعيض **انا** قلنا بجواز تقليد الميت مط واذا لم يكن حي لم يوجب تقليد الاعلم ايض فانه ح للمقلد ان يأخذ في كل مسئلة براي من شاء وربما يجر هذا الى الخروج عن الدين لان دواعي المقلدين يختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بالوجوب ويختار من مسائل الحلال والحرام يقول من يقول بالحلية فربما يصير صلوته صلوة تقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحي الا نادرا ويوجب تقليد الميت الاعلم اذ لا يصح كثرة في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون الاخذ بقول كل منهم في مسائل خروجا عن الدين في المسائل المختلفة بل يمكن ان يقع ورود الاشكال على من يوجب تقليد الحي ايض اذ على قولهم يجوز التبعيض في الاحياء وان كان الفاضل يلزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو وان لم يستلزم المحذور على هذا القول بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالفرض ايض وهو وجود الاعلم لا مخالفة بين الميتين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل

في تقليد الاعلم على الاورع وعدمه

في جواز التبعيض وعدمه

في تبعيض التقليد

ثلاث

في التبعيض في التقليد

ثم المراد بالاعلم هو الاقوى ملكة لا المتبادر و لا الاكثر ضبطا و لا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع و بناء العقلاء و اطلاق آية السؤال و النفر و غيرهما و انما يجوز فيما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للاصل **اصل** الاصل و ان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ فتاويه لكنها ليست شرطا و يكفي النقل عنه في الجملة اجماعا و منقولا معلوما مع لزوم الحرج لولاه و بناء العقلاء و العقوة القاطعة فيما اذا حصل العلم بالنقل فان السؤال بعده سفه ثم ان حصل العلم من النقل و لو بلفظه كفى و ان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه و كذا خبر العدل و ان لم يفد قطعا بلفظ او معنى للاجماع

تلك الاقوال بالذات و ان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **و الجواب** انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة القطعية و اذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح و اصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو بعد الشتات لا ان بين الناس هو لا يحصل فيه العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت** الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض ايضا فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد ابدا فهو يقلد مجتهدا كان رايه في كل مسئلة موافقا لراي من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض فيلزم من تقليده لذلك المجتهد الواحد الخروج عن الديانة ايضا **قلنا** لا مجتهد يكون رايه في المسائل بحيث يحصل عند الاجتماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رايه في مثل الصلوة مثلا بعدم وجوب اجزاء يحصل عند عدم الاتيان بها القطع بان الصلوة التي جاء بها النبي ليست تلك الصلوة حتى يجوز للمقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار تلك الاقوال في تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي و اخذ المسائل عنه بلا واسطة و ان سمع قول المفتي من لسانه من وراء الجدار ام له الاكتفاء بالنقل وجهان مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة و عدم كفاية النقل اصلا و ان حصل منه العلم و اما الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فلا دلالة لها فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل و ان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن زيد لكن الظ من هذا الخطاب لزوم التعيين و تحصيل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة و ان كان بالواسطة فلو قال اسئل الدباغ عن الطرف لا يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الطرف حكم بكذا لا يكفيه في مقام الامتثال بامر مولاه مع ان مفهوم الاية الشريفة انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الاية الشريفة فهو يرد على من الزم السؤال بطريق المشافهة و قال بعدم كفاية النقل مطلقا مع ان اهل الذكر يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه الكلام الا ان يكون اجماع مركب بعدم الفرق بين الامام و نائبه فالدال على لزوم المشافهة مطلقا هو الاصل لا غير لكن الدليل الاجمالي قد قام على كفاية النقل في الجملة و هو الاجماع المعلوم و المنقول و بناء العقلاء و لزوم الحرج لولاه و العقوة القاطعة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده بالشفاه لغوا و سفها و اذا عرفت كفاية النقل في الجملة فصور حصول العلم من النقل بقول المفتي قد تيقن اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايضا بالاجماع المركب و الاولوية القطعية و لانه عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا و المفروض ثبوت كفايته في الجملة فلا بد ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية و اما لو حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي و لفظه لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل و حجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بفتواه فلو لم يكف النقل المذكور لزم العسر ايضا فالدال الاجماع و اما الخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد و لا بصدور اللفظ فهو معتبر ايضا اذ لو لم يكتف به المقلد لزم عليه اما تحصيل العلم بقول المفتي او الاحتياط منهما مستلزمان للعسر و اما الاكتفاء في العمل بقدر ما يعلم انه راي المفتي و طرح ما عداه فهو مستلزم للخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الاجماع و بناء العقلاء **فان قلت** حجية خبر الواحد خلافي فكيف تدعى ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي قلنا الخلاف في الاخبار الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بقي الكلام في انه لو كان حاضرا عند المفتي مع هذا و لم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل ايضا ام يجب عليه ح السؤال عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب لا يمكن القلب حذرا من لزوم المخالفة للعقل مع فوقضية جانب المخالف ثم اعلم ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فالحق عدم جواز العمل بخبره الا ان يكون في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء غير موجود فاصل الاشتغال عن المعارض سليم و اما ان يحصل منه الظن طبعا فان كان منضما الى الظن الشخصي ايضا فهو القدر المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجماعا و ان كان الظن الطبعي موجودا و الشخصي مفقودا لمانع خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن القياسي او الشهرة على القول بعدم حجيته فهو لا يخرج قول العدل عن الحجية بل يعمل بقوله ح و ان لم يفد الظن الشخصي بل و ان كان الظن الشخصي على الخلاف و ذلك لبناء العقلاء و ان كان المانع عن افادة الظن امرا معتبرا شرعا فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل اخر مثلا و كان المعارض اقوى و اقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة الجانب المخالف او لاعتضاده بشيء اخر فلا بد من ترجيح المعارض المظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول و النسوية بينهما تسوية بين الراجح و المرجوح و الاحتياط و طرح الامرين معا لعلمه بما خلافه الاجماع و اما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى مجتهد اخر للاشتغال الخارج عن العلة المتيقن و ان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر و لا دليل على نفي الاحتياط فهو بالخيار بين الرجوع الى الميت و الاخذ بقول احد العدلين و ان لم يمكن ذلك ايضا تخير بين قولي العدلين و اخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليده لذلك المجتهد في تلك المسئلة بعد تبا او الا فلو قلده او لا ثم نسي القول و رجع الى العدل و حصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد لا الاحتياط لاستصحاب بقاء التكليف بتقليد ذلك المجتهد كما مر فعليه ان ياخذ باحد الخبرين تخييرا ثم ان هذا كله في التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول المجتهد بطريق يسير كما هو ظ و اما خبر معلوم الفسق فالظ جواز العمل بخبره عن المجتهد اذا افاد الظن و لم يمكنه تحصيل المسئلة من غيره لحكم العقل القاطع و الحوائج كلها ايضا اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى غير الزوج و الاقارب الفساق كالاجانب العدول لكن مع العسر يجوز ح رجوعها الى الزوج العامي الناقل و نحوه من الاقارب ان كانوا فساقا و ذلك للعسر و لزوم المرج و الحرج في ارجاعها الى الاجانب و هل يجوز للزوجة مثلا ان تمكنت من العدل من دون عسر و حرج ان تاخذ من الزوج الفاسق و ترجيح الميل لا الحق لا لان الضرورات

وبناء العقلاء وعسر تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضرا يعتقد جاز اخذه من الغير لانه لا اجماع المركب ثم اذا افاد خبره الظن محضا وطبعا او شخصا فلا كلام
وطبعا لا شخصا لمعارض لا يعتبر كخبر فاسق ونوم عمل برايهم وان ظن بخلافه ولا طبعا ولا شخصا فلا عمل عليه للاصل وان عارض خبر عدل مع اخر اخذ بالاقوى من الظنين
وان فقد الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل اخر او مجتهد اخر فان لم يمكن احتاط في العمل فان لم يمكن تخير بين تقليد الميت والاخذ باحد العدلين
فان لم يمكن اخذ باحد العدلين ولو كان مسبوقا بتقليد ذلك المجتهد فنسي فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه غيرهما لم يرجع الى مجتهد اخر ولا وجب عليه نتائج

تتقدر بقدرها واصل الاشتغال سليم عن المعارض واما بالنسبة الى الحال فالحال كحال الفاسق فيما ذكر بل سماع قوله عند عدم الامكان اولى

ضابطة قيل بجواز تقليد الميت وقيل بتعيين تقليد الحي وهنا مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد

ثلثه

الاستمراري كما ظ كلمات القوم والخلاف فانهم في الضابطة الرابعة المقام الاول فان صاحب ل قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ الاصحاب الاطباق على خلافه ومن اهل الخلاف من اجازه ولا ريب ان الظ ان قبول الرواية عن الميت هو الابتدائي ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فنقول على اقسام فقسم يكون الظن فيه في جانب الحي وقسم يكون الظن في جانب الميت وقسم لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فيتعين تقليد الحي لاصل الاشتغال لانه القدر المتيقن لو وقع الاجماع في هذا القسم على عدم تعيين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير فالقطع بالامتثال انما الاخذ بالحي مضافا الى الدليل العقلي المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامرين اي كل القول وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكليف قطعا والرابع كذلك والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح لان تقليد الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه نوعا فتعين الاخير **الثاني** هو ذلك لكن بطلان الخامس فيه ليس بالظن النوعي بل بالظن الشخصي اذ المفروض ان تقليد الحي اقرب الى الواقع في نظر المكلف **واما في القسم الاخير** فكذلك للوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة واما في القسم الثاني فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** تقليد الميت متعين اذ لا معارض له فتوهم وجود الظن النوعي له لاطلاق الاجماعات المنقولة والشهرة مدفوع بان كلمات القوم ونقل اجماعهم هنا معارض بقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان النسبة بين كلاميهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموم من وجه فكلماتهم في المقامين متعارضة فانكسر صولة الظن النوعي الحاصل هنا من عمومهم الاجماع واشباه ذلك المنقول بينهم بتلك المعارضة وبقي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله قلنا لا تعارض بين كلماتهم اذ الظ من عنوانهم في بحث وجوب تقليد الاعلم وعدمه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهدين بالذات كالحيين اللذين احدهما اعلم لا ما يجوز الرجوع اليهم بالذات كالميت على قولهم فكلامهم في ذلك المقام وان كان مطلقا لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم لانهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات ينصرف كلامه اليه اما اطلاقهم في مقام عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضا فلا تناقض بين الكلمات وبقي الظن النوعي بحاله وحصل التعارض بين الظنين الشخصي والنوعي فلا بد من الترجيح ثم انه لا ريب ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل للمقلد كما عن المحقق الاردبيلي ره ويظهر من الفاضل القمي ره ايضا انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فما حكيناه من القول بجواز تقليد الميت انما هو اعم من ان يجوز في بعض الصور فيظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصور وان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح الظن لاعتضاده النوعي باصل الاشتغال فلا بد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله التخيير بين الامرين واما نحن فقد رجحنا الظن الشخصي بل نحكم بتقليد الميت هنا والحق جواز تقليد الميت بدوا في كل الاقسام الثلثة لان تقليد الميت ابتداء اقسام قسم كان المكلف حين حيوة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جائزا لكن اتفق انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجودا حين حيوة مجتهد الميت كذلك والمانعون لم يفرقوا بين القسمين والمجوزون كذلك **فنقول** في القسم الاول يجوز تقليد الميت لاستصحاب جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت لما كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة حال حيوة المجتهد ويتم الامر في القسم الاخر بالاجماع المركب ولا القول بالفصل اجماعا وهذا الاستصحاب اقوى من ضميمة المقابل وهي اصل الاشتغال فان قلت الاستصحاب لا يجري لان تقليد المقلد للمجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد موت المجتهد يتفرق ذلك ويصير ترابا فيذهب الاعتقاد لانتفاء موضوعه فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد امر معنوي لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحققون في محله وثانيا انا سلمنا حتى يثبت كونه امرا ليس لكن لا نم ثبوت كونه جسما فبقاء الموضوع ايضا مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب اولا بقاء الموضوع ثم يستصحب بقاء الحكم وهو صحة التقليد وجوازه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقد موجودة والسبب في جواز العمل بمعتقداته انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقائه بل الاعتقاد انما هو حصوله الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقائه بل الاعتقاد انما هو علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لهما ايضا غاية ما في الباب الشك في كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا ام علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة محدثة فقط لا مبقية اي لا احتياج في بقائه الى بقاء تلك العلة بل يجري حدوث العلة سبب لحدوث المعلول وبقائه كعلية ملاقاة النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة باقية وان زال عين النجاسة عن القليل لما مر من ان الشك في المقتضي يجري فيه الاستصحاب **فان قلت** هذا العالم العقلية وبعد الموت يحصل الانتفاء فبعد الموت يرتفع ظن المجتهد ويحصل له العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد وبعد الموت لا يبقى مظنون فالظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب

عالم

قلنا اولا انا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد حال الحيوة فيجري الاستصحاب فيها ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب محدث للجواز كما مر **فان قلت** فكيف لا تقولون بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم تجدد راي له حال حيوته مع ان المعتقد باق وكذلك نقول في الجواب الثالث عن الايراد الاول **قلنا** لولا الاجماع هنا لقلنا بما ابقيته لما ذكر **فان قلت** المجتهد اذا مات يحصل له العلم بالخلاف في بعض المسائل فيعلم بالمخالفة اجمالا فيصير من باب الشبهة

المحصورة

الاحتياط بل باخذ باحد العدلين تخييرا وجبر معلوم العنق لا عمل عليه ان ظن به ولو لم يتمكن من عجزه او كان فيه عسر ففي العمل بقوله وقول المستوى وجهان
وسيما قد جوع الزوجات الى الزوا جمن في نقل الفتاوى للزوم العسر فارغاء عنا هذا **اصل** اذا وجد قبل تقليد مجتهد بين حي وميت وكان ظنه مع الحي
قدم بجواز تقليد الميت للاشتغال ولان التخيير يستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح ان الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا وشخصا بالفرض بعض
الراجح من وجهين وكذا اذا فقد الظن في الطرفين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن

الحي فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل الاثر **قلنا اولا** انا نمنع العلم الاجمالي بان معتقدات ذلك المجتهد الذي يقلده
كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعده قد ترجع عن بعض معتقداته فلعل كل معتقدات هذا المجتهد الخاص كان
مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يضر غايته ان لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتى يقطع اجمالا بخلاف الواقع في غالب الرسالة العملية
الا بقدر ما يحصل منه العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا يتفاوت فيه الحي والميت فان الحي ايضا لا يجوز العمل بجميع اقواله
اذا حصل منه المخالفة للتعليقة **فان قلت** الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال
معاضد بمنقول الاجماعات والشهرة فيتقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لعدم حصول الوصف منها وكذا
الاجماعات المنقولة فانا نشك عن حالهم اي المنقولين او عن قدر المخالف فلا يحصل لاجله فقد مات الشرط فلا يعتبر ايضا ولا يحصل منها الوصف **فان قلت**
ان السؤال يحصر في لزوم تقليد الحي اذ السؤال لا يمكن الا عن الحي **قلنا** اولا انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة وثانيا ان المتبادر
من الامر بالسؤال مطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال وثالثا انا نعمل بحجية الاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت غالبا يكون بالحكم وبعد
العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الاحياء بمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله مضافا الى اصل جواز تقليد الميت الى بناء العقلاء حيث
لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها **فان قلت** ان ذلك لاجل التوصل وهو حاصل
في الاموات والاحياء **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفس الامرية وليس مطلوبا بالذات فالفرق تحكم والحاصل ان ما يجعل
لعدم الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب وهما موهونان اولا بان لهم المدرك الواهية وثانيا بالظن لا اعتبار في
العقلي الحاكم بعدم مدخلية الموت والحياة في ذلك فان العقل والاعتبار لا يكذبه والمدخلية الاعلم في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت
لا يفرق فلا يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمرار فيمكن ان يقال بعدم وجود الشهرة
فيه اذ الملازمات بعض عنواناتهم ظاهرة في الابتداء كما نقلنا عن صاحب المعالم منظرة منه عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماعات المنقولة
والشهرة اغلبها في الابتداء واما اطلاق عنوان بعضهم مثل قولهم يجوز تقليد الميت من دون ادراج لفظ النقل والرواية فيه فهو وان كان
في نفسه مطلقا الا ان انصرافه الى الابتداء ولكن يمكن ان يدعى شموله ايضا فانهم للاستمرار ايضا لبعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على
فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات ولما لم يعنونوا عنوانا على حدة فالظاهر دخوله في اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوان الاعم لكن
يبقى الكلام في ظهور كلمات بعضهم في الابتداء كما نقلنا وكيف كان ففي الاستمرار احتمالات ثلاثة لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز
الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير والبقاء ان كان الميت
اعلم وان كان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فالاصح لزوم البقاء مطلقا لاستصحاب لزوم البقاء الذي كان
عليه اذ لم يكن له الرجوع حال الحياة ولاستصحاب الحكم الفرعي المتعلق به بتقليد الميت وتوهم ابطال الاستصحاب للوجوه السابقة قد ثبت فساده بما
مر وتوهم عدم جريان الاستصحاب من جهة ان اللزوم قد ارتفع وهنا قد ثبت في البين على تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع
او التخيير فالفصل الثابت على لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي قد ارتفع واذا انتفى الفصل انتفى الجنس فلا يجري الاستصحاب مدفوع بان القدر
المتيقن غير موجود في البين لاحتمال لزوم البقاء فلا يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم عدم اعتبار الاستصحاب لمعارضته بالشهرة
والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمرار ايضا مدفوع بما مر من وهنهما بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منهما واما اية السؤال
فقد مر الجواب عنها مضافا الى ان السؤال موجود فلا معنى لتحصيل الحاصل لا نرسل لعل المجتهد مجهول من جهة بتصل بها ما ذكروه جموا على عدم
اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقا لا ابتداء ولا استمرارا وكذلك لو صار المجتهد لبعد عهده عن التحصيل غافلا فاقدا للملكة كلية واما لو صار مجنونا
فاقدا للتكليف من دون فقدان الملكة بحيث متى زال الجنون كان واجدا للاجتهاد فيصح البقاء على قوله السابق الذي قلده فيه المقلد حال
امره لولا الاجماع في المقام على الحاقه بالفاسق والغافل لالحقنا بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل
ما ذكرنا في اموات المجتهدين انما كان في الفتوى فانا قد احترنا فيه التخيير مطلقا وان كان الاحوط الاخذ بالحي اذا كان قد دام متيقنا واما المرافعات فلا يعود
الى الميت قطعا واما الحكومة اي السلطنة على مال الغائب ليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بان يكون احد جعله المجتهد الحي قيما
على مال الغائب مثلا ثم مات هل بعد موت المجتهد يعزل عن القيمومة ام يجب عليها استمرارا باذن المجتهد الميت الحاصل من جهة فيه اشكال
استصحاب الصحة بقاء القيمومة وطهارتها ومقتضيا استصحاب فساد التصرفات البعدية ارتفاع القيمومة لكن الاستصحاب الاول يقدم مضافا الى انه
يحتمل لزوم البقاء فلا اصل بالنسبة الى الفساد في البين لان اصل الفساد في التصرف البعدي معارض باصل الفساد اذا اخذ من الحي كما ان الاصل
فساد التصرفات عند البقاء فكذا الاصل فساد التصرف عند الرجوع فلا اصل لها ولو استصحاب الصحة ولو فعل المجتهد شيئا حال حيوته واستمر اثره
فلا باس به كان اجر المجتهد ارضا او وقفا الى مدة ومات في اثناء المدة فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد **ضا بطة** في شرايط المفتي فاعلم ان
كل ما يذكر من الشروط انما هي شرايط صحة الاستفتاء وجواز العمل به وليس شرطا للفعل المفتي ولا لتحقق افتائه ولا لصحة افتائه بالذات نعم قد
يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاغراء على الاثم فتلك الشروط في الحقيقة شروط صحة الاستفتاء وجوازه فاطلاق التسمية بشرائط المفتي
نوع تسامح فمن الشروط البلوغ فلا يجوز الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التمييز والصلاح ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ

فيجوز الرجوع الى الاعلم

ومن المرافعات فيجب الرجوع الى الحي

وفيه تامل الفرق

مع قول الميت تعارض الظن الشخصي والنوعي وزال الامر بين المحتمل التعيين لفقد القدر المتيقن في البين سيما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف ونحن لما رجحنا الظن
الشخصي ثابتة فلازم منه تعين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وصحته فيما اذا كان صحيحا قبل تقليده فمات بعد ارادة المقلد تقليده
ولازمه جواز تقليده في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب لا بناء على الاجماع المقلوب بضم الاشتغال وبناء
العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما تريهم يراجعون كتب الاطباء السلف

قدر متيقن في الامثال او يقال بعد ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب مضافا الى اولوية عدم صحة الاستفتاء منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد
الفاسق اذ الفاسق قد يكون له خشية من الله سبحانه فلا يكذب في فتوى ولا يقصر بخلاف الصبي لعلمه برفع القلم عنه ويمكن القدح في الاولوية فيما
فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم من البالغ الحي فنحكم باستصحاب العلم وبطلان ترجيح
المرجوح او التسوية بينهما بعد تعين العمل بالظن فانه لا بد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا قدر متيقن في البين ايضا وايضا نفرض
مجتهدين متساويين احدهما بالغ ميت والاخر صبي حي فنحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا رجحان لاحد الطرفين فلا بد من التوقف في مقام
الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسئلة الاصولية فالقول بالاشتراط بالبلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض الكلام فيما كان المجتهد
البالغ او الاعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم او كان هو مجتهدا ثم طرء اجتهاد الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه من المجتهد البالغ
واستصحاب عدمها من الصبي تعين الاخذ من البالغ وايضا نفرض الكلام فيما كان البالغ او الاحياء ثم مات فالاستصحابان المذكوران في جانب الميت
يلزمان تقليد الميت البالغ وطرح الصبي فيقول لا قدر متيقن في البين في المقامين ثم لما ذكر من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب وليس المراد
بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب اتممناه بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن القلب
قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعك للدليل الرابع العقلي الذي ذكرت المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد قيام الاستصحاب الانسداد غير
معلوم ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يستمع منه للاصل
والاجماع وبناء العقلاء نعم لو كان جنونه ادواريا استمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبول ح ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يستمع
منه للادلة الثلاثة المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال اذ قد يكون المجتهد اولا مؤمنا ثم يصير من المخالفين او الكفار
فمقتضى الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه منهما **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني يدل
على اشتراط الامرين **قلنا** المسئلة التي لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة تقتضي العدم **قلنا** هي ظنيات ايضا **فان قلت** آية
النبأ يدل على ذلك فان من لا ايمان له فاسق فضلا عن الاسلام **قلنا** اولا لا دلالة فيها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق
بالجوارح لا الاعتقاد فان الصالح بجوارحه الفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه وانصرافه اليه وثانيا على فرض تسليم انصرافه الى الفاسق وصدقه
نمنع انصراف آية النبأ الى الفتوى ففتوى الفاسق غير نبأه فان تمسكت بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك ح يصير من باب التمسك بالادلة العامة كادلة
حرمة العمل بالظن ح فنقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا عمل فيه بما لا يعلم ولا ندم فيه **فان قلت** اذا لم يجز الاستفتاء
من المؤمن الفاسق فمن المخالف والكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ظنية وثانيا ان الاولوية ممنوعة اذ فرض كون المخالف هنا تقيا
نعم يمكن اثبات الشرطين بانه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لعله لا يدعى عدم صدقه على المخالف اختصاصا بالكفر المقابل
للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافر في المعنى مسلم لكنه لغوي مصطلح وكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالآية لا تثبت
اشتراط الايمان **قلنا** كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقولهم من جحدكم كافر ومن حاربكم مشرك فذلك الاطلاق ان كان
حقيقة تم الاستدلال بالآية الشريفة وان كان مجازا فلعله التجوز للمشابهة وجريان حكم الكافر في المخالف ومن حكم الكافر المقابل للاسلام
عدم سماع فتواه اتفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم اللهم الا ان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص ويقال ان الظاهر من التشبيه ان المشبه
مثل المشبه به في شدة العصيان ولتداوله من الاخذ بما هو اقرب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انصراف السبيل الى ما نحن فيه لان كون الافتاء
سبيلا ثم انما لعله صدق عليه ولعله انصرافه اليه يمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الآية لان الافتاء سبيل عظيم
حقيقة اذ هو رياسة عظيمة على المسلمين ومنع الصدق او الانصراف مكابرة والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ليس مطلقا حتى يدعى
عدم الانصراف بل هو عام مضافا الى الاعتبار العقلي فان الرجوع الى غير اهل الدين هتك لحرمة الدين وعلى اشتراط الايمان باصل الاشتغال
الوارد على الاستصحاب لاجل اعتضاده بالاجماع الظني والاجماعات المنقولة والاعتبار العقلي وهو هتك حرمة المذهب لا يبعد دعوى تأييد
الآية الاخيرة ايضا ذلك واما العدالة فيجري فيها الاستصحاب والمعارضات المنقلة مع اجوبتها سوى حكاية آية الاخيرة وسوى البحث الاول في آية النبأ
والمختار فيها ايضا الاشتراط لما ذكر في الايمان مضافا الى تأييد آية النبأ اياه **ثم اعلم** ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطيته فهو شرط
للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حرا ذكرا بصيرا ناطقا ونحوها لم يذكروه هنا فهل هي شروط للافتاء
ام لا والتحقيق ان القوم اشترطوا في القاضي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط والسمع والبصر والنطق والكتابة والقرائة واما الثلثة
الاول فهي شرط الفتوى ايضا لاصل الاشتغال السليم عن المعارض **فان قلت** ظ الاصحاب عدم الاشتراط ولا خلاف فيه بينهم لانهم ذكروا
شرائط الفتوى ولم يتعرضوا للمذكورات وحصروا الشرائط فيما سبق فكيف نعمل مع ذلك باصل الاشتغال **قلنا** الظاهر من عدم عنوانهم الاصوليين
للقضاء عنوانا آخر هو ارادتهم من الفتوى هنا اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشروط فيما ذكروه هو عدم اشتراط التسعة المذكورة في شيء
من الفتوى والقضاء فبانضمام الظاهرين يظهر ان ظ كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا بعضها في شيء من الامرين ولا ريب في ان ظهور
عدم اشتراط كل تلك المذكورات في القضاء هنا معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظهور عدم اشتراط كلها في الفتوى معارض بتعليلهم
اشتراط القضاء بالذكورة مثلا بعدم اهلية المرأة لهذا المنصب لانه لا يليق بها لما ذلك وبما روي عن النبي ص من انه لا يصلح قوم ولتهم

امرأة

واما الشهرة والاجماعات فلا تقدح ان الوصف هنا بعد ملاحظة ادلتهم الواهية والاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا مناسبتها اذ كان المبنى اعلم واما توهم انا الاستصحاب لا يجري لانه بعد موت المجتهد ينتشر ذهنه الذي هو محل اعتقاداته ويصير ترابا فتذهب اعتقاداته او انه يرتفع ظنه وينكشف له الاشياء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل ربما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حيوته بتبدل رايه اوان الاستصحاب معارض باصل الشغل المعتضد بالشهرة ومنقول الاجماع وبآية السؤال

ففاسد كما يظهر بتامل ما هذا وعندي مع كل ذلك في الجواز تامل

في اشتراط الضبط في المفتي

امرة وبتعليلهم اشتراط طهارة المولد بنقص ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك تعميم لا التخصيص فالظهور فيهم متصادم لتقادم فسلم الاصل عن المعارض فان قلت يدل على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كآية السؤال وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان قلنا اما آية السؤال فعلى فرض كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم نقول ان من شرط حمل المطلق على العموم انتفاء التواطي وعدم الورود في مورد حكم اخر كلا الشرطين في تلك الاية منتفيان بالنسبة الى ما نحن فيه واما الاية الثانية فغاية ما دلت عليه هو نفي المساواة ونحن نقول ايضا ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمراة ولا دخل له بما نحن فيه ولا تنصرف الاية الى ذلك فان قلت قوله انظروا الى رجل منكم الخ يدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد قلنا اولا نمنع الانصراف وثانيا انه مخصص بغيره ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه وهو مشروط بعدمهما قطعا وكذا في لزوم عرفت والحاصل انه لا معارض للاصل فيعمل به واما الضبط فالحق اشتراطه في الفتوى اذ مع عدم الضبط كما يعرض لاغلب المجتهدين بعد طول عمره واخر زمانه انه ليس بناء العقلاء على الاعتبار مضافا الى اصل الاشتغال فلا يعتبر بعد ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط وامام الباقي بالاجماع المركب اما في الشروط ففي عدم اشتراط الفتوى بها فالاستصحاب فيمن كان واجدا لها ثم فقدها ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب لا يمكن لانه يعارض اصل الاشتغال لانه لا يقاوم الاستصحاب الذي هو حجيته اجماعا واما التعليلات المذكورة لاشتراطها مثل انه يعتبر بين المخاصمين ونحوه فهي عدم مدخليتها لما نحن فيه لان ذلك في القضاء لا الفتوى عن تأثيرها بانفسها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في شعيب ولولا الجواز لم يقع

في انه هل يجب على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفي الظن

ضابطة هل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز فيما لو ظننا بعدم اجتهاده او شككنا فيه ثم بعد ذلك حصل الظن باجتهاده بمعنى الظن بطرو اجتهاده لا حصول الظن بانه كان مجتهدا حين الشك او الظن بالعدم حتى يصير الشك ساريا ويتم الامر في غيره بعدم الاستصحاب بالاجماع المركب فان قلت نفرض القطع باجتهاده ثم الظن فيستصحب الجواز ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا احتمال عدم الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد في السابق بان احتمال الخطأ في القطع السابق فالشك فيه ساري ولا عبرة باستصحابه واما لاجل احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لان الفرض انه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فيه بل يدور كل المقلدين على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد اولا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين فان قلت آية السؤال دالة على جواز الاكتفاء بالظن لان اهل الذكر ان كان المراد به من له علم مجتهدا كان ام لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يصدق عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مقطوع الاجتهاد ومظنونه ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل وبقي الباقي وان كان المراد به الامام او المجتهد اي من علم الاحكام فنقول ان بناء العقلاء في توصيف موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه فيطلقون لفظ الخبر على ما اعتقدوا علما او ظنا بانه خبر وان كان وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيصدق اهل الذكر على من اعتقد علما او ظنا بانه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه بالاية الشريفة فان قلت تعارض تلك الاية آيات النهي عن العمل بالظن قلنا النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بسائر الظنون كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فلا بد من ملاحظة المرجحات وآية السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها قلنا ان اهل الذكر مجمل في الاية الشريفة فاندفع الاستدلال بالاية بكلا طريقيه مع ان في كل منهما لطريقين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك الجهة فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد وقال انه لا يكفي الظن وتحصيل العلم للعامي على الاجتهاد سهل لانا نرى بداهة انا لا نعلم النجارة والتجارة وسائر الحرف ومع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا يعلم الاجتهاد من اخبار اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص ان لم يكف الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باب منسد لان العلم بكون الشخص مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بان يحصل قوة وتمييز الاجتهاد فلا ريب انه عسر على المكلفين واختلال للنظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد في غاية القلة واخبار العوام لا عبرة به وما ترى منا انه كثيرا ما يكون مجتهدا معروفا في قليل واقليهن فيقلده كل احد من العوام والخواص عن نكير منهم بذلك مشهورا فمنزلتنا لعوام بناؤهم على الاطمينان بمجرد الظن ولو تفتشت عنهم انكشفنا انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا والاحتياط خلاف الاجماع فتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف فان قلت اذا جوزنا تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم بالمجتهد منسدا في الغالب اذ وجود الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا فضرورة كما العلم بالمجتهد بابه مفتوح على هذا المذهب كذا على مذهب المانع من تقليد الميت تمسكا بالدليل العقلي اي اصل الاشتغال فان اللازم على مذهبه في تلك الصورة تقليد الميت اذ اصل الاشتغال المانع من تقليد الميت معارض باصل الاشتغال المانع عن تقليد مظنون الاجتهاد وبعد تعارض الاصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو هنا في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما لا يبقى شبهة عند جواز تقليد الميت تؤيد الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد الشهرة لزوم تقليده وطرح الميت فهذا يرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غاية ما في الباب تعارض الظن الشخصي مع النوعي والشخصي في جانب تقليد الميت فيقدم فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشهرة المذكورة قلنا ان ما ذكرتم في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجب بالدليل

في جواز البقاء على تقليد الميت بعد ... الاجتهاد

واما البقاء على تقليد الميت فالاصح جوازه بل لزومه للاستصحاب في هذه المسئلة وفي المسئلة الفرعية وفي شمول الشهرة والاجماع المحكي على عدم جواز تقليد الميت
لصورة الاستمرار وجهان وعلى فرضه فتعينهما امامر في الابتداء فيبطل من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير ولزوم البقاء ان كان
الميت اعلم وان كان الحي اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولو فسق المجتهد لم يجز تقليده بطل ولا استمرارا اجماعا وكذا لو ضل او لبعد عهده عاميا ولو عرضه
الجنون مع بقاء الملكة بحيث متى زال جنونه فهو واجد للملكة ففيه اشكال ولو بعض فيتمام ثم مات بعثت الفهمي للاستصحاب وكذا لو قصرف

المذكور على كفاية الظن بالاجتهاد في المرافعات مثلا ويتم في الفتوى بالاجماع المركب لا يمكن القول بان فتوى كل من وجب تقليد الميت في بعض
الفتاوى الموجودة للميت حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي ثم
ان المدار في الظن على الاجتهاد انما هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذي لحقه الاجماع المركب والعسر والترجيح بلا مرجح وما
عدا ذلك من اسباب الظن لا عبرة به كخبر الفاسق والفاسقين لعدم وجود الاجماع المركب والعسر واما لزوم الترجيح بلا مرجح اذا كان الظن
الحاصل من خبره قويا بالنسبة الى الضعيف المنجبر بالشهرة مثلا فمدفوع باية النبأ واما اذا صار خبر الفاسق مستبينا اي بالعدالة الثلاثة
فما فوقها فظاهر الاصحاب العمل به نعم قول العدل معتبر هنا ذكرا وانثى ثم ان دار الامر بين معلوم الاجتهاد ومظنونه وحصل التعارض بينهما تعين الاخذ
بمعلوم الاجتهاد لان مقدمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد منتفية عند التعارض لمكان الاكتفاء بالظن وان كان ظنا
مط لا مخصوصا اذا وجد حي مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فطرح الاخذ بالحي
المظنون من اي ظن كان وطرح الميت المعلوم ومما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون في المرافعات والمسائل المستحدثة ويتم فتوى الاخذ
من الحي المظنون في مقابل فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فثبت جواز الاخذ بالمظنون الحي مطلقا في مقابل الميت بالبرهان العقلي
المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين مجتهدين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين الاول عملا بالراجح و
القدر المتيقن اذا كان الظن المطلق اضعف من المخصوص او مساويا له او اقوى منه لكن لا بحيث يصير قوته سببا لاحتمال تعين المطلق ولزوم
المخصوص فانه حين تعارض احتمال التعين كل منهما مع الاخر يبقى قوة المط سليمة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن المحتمل للخصوصية والمط
فكالسابق لما مر ومما ذكر يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين والمخصوصين ثم ان شهادة العدلين لم يثبت كونها حجة هنا من باب
المط لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم ذلك في الحقوق ثابتة لا في الموضوعات مثل ما نحن فيه نعم هي فيما نحن فيه حجة من باب الوصف بها
مظنون عنه وسببيتها امر معلوم **ضابطة** تلك المسائل المذكورة في باب التقليد مثل وجوب تقليد الاعلم ونحوه هل هي مسائل اجتهادية
ام يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها لعدم ا مقتضى الاصل الاجتهاد لان الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل الملكة والاستنباط كان قطعا وكذا التقليد
مشكوك فيه فاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة يقتضي الاجتهاد مع ان الامر دائر بين تعين الاجتهاد فيها وهو
المتيقن وتعيين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح للمرجوح وطرح الاخرين وهو موجب للخروج عن الدين والاخذ بها
وهو موجب لاجتماع الضدين وتعيين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول واذا عرفت الاصل
فاعلم ان الناس على اصناف صنف يقدر على الاجتهاد في تلك المسائل بالتتبع كبعض الطلبة المستعدين القريبين من الاجتهاد وصنف دون من ذلك
لكن لو القى اليه ادلة الطرفين وافهم ذلك لقدر على التمييز بين الحق والباطل بحسب تركيبه كبعض الطلبة والعامي الذكي الفطن في الغاية وصنف دون
البتة
من ذلك بحيث لا يقدر على الامرين المذكورين لكن لو القي الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور من الاقوال لقدر بعد التأمل على الاخذ ببعضها
بالقدر المتيقن والمشهور لكونه اقرب في نظره من الطرف المقابل كبعض العوام الفطنين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بالمراتب الثلاثة المذكورة
وليس له الا التقليد فنحن نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدور له من تلك المراتب ولا يجب عليه الترقي الى فوق مرتبته فالاخير يقلد
والثلاثة الاول يجتهد كل منهم بالنحو الذي هو مرتبته كما ذكرنا وان ترقى الصنف المتأخر الى فوق مرتبته من باب القضية الاتفاقية وجب عليه ما في تلك
المرتبة الحادثة المتجددة والدليل على المختار انه لو اوجب على تلك الاصناف اما الاجتهاد لا غير واما التقليد لا غير واما التبعيض بين الاصناف اما على
الاول فاما بحكم بان اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الاول والاجتهاد بالملكة فهو عسر عظيم وموجب لاختلال النظم واما بحكم بان اللازم
على الجميع كل صنف الترقي الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه واما بحكم باخذ الجميع المرتبة الثانية والثالثة فهو عسر بالنسبة الى السافلين
عن تلك المرتبة وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين وهكذا واما الثاني فخلاف الاجماع ومثله ما لو قلنا بجواز التقليد للكل لا بوجوبه
مع انهما مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير واما الثالث فهو اما بالنحو الذي اخترناه فهو المطلب واما بغير هذا النحو
فهو اما مستلزم لترجيح المرجوح او العسر وكلاهما فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد للكل لاصناف الاجماع الواقع على عدم لزوم
الاجتهاد على الكل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اعم من المدعى لانه لا ينفي القول بالتفصيل المختار فان قلت يدل دليل الاجماع المذكور بضميمة عدم القول
بالفصل قلنا لم يثبت لنا الاجماع لم نعلم تحققه نعم يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه اية السؤال قلنا هي مجملة لاحتمال كون المراد من اهل
الذكر الائمة كما فسرها فان قلت تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع وكل مسئلة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هي من مسائل الاصول
لان مسائل الاصول يبحث فيها عن عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسائله ما يبحث فيه عن عوارض دليل الفقه سواء
كان الدليل دليلا للمجتهد كالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء او دليلا للمقلد ومتعلقا به كقول الميت وحجيته والتقليد عنهما و
لزوم رجوع المقلد الى الاعلم وجواز اكتفائه بالظن وهكذا فالكلام في تلك المسئلة ايضا في عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلد فهي مسائل
اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذا عوارض قول المجتهد واما مسائل الفقه فهي ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن منشعبا
منه الاحكام المختلفة الكثيرة فمثل الحكم بحجية قول المجتهد الميت الذي ينشعب منه الاحكام المختلفة فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما
على الحرمة وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة التكليفية لو صغيرا انما هو من المسائل الاصولية لا الفقهية ومن هنا ظهر ما في قول من قال ان الاستمرار

المسائل التقليدية هل هي تقليدية ام اجتهادية

بعض فالاستمرار الى ما بعد موته كما لو اجر وقفا ونحوه ثم مات اصل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد فلا يكفي الظن باجتهاده للشغل والاستصحاب وبان المهم
عن الظن الان بدعوى ان تحصيل العلم غير ممكن غالبا لاغلب الناس واهل البلدان وتكاثر اخبار اهل الخبرة بحيث يحصل العلم لكل الناس فلا بد من كفاية
الظن اذ وجوب الاحتياط خلاف الاجماع وتوهم انا اذا جوزنا تقليدا لميت ابتداء فوجود المجتهد الذي اجتهاده معلوم ضرورة حاصل فلا عسر مدفوع بعدم
تحريا منه في المرافعات والمسائل المستحدثة وسائر تصرفات الحاكم ولم نجد مفصلا ثم على فرض كفاية الظن ففي جواز الاكتفاء بكل ظن ام لا ظن مخصوص وجهان

ووجهنا اكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها والظن بالجواز المشكوك فيها بالغالب وذلك لمنع الصغرى ولا منع الكبرى ثانيا اذ حجية كل ظن الا ما قام
فيما نحن فيه اول الكلام لفقد الاجماع المركب لا يقتضي الترجيح بلا مرجح وذلك ايضا اذ المرجح في الاجتهاد العملي فيما نحن فيه بالنسبة الى المسائل
الفرعية العملية موجود وهو سهولة ماخذ ما نحن فيه بخلافها ولا عسر فيه في الاجتهاد بالنحو الذي ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى ما نحن
فيه فان سبب التعميم هو الترجيح بلا مرجح والعسر والحرج والاجماع المركب وكلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه
شك في كون الاجتهاد واجبا عينيا ام كفائيا فالاصل العينية فان وجوب الاجتهاد في تلك المسائل في الجملة ولو كفائيا متفق عليه وانما الشك
في عينيته مع ان مسئلتنا هذه من تلك المسائل المتنازع فيها في انه يجب الاجتهاد فيها ام يكفي التقليد وجواز التقليد في تلك المسئلة موقوف
على جواز التقليد في امثال تلك والواضح ان المسائل التقليدية اي المتعلقة بمسائل التقليد فالتقليد في تلك المسئلة ايضا مستلزم للدور هذا ولكن
الحق بالاتباع هو الحكم بجواز التقليد لكل الاصناف ما لم يجتهد فعلا وحصل الظن ح لا يجوز التقليد وقيل يجوز التقليد وقيل يجوز لكل صنف
الاكتفاء بالتقليد لا يجب الاجتهاد عينا لبناء العقلاء فان الحكم الجاهل منهم مطلقا من اي صنف كان يرجع الى العالم ويؤيده الادلة المتقدمة
من ايه السؤال مع عدم ظهور القائل بالفصل والاستقراء في جواز التقليد في نحو تلك المسائل وان لم تكن ادلة مستقلة والاجماع المدعى موقوف
وترجيح المرجوح مدفوع بعد بناء العقلاء واما الدور فغير وارد لا النقض بصور التبعيض في الصنف الرابع وثانيا الحل لان بناء العقلاء على التقليد
في تلك المسئلة ايضا وطبايعهم معتمد عليه على ذلك فجواز التقليد في تلك المسئلة نفسه خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ضابطة
المراد بتعارض الدليلين هنا مطلق التنافي وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين من وجه وقد يكون بين
الاعم والاخص المطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض لا يكون الا بين الظنيين واما القطعيان او المختلفان فلا يمكن حصول التعارض بينهما وفيه
ان المراد من القطعي والظني ان كان القطعية والظنية في الصدق فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور الثلاثة اي القطعيين والظنيين والمختلفين
وان كان القطعية والظنية في الدلالة فان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما نوعا بمعنى انه لولا احدهما لافاد الاخر القطع او الظن وان
لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن فلا ريب في جواز التعارض بهذا المعنى بين الكل ايضا وان كان المراد قطعية الدليلين وظنيتهما شخصا
ا بعد ذلك فلا ريب في عدم جواز التعارض ح في الكل ففي الفرضين الاولين لا وجه لقولهم بعدم الامكان في القطعيين والمختلفين وفي الفرض الاخير
لا وجه لقولهم بالامكان في الظنيين وان كان المراد في القطعيين والمختلفين الشخصي وفي الظنيين احد الفرضين الاولين فهو تفكيك خال عن
الوجه لكن الظاهر منهم الاخير لزعمهم ان ما سوى الشخصي لا يمكن في القطع لان العلة التامة للقطع بعد حصولها في دليل لا يمكن التخلف عنه بالتعارض
وفيه انه يمكن ان يكون انتفاء احد الدليلين شرط الافادة الاخر القطع فيكونان قطعيين طبعا ولا دليل على عدم جواز ذلك عقلا بل هو واقع
في خبر ابان الوارد في دية اصابع المرأة فان العقل بعد سماع دية ثلثة من اصابعها ثلثين يقطع بان دية الاربع لا تنقص عن دية ثلث لولا الاجماع
على الرجوع الى عشرين او السماع عن الامام كما ان ابان توحش عن حكم الامام وقال انا كنا نزعم ان القائل بهذا الحكم الشيطان فان السماع من الامام
مورث للقطع وكذا الاولوية المذكورة ولولا السماع من الامام لافادت تلك الاولوية العقلية القطع كما افادت لابان ثم تعارض هذا القطع
كما افادت لابان ثم تعارض هذا القطع الحاصل من الاولوية مع الامر القطعي الحسي وهو سماع الخلاف من المعصوم فزال ذلك القطع الاول
لكون القطع الحسي اقوى فظهر ان العقل القطعي يمكن كون افادته القطع تعليقيا لا تنجيزيا وظهر من ذلك جواز تعارض العقليين القطعيين
بالطبع اذا كان حكم العقل تعليقيا لا اصليا فتلك العلة التي زعموها لعدم امكان التعارض في القطعيين فاسدة واما النقليان القطعيان بالطبع
المستقلان في الحكم وكذا النقليان فلا دليل اجتهادي منه على الجواز عقلا لكن اصالة الجواز والامكان عقلا يثبته لعدم الدليل على عدم الجواز عقلا
ثم اعلم انهم قالوا يجوز تعارض الظنيين ولا يجوز تعارض ما عداهما ولا ريب ان التعارض له فردان احدهما التعادل والاخر الترجيح فان كان مرادهم
من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه ومن عدم الجواز في القطعيين والمختلفين عدم جوازه كذلك ففيه ان التعارض على وجه الترجيح
يمكن في المختلفين فان القطع يترجح على الظني عند التعارض وان سلمنا عدم جواز التعارض مطلقا في القطعيين للزوم خروج العلة التامة عن
كونها علة تامة في الصورتين من التعارض اي التعادل والترجيح اذ في الاول يلزم خروج كلا العلتين في الدليلين عن العلية التامة وفي الثاني
يلزم خروج علة المرجوح عن العلية واما المختلفين فلا يلزم ابطال العلة عند ترجيح القطعي وان كان مرادهم من جواز التعارض في الظنيين المصرح
به التعادل يكون جواز الترجيح في الظنيين بديهيا وواضحا فلا حاجة الى التصريح به ومن عدم جوازه في غيرهما كذلك اي عدم جوازه بطريق التعادل
ففيه ان في القطعيين لا يجوز على مذاقهم الترجيح ايضا وكذا لا يجوز في المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع فلم صرحوا بعدم جواز التعادل في غير
الظنيين ولم يصرحوا بعدم جواز الترجيح مطلقا في القطعيين وفي الجملة في المختلفين وما الوجه في حصرهم عدم جواز التعارض في غير الظنيين بالتعادل
الا ان يقال ان البحث معنون لبيان جواز التعادل في الظنيين فانه يختلف فيه بخلاف الترجيح فانه فيهما قطعي ولما كان غرضهم بيان هذا المختلف فيه
قد يقولوا بان عدم الخلاف في عدم جواز التعادل في غير الظنيين استطرادا كما هو طريقتهم في العنوانات حيث يصرحون بالمتفق عليه في اول العنوان
ثم يذكرون المختلف فيه من الجهة التي كان موضوع البحث مختلفا فيه فيقدمون المتفق عليه من تلك الجهة فلذا خصوا المتفق عليه بعدم جواز
التعادل في غير الظنيين والمختلف فيه بالتعادل فيهما ثم اعلم ان المراد بالدليلين في عنوان تعارض الدليلين اعم منهما ومما فوقهما فيمكن التعارض
بين الادلة وايضا المراد بالدليلين في هذا البحث اعم من الامارتين فيشمل الدليل والامارة وللفرق بينهما مقام اخر وهذا الكلام في التعا

في التعارض والتعادل والترجيح

القطعية

في كون مسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية

واذا تمكن من الحي المعلوم اجتهاده لم يقلد مظنونه لعدم الدليل وشهادة العدلين فثبوت الاجتهاد حجة اما مطلقا او اذا حصل الظن **اصل** في كون مسائل التقليد
تقليدية ام اجتهادية لكل احد مستندا وجها والاوجه التفصيل بان المقلد اما قادر على الاجتهاد فيها كبعض الطلبة المستعدا او دون من ذلك بمرتبة لكنه بحيث
لو اطلع على ادلة الطرفين ميز بين الحق والباطل بحسب قوته او ادون من ذلك بمرتبة لكنه لو اطلع على الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور لقدر بعد التامل على
الاخذ بمعنى القدر المتيقن والمشهور لكونه اقرب في نظره او ادون من ذلك ايضا بحيث لا يهتدي الا الى التقليد فكل صنف مأمور بمقتضى طاقته من المدارك

في معنى تعادل الدليلين

ضابط تعادل الدليلين هو تساوي نفس الدليلين عند المجتهد وهو تساوي اعتقاد المجتهد بمدلولي الدليلين والاول اخص
مطلقا من الثاني وقد يوجد الثاني بدون الاول كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان مذهب المجتهد تقديم المقرر على
الناقل تعبدا فليس نفس الدليلين متساويين عند المجتهد بل احدهما ارجح فلا تعادل في نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة الى مدلولهما
على السواء اذ الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففي هذا المثال يصدق التعريف الاخير لا الاول ويكون هذا المثال من المتعادلين ويجري
فيه احكام المتعادلين من الاختلاف في الجواز ونحوه على الاخير دون الاول والاظهر في التعريف هو الاول وهل يجوز تعادل الدليلين الظنيين
في الشريعة عقلا ام لا بمعنى ان الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنه فيه خلاف لا ان النزاع في الجواز شرعا ولا خلاف في الجواز العقلي في الشرع
ايضا فقيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين لانه لو جاز فاما ان يكون بين دليل الحظر ودليل الاباحة او يكون بين دليل الوجوب
ودليل الحرمة او نحوهما فان كان من قبيل الاول فاما ان يجمع بينهما في العمل فهو محال لفرض التنافي او يطرحا معا لزم لغوية القول بهما من
الشارع الحكيم او يتعين العمل باحدهما فهو تحكم او يتخير بينهما فهو مرجع الى الاخذ باحدهما لانه اخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة مع لزوم لغوية
المقول من الشارع بدليل الحظر وان كان من قبيل الثاني فلا سبيل الى العمل بهما لفرض التنافي ولا الى طرحهما او تعيين احدهما لما مر ولا الى التخيير
لانه طرح لهما وخروج عن كلام الشارع رأسا فيلغو القول بهما معا **وفيه اولا** انه قد وقع نظيره في الشرع لانه يجوز للمقلد العمل بقول
المجتهد في تعدد المجتهد مع التساوي في العلم والورع ويقول احدهما بوجوب شيء والاخر بحرمته او احدهما باباحة شيء والاخر بحظره فيلزم
الشارع العمل بقول المجتهد مطلقا ويجيء فيه الاحتمالات الاربعة التي ذكرها هذا القائل وابطلها فما هو جوابه هنا بالنسبة الى المقلد فهو جوابنا عنه
في حق المجتهد عند تعارض الدليلين **وثانيا** بان الاحتمالات لا تنحصر في الاربعة التي ذكرها لاحتمال التوقف ايضا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
وليس غرضنا اثبات جواز العمل بالتوقف هنا بل المراد ابداء الاحتمال المضر بالدليل العقلي **وثالثا** منع عدم جواز طرحهما قولك يلزم اللغو على
الشارع قلنا يلزم هذا اذا قطعنا بصدور الخبرين عن الشارع او بصدور احدهما عنه اجمالا لا والحال ان الكلام في الظنيين ويجوز عدم القطع بالصدور بل يحتمل عدم الصدور
فيمكن طرح الامرين لاحتمال كون حكم الشارع شيئا ثالثا فلا وجه للسلب الكلي لانه لا يتم في هذه الصورة فبطل اطلاق القول بعدم جواز التعادل في
النصوص **ورابعا** ان عدم جواز طرحهما انما يتم اذا كان الدليلان متباينين ومتضادين واما اذا كان بينهما عموم من وجه ومطلقا امكن
العمل بهما في مادتي الافتراق وطرحهما في مادة التعارض وهكذا في المطلقين فلا يلزم لغوية الدليلين **وخامسا** بان التخيير لا مانع عنه
قولك انه راجع الى الاخذ باحدهما في الصورة الاولى **قلنا** ان الاباحة الحاصلة من التخيير غير الاباحة بين جواز الفعل وتركه فان هذه اباحة
اختيار الحظر او الاباحة فبين الاباحتين فرق ظاهر فهذا اخذ باحدهما وكذا لا يلزم لغوية الدليل الاخر فان ذلك يلزم اذا اراد من الدليل
الاخر تعيين الحظر او الوجوب في مقابل الاباحة واما اذا اراد الحظر او الوجوب تخييرا فلا لغوية فيه وليس في ذلك بعد حمل كلامه على التخيير خروج
عن الدليلين ولا عن كلام الشارع رأسا **فان قلت** لعل القائل بعدم جواز التعادل في الشرع اراد الظنيين المقطوع صدورهما من الشارع
فلا يمكن التعادل حينئذ للزوم اللغو ولا يجوز طرح شيء منهما **قلنا اولا** ان ظاهرهم بل صريحهم التعميم **وثانيا** ان مقطوع الصدور لو لم يجز التعادل
منهم يجز الترجيح ايضا

في التعادل والترجيح

ضابطة اذا حصل التعادل وعجزنا عن الترجيح ولزمنا التوقف في مقام الاجتهاد ففي مقام العمل ما ذا نفعل
نقل عن المجتهدين التخيير وعن العلامة ره وبعض العامة التساقط والرجوع الى الاصل وعن الاخباريين التوقف والتخيير بانه لا يتصور التوقف
في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين الذين دل احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة اذ لابد من العمل اما الفعل واما الترك فكيف
يتصور التوقف نعم له وجه في المعاملات في مثل ما لو اختلف المتداعيان واقتضى دليل ترجيح احد الطرفين والاخر ترجيح الطرف الاخر فيتوقف
في الحكم لكنه يشكل ايضا اذا احتاج هو بنفسه الى تلك المسألة في المعاملة للعمل بنفسه فلا وجه للتوقف هنا الا ان يقال ان مراد القائل
بالتوقف التوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية كالعبادات فيحتاط ان امكن والا فيتخير اذ لعل مراده التوقف في المعاملات واما
في الافعال النفسية فيرجع الى الاصل اذا عرفت الاقوال فاعلم ان في كلامهم اضطرابا لانهم مثلوا للتعادل بدليلين احدهما على الحظر والاخر على
الاباحة ولم يوجد لاحد الطرفين مرجح واختاروا في مقام العمل تلك الاقوال الثلاثة ولم يقل احد منهم ان المثال خارج عن الفرض اذ هو من باب
الترجيح بناء على تقديم المقرر او الناقل واختاروا تلك الاقوال في هذا المقام والمثال ولم يرجحوا احد الطرفين على الاخر وذلك كله كاشف عن ان مرادهم
بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد كما في احد التعريفين فيكون المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح وهذا السياق منهم معارض ومناقض
لجعلهم موافقة الاصل ومخالفته من المرجحات وجعل ذلك من باب الترجيح فرأيهم في هذا المقام غير منقح **فان قلت** لا منافاة فيه اذ لعل كلهم
يقولون ان المفروض المذكور من باب الترجيح لكن ذلك غرضهم مثال منهم للتعادل واختيار قول من الاقوال الثلاثة مبني على الفرض المذكور ولعل
الاقوال الثلاثة في المثال المفروض انما هي ممن لم يقل بكون موافقة الاصل ومخالفته مرجحة فيكون من باب التعادل على التعريف الاول ايضا
قلنا مع ان التوجيه في غاية البعد ان في المقام تناقضا اخر وهو ان مشهور العلماء فيما اذا دار الامر بين المتباينين في مثل ما لو دل دليل على
وجوب الجمعة بناؤهم على اصل الاشتغال والاحتياط لكنه منهم في هذا المقام على التخيير مع ان الظاهر منهم تعميم عنوان هذا المقام بحيث يشمل التعادل
بالنحو المذكور بين المتباينين بالنحو المذكور وكيف كان فاعلم ان المتعادلين اما خبران او غير خبرين او مختلفان ففي الاول اما يظن بان
الحكم الواقعي لا يخرج عن احدهما اجمالا او لا يعلم بذلك فان كان التعادل لا بين خبرين وظن بعدم خروج الحكم عن احدهما اجمالا فالكلام فيه يقع

في مقامات

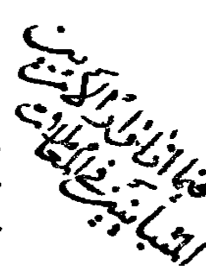
المذكورة لانا لو اوجبنا الاجتهاد على جميع الاصناف او اوجبنا ترتيب كل صنف لما فوقه من المرتبة فهو حرج ولخلل الا وعيبنا المرتبة الثانية او الثالثة للكل فهو عسر على السافلين وترجيح للمرجوح بالنسبة الى العالين وان جوزنا تقليد الكل فهو خلاف الاجماع فيه وترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير هنا والاصح عندنا جواز تقليده من عدا الصنف الاول لا الكل **خاتمة** تعارض الدليلين تنافيهما مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والعامين من وجه والمطلقين ولا يمكن التعارض الا في الظنيين لا في القطعيين ولا في المختلفين تم

في مقامات ستة **المقام الاول** فيما اذا اتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة كما لو شككنا في ان صلوة الجمعة او قرائة الحمد في الصلوة واجبة ام محرمة **فنقول** يحتمل في هذا المقام الطرح والرجوع الى الاصل والتخيير العقلي او الشرعي والاستمرار والقرعة ولو جعلنا القول بالوقف شاملا للوقف في الفتوى ايضا بان يلزم عليه الوقف في الفتوى وان اختار المجتهد احد الدليلين ورجع الى الاصل كان الوقف فيما نحن فيه مقصودا ايضا والافمن حيث العمل لا يتصور الوقف في العبادة واما احتمال التخيير الاجتهادي فلا يتصور في حق الغير في مثل ما نحن فيه لتعين التخيير في العمل بعد الاضطرار وعدم العثور على الواقع غير مستبعد الا في الواقع لا يمكن التخيير بين الوجوب والحرمة اذا عرفت تلك الاحتمالات فاعلم ان الحق منها الاول اذ لا تكليف الا بعد البيان وكوننا مكلفين بالظن الاجمالي لم يثبت وان قام الدليل على اعتبار الظن التفصيلي عموما او خصوصا واما القول بالتخيير بقسميه والقرعة فهي فرع حجية هذا الظن الاجمالي حيث لم تقل بحجيته بطل تلك الاقوال فمن يدعي التخيير فعليه اقامة الدليل عليه بلا واسطة او اقامة الدليل على حجية تلك الاخبار المتعارضة المنافية دلالة من دليل عام او خاص ثم اقامة الدليل على التخيير بواسطة مقدمة عقلية وهي عدم امكان الجمع عدم امكان الطرح لفرض الحجية وعدم امكان تعيين احدهما حذرا من التحكم فيتعين التخيير بالواسطة وكلا الامرين منتفيان اما الاول فلانا لكتاب غير ناطق في باب التخيير وكذا الاجماع اذ غايته ما في الباب وجود الشهرة او عدم ظهور الخلاف وهي تفيد الظن والظن ليس فيما نحن فيه حجة لان المسئلة اصولية ولو سلمنا عدم العلم بكونها اصولية فلا اقل من كونها من المسائل المشتبهة وحجية الظن فيها ممنوعة سلمنا ان المسئلة فرعية لكن حجية كل ظن في الفرع حينئذ لتلك الظن ممنوعة ولا ملحق له بسائر الظنون وعملنا بالشهرة في سائر المقامات لاجل وجود الملحق وهو الترجيح بلا مرجح وما نحن فيه من الظن مرجوح لكون ظننا اجماليا لا تفصيليا دون سائر الموارد واما السنة فهو موجود في الباب لكن الاخبار الدالة على التخيير لكنها لا تفيد لما اولا فلمعارضتها باخبار الوقف فتصير موهونة وان كان اخبار التخيير اقوى واما ثانيا فلانها ضعاف او اكثرها واحد منها لا يدل على التخيير في الخبرين بل في العملين فيخرج عما نحن فيه والضعاف منها لا تثمر **فان قلت** ضعفها منجبر بالشهرة **قلنا** بعد تسليم ذلك ثالثا فيها ولو بانضمام الشهرة لا تفيد الا الظن والمسئلة اصولية او من المسائل المشتبهة وليس الظن حجة في شيء منهما واما العقل فلا دلالة له لانا العقل مع ملاحظة الظن الاجمالي لا يحكم بلزوم الاخذ باحد الخبرين لعدم الدليل على التكليف والعقل بعد فقد البيان يحكم بالبرائة واما بناء العقلاء فهو ايضا لانه لو دار امرهم بين وجوب شيء وحرمته لتحيروا ولو نقل ان بناءهم على الرخصة في الامرين وعلى المعذورية فلو لم يكن بناء العقلاء على الخلاف فلا اقل من عدم كون بنائهم معلوما واما الثاني اي اثبات التخيير بالواسطة فهو ايضا غير ممكن اذ دليل حجية الخبرين المتعارضين المتعادلين اما الدليل العقلي اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية هذا الظن الاجمالي لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع المعممة لاسباب الظن فيما نحن فيه لان اسباب التعميم المذكورة في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلثة الاجماع المركب عدم الكفاية والترجيح بلا مرجح وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقدان الاجماع المركب بان يقول كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** اذا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعادلين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من جزم فيما نحن فيه بين الخبرين ايضا قلنا اولا وجود الاجماع على التخيير في صورة القطع بانتفاء الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن الاجماع المركب ثم لان مقتضى ذلك كون مسئلة ... صفته اجماعية وليس كذلك واما عدم الكفاية فكالاجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين ... بعض جواز مطلق التعادل فكيف يمكن ادعاء وقوع كثير بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح ... كون الظن تفصيليا موجود في سائر الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي فيقتضي الترجيح بلا مرجح بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لسائر الظنون ان العمل بالظن التفصيلي في الصحاح مثلا اجماعي وقد يتفق في الامتثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان الصحاح اجماعي العمل فكيف تجري بها الحسان والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيها الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف تعم الظن **قلنا** التعميم فيهما انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الاجماع **وفيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم واساسا فيما نحن فيه من الظن الاجمالي المسبب من تعارض الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الايات فهي ايضا لا تدل على حجية مطلق الاخبار بحيث تشمل ما نحن فيه ... دلالة الايات على حجية الاخبار وبعد اتصالها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولو جوز التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا عينيا متعارضا كان او غيره والجمع غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضات وعينيا في غيرها فهو معنى مجازي اذ الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخيير في غير المتعارضات غير ممكن اذ ليس لها طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة بمعنى انك مخير بين العمل بغير المتعارضات وبين العمل بالمتعارضات **قلنا** مع انه في غاية البعد لا ينفعك لانه مستلزم لضد مطلوبك فان لك ان تعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر وتطرح المتعارضات فلا يثبت حجيتها راسا وفي العمل بالاخبار عينا في غير المتعارضات وتخييرا في المتعارضات فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقة والمجاز وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضات بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضات والتخصيص الاكثر والتجوز في جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينا واخراج المتعارضات بالدليل فهو صحيح ولا يوجب الا التخصيص في الايات وبعد عدم دلالة الايات على حجية المتعارضات في الاخير وهو لا يثبت مطلوب الخصم اذ غرضه اثبات حجية الخبرين المتعادلين المتعارضين

فان اراد والقطع بالصدق فهو ممكن في كل الاقسام او بالمضمون لكن نوعا عيث لو لا احد المتعارضين لافاد الاخر القطع او الظن فكذلك وفعلا ممنوع في الكل وان اراد وا
في القطعيين والمختلفين الفعلي وفي الظنيين النوعي فهو صحيح لكنه تفكيك ثم ان التعارض لم فرد ان التعادل والترجيح والثالث منها ممكن في المختلفين ايضا فا وجه
التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما وخما زاد عليهما واعم من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او
لتساوي اعتقاد المجتهد بدليليهما وجها اقواها الاول وهو اخص مطلقا من الثاني ولا ريب في جوازه عقلا وشرعا بل نظره واقع في مثل المجتهد المتساوي بين المختلفين

في حكم التخيير بين المتعارضين

يثبت ذلك من الايات ولا من غيرها فلا دليل على التخيير اصلا الا بل الواسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل لظهور بطلان القرعة **فان قلت**
تدل الايات ونحوها على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما اذ طرحهما طرح للمقطوع حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل
بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا بد هنا بمقتضى الايات من العمل بخبرا ما احد المتعارضين لا بعينه اي الكلي لا واحد معين منهما فان كان الاول فهو
فاسد لان مدلول الايات هو حجية خصوص كل خبر على طريق العموم او الاطلاق وليس الكلي وهو احدهما مدلولا للايات وان كان الثاني لزم في التكليف
بالتكليف بما لا يطاق لو علم المكلف اي بعد كون المامور به واحدا معينا في الواقع وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما يعاقب عليه فهو قبيح واما
لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن الوجوب **فان قلت** يمكن اثبات التخيير بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فنفي الثالث
مدلول بالدلالة الالتزامية لهما ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل في
ذلك فحكم بالمقدمة العقلية من عدم جواز الطرح والجمع والحكم بالتعيين على التخيير لضعف القرعة **قلنا اولا** ان صدق اثباعا على مثل تلك الدلالة الالتزامية
ثم **وثانيا** انا نمنع البناء على فرض الصدق **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر المطروح بعد اختيار
احدهما والحال ان دلالة الالتزام لا تنفك عن المطابقة واذا انتفى المطابقة انتفى الالتزام فلم يعمل باحدهما او بكليهما في المعنى الالتزامي ايضا فلا وجه
للتخيير اللهم الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او للظن اما على مذهب التعبد فلان الاخبار العلاجية دلت على التخيير بلا
واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الاية دلت على حجية خبر العدل واخبار العلاج جلها ضعاف ومنطوق اية النبأ دلت
على طرح خبر الفاسق والصحيح من تلك الاخبار عن الدلالة كما اشرنا قلنا اية النبأ دلت على التبين عند خبر الفاسق وقبوله بعد التبين ولم تدل على رده مطلقا والضعف
مسلم لكن حصل التبين لانجبار ضعفها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو نوع تبين فيقبل **فان قلت** المسألة اصولية والاخبار المذكورة انما تفيد حجية الاخبار في التعبد
بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **قلت** تلك الاخبار معارضة باخبار الوقف وهي صحاح قلنا اولا ان اخبار التخيير اظهر الدلالة على المطلوب واخبار الوقف ظاهرة في
الوقف لما هو حين تمكن من العلم كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك وامام الفاعل ونحو ذلك وثانيا ان اخبار التخيير خاصة بالمتعارضين واخبار الوقف اعم
من اخبار التخيير مطلقا فيقدم الخاص وثالثا ان اخبار التخيير ارجح لاكثريتها واشهريتها عملا وبناؤهم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح **فان قلت** كيف لك بالقرعة وقد
ورد ان القرعة لكل امر مشكل **قلنا** اولا انه بعد ورود اخبار التخيير ليس الامر مشكلا حتى يرجع الى القرعة وثانيا ان خبر القرعة لا ينصرف الى ما نحن فيه بل الى
كما في روايات المتنوع على الغنم وثالثا ان اخبار التخيير اخص مطلقا من اخبار القرعة فيقدم الاخص ورابعا ان اخبار التخيير اكثر واشهر فيقدم هذا اذا كان متمسك
القائل بالتعبد بالايات ولو كان تمسكه في حجية الخبر بالاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه فيشكل عليه اثبات التخيير الا ان يدعي الاجماع على
حجية الضعاف المنجبرة بالشهرة واما على مذهب الوصفيين فلانا نفرض في مقامنا هذا خبرين صحيحين حصل منهما الظن بنفي الثالث بالظن المتاخم للعلم
وهذا الظن بنفي الثالث تفصيلي فلو لم نقل بحجية هذا الظن بنفي الثالث شرعا او نفيتها بالاحتياط وعمل المعظم به وحقيته وتاخمه بالعلم وقلنا
بحجية الشهرة المجردة الضعيفة التي ذهب المشهور الى عدم حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح المرجوح وبتم الامر فيما سوى المفروض بان
كان الظن بنفي الثالث ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك الظن الذي فرضته متعلقه اجمالي والشهرة في سائر
المقامات تفصيلية **قلنا** اذ يكون لكل حجة رجحان ومرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان قلت** لما طرح الوصفيون اخبار القرعة بعد اثبات
حجية ذلك الظن الاجمالي في عدم جواز الرجوع الى الاصل واثبتوا التخيير بالمقدمة العقلية **قلنا** ان كان عدم جواز العمل بالقرعة اجماعيا فالجواب واضح
وان لم يكن اجماعيا فان كان القرعة والتخيير متباينين بمعنى انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ باحدهما فنقول ان اخبار التخيير متعين العمل للوجوه
الاربعة المتقدمة اتفاقا في تضعيف القرعة والا فان كان القرعة قولا متيقنا بمعنى انه لو تخير احد الخبرين بالقرعة لكان مسألة الذمة قطعا بخلاف ما لو اخذ
فلا بد من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن نقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يعتنى بمجرد احتمال وجوب القرعة ولا يتمسك على الاشتغال
بمجرد احتمال وجوب الشيء بل يتمسك به اذا كان احتمال الوجوب للشيء عقلا ثابتا والعقلاء بعد ما ذكر من الضعف لتعين القرعة لا اعتناء لهم باحتمال
القرعة فلا يجب القرعة وان كان قدرا متيقنا في الامتثال ثم ان التخيير ابتدائي بدوي لا استمراري لاصل الاشتغال واستصحاب الحكم الفرعي
اذا اختار احدهما مع ظهور عدم الخلاف ولان اخبار التخيير في قوله خذ احدهما ودع الاخر او اترك الاخر او تخير احدهما ولان التخيير الاستمراري مرجعه الى
الرجوع الى الاصل ومستلزم للظن بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني** فيما اذا دار الامر بين المتباينين المتعارضين
وصار انتفاء الثالث مظنونا كما لو مات الميت عن ابن بنت وبنت ابن فالسيد على ان للذكر مثل حظ الانثيين لشمول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين فان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور على ان لابن البنت نصيب امه ولبنت الابن نصيب ابيه فيختلف السهم باختلاف القولين نعم لو كان
الابن للابن والبنت للبنت فللابن مثلا ما للبنت على القولين فنقول لو دار الامر بين هذين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين وتعادلهما وظن
بنفي الثالث فالاحتمالات ثمانية طرحهما والاخذ بالثالث الموهوم وجمعهما وتعيين قول المشهور او السيد والتخيير بدويا او استمراريا والقرعة والوقف الذي هو
تركها لا افتاء وكف اليد التصرف والفتوى بالاصل مع الاحتمال الاخر الذي ح محل ما لا يعلم فان جاء الدليل على خلافه احدنا به الا اخذنا بالاصل
اما الجمع فغير ممكن وتعيين الاخذ بهذا او ذاك ترجيح بلا مرجح وطرحهما والاخذ بالثالث الموهوم فاسد لانه مخالف للاصل كما رايتها ولانه مخالف للدليل
الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث اجمالا كما تقدم انفا فانه بعينه جار هنا ولان كل من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الاول قال به هنا ايضا
وللاولوية لان في المقام الاول كان الطرح للخبرين والاخذ بالثالث موافقا للاصل ومع ذلك ما طرحنا الخبرين فهنا اولى لان طرحهما والاخذ بالثالث مخالف



قابل الاصل

في الرأي بالنسبة الى المقلّد دليل على الجواز شرعاً عليه من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين ففي التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف وجوه وفي الخبر لا تقف في مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي المعاملات المغشية ونحن نقول ان التعادل بين ان كان خبرين وظن مع عدم خروج الحكم الواقعي عن احدهما في الواقع واحد من قبيل الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير الابتدائي لنفي الثالث بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ما دل على حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون الثالث لو بدا او

للاصل كما عرفت والقرعة المأمور بها في حديث القرعة لكل امر مشكل مدفوعة اولاً بانصرافها الى الموضوعات وثانياً بضعف الخبر وثالثاً بانه لا يفيد الا الظن والمسئلة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العمل بكونها اصولية غاية ما في الباب كونها من المسائل المشتبهة ولا نعمل فيها بالظن ايضاً سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوعة واما التخيير فهو ايضاً خلاف الاصل لما عرفت من ان الاصل في المعاملة الوقف فلا يصار اليه الا بدليل **فان قلت** يدل على التخيير اخبار العلاج المخيرة بالشهرة **قلنا** تلك الاخبار ظنية والمسئلة اصولية ومن المسائل المشتبهة نعم يتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد لما عطا الوصف فلا **فان قلت** يدل عليه الدليل العقلي الذي دل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول **قلنا** غاية ما دل عليه الدليل العقلي حجية الظن الحاصل بنفي الثالث اجمالاً ونحن نقول به هنا ايضاً **فان قلت** فالسر في ذلك لان ذلك الدليل على التخيير في المقام الاول دون هذا المقام **قلنا** سره انه بعد نفي الثالث في المقام الاول اثبتنا بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين الدال احدهما على الحرمة والآخر على الوجوب بعد اطراحنا القرعة بالضعف وتعيين احدهما بالتحكم فلم يبق الا التخيير وهنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحتمل الوقف لان هو الاصل فان الوقف متصور في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن الوقف في العبادات لعدم امكان تركها الفعل والترك معاً كذا لا يتصور في المثال الذي فرضناه في المقام فالارث اذ لا بد للتركة والمال الملزوم من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الحي والميت **قلنا** الاصلاح بين الخصومين والقسمة ممكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه فتعين العمل بالاصل وهو الوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا في حكم واحد في مثلين كما لو حكم احدهما بوجوب الظهر والآخر بوجوب الجمعة وكان نفي الثالث مظنوناً فالحق فيه الاحتياط وذلك لبطلان الطرح بيناء العقلاء وبالدليل الرابع المقدم في المقام الاول وبالاجماع المركب الاول وبنزول النسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مخيراً مع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا مع امكان الجمع وتحصيل البراءة اليقينية وبطلان القرعة والاجوبة المتقدمة من الضعف في المسند وعدم الانصراف وعدم افادة حجية الظن وكذا التخيير اذا الامر يعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لانه الاصل ولا بد على التخيير من دليل الا حجية الاخبار فلما عرفت ما فيها وان التخيير بالشهرة الا الظن والمسئلة اصولية ولسنا من المتعبدين واما الدليل الرابع فغاية ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع المقدم الموجب للتخيير غير موجود فتعين العمل بالاصل المقتضي للجمع الموجب لليقين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعاً الا ان الملموس الواقعي بعد نفي الثالث اما احدهما الكلي او احدهما المعين او كلاهما معاً وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب لكن ذلك في الاوامر العرفية لان الغالب في اوامرهم الوجوب فيلحق المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبناء العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضاً فالكلام حاصل هو مع قطع النظر عن الرجحان لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل وبناء العقلاء لو وجد فانما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمالات وهي الطرح والجمع والقرعة والتخيير والاستراك كلها باطلة ويظهر وجهها مما تقدم فالامر دائر بين التخيير المذكور نظراً الى الظن بنفي الثالث فاذا انتفى الثالث مع سائر الاحتمالات تعين التخيير وبين الندب الظاهري اعني القول باخذ جنس الامرين وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل الاجتهادي اذ لا دليل اجتهاد على الفصل فاخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجزء من التكليف ثابت باتفاق الخبرين واما الزائد عليه فنتقيه بالاصل اعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلا يحب دليل هنا على العقاب في هذا الطلب حكمنا بعدم العقاب فهذه تلك القاعدة العقلية واخذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت هناك الندب الظاهري انه ليس الدليل على التخيير بحيث هذا الاحتمال اذ معه يترجح بعد نفي الثالث بالدليل الرابع يثبت بها التخيير فيتعين الندب الظاهري لما ذكر اعني اخذ الجنس من البين والفصل من الاصل المقتضي لي اصالة البراءة نعم ان ثبت عدم جواز التمسك باصل البراءة هنا وانتفى احتمال الاستحباب الظاهري المقتضي ايضاً كسائر الاحتمالات لتعين التخيير الذي لا بد منه بالمقدمة العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة هنا لانه ما اخذ حجية اصل البراءة اما الاستصحاب فمراد المستصحب هو جواز الترك الذي كان قبل تعلق الطلب بنحو ولا ريب في ذلك الجنس وهو جواز الترك قبل ذلك انما كان موجوداً في ضمن الاباحة اعني تساوي الطرفين وقد انتفى الفصل قطعاً فانتفى جنسه ايضاً اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعاً وحدث طلب وفصل اخر منها والشك في الحادث فلا يصح الاستصحاب **فان قلت** اذا لاقى ثوب مائع وشككت انه بول ام ماء فنستصحب طهارة الثوب مع ان الشك فيه في الحادث **قلنا** هذا استصحاب اللازم لا استصحاب كون المائع ماء فان الشك في الملزوم شك في الحادث ولا يجري فيه الاستصحاب وهذا المثال ايضاً **فان قلت** هنا ايضاً نستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب الحاصل قبل ذلك **قلنا** فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف نتمسك باستصحاب اللازم بعد ذهاب ملزومه فانه بعد ذهاب الملزوم يذهب لا زم ذلك الملزوم قطعاً **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم نقطع بانتفاء الملزوم اعني الماء بل هو مشكوك فبين المقامين فرق واما الاجماع فوجوده على اصل البراءة فيما نحن فيه مسلم بل جمع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا نعم الاجماع على البراءة فيما اذا دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه هو قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ونحوه ولا دلالة له على البراءة فيما نحن فيه لان التكليف هنا معلوم لانه اما وجوب او ندب فان الندب ايضاً تكليف غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفاً وفصل التكليف غير معلوم فلا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفاً حقيقة واما السنة فهي في المناقشة فيها كالكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اي تكليف حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بناء العقلاء فلو لم نقل بكونه على الوجوب فلا نقل بكونه على الندب فلا دليل على الندب فتعين التخيير نعم لو سلمنا حجية اصل البراءة يتم الاستدلال على الندب لانه حينئذ ناخذ بجنس الامرين فانه بعد نفي الثالث معلوم ونعين الفصل باصل البراءة ثم انه غاية ما في الباب يكون وجود الجنس في الواقع معلوماً وذلك لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ولا يحصل لنا العلم الظاهري بذلك الا ان نقول ان لكل حكم واقعي ظاهري واذا ثبت الجنس المعلوم

عن وجوب او يقع عن الاقدام للاصل ولا بناء على الظن الاجمالي بنفي الثالث اما او بين الوجوب والندب او الحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة لانهما الاصلح او بين الوجوب والكراهة
او الندب والحرمة فالتكليف فى الاول والكراهة فى الثاني عرضا للاحتياط الا اصالة او بين الوجوب والاباحة او الحظر والبراءة فالبراءة لما مر فيهما او بين المتباينين كالظهر والجمعة
فالجمع لانه الاصلح كما مر ولو علم بنفي الثالث اجمالا فالحكم الحكم والدليل الدليل واذ التعارض خبر وعدمه ويتعادلا او تعارض دليلان عن خبرين فتعادلا فحكمها يظهر بادنى تامل واذا حصل
هذا التعادل فى الموضوع الصرف فما يكن الظن بنفي الثالث حجة لما مر وفى الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث

فهو حجة كما تقدم فى توقف الترجيح لانه الاصل فى اللغات اصل اذ انقادلت الامارات عند المجتهد فيه على التخيير فان كان ذلك فى الموضوع الصرف فانه بالتخيير

جواز الترك اذا الجنس لا تقوم الا باحد الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو فى ضمنه وح لو تعين احد الفصلين ظاهرا با
البراءة فى ابن الكلام ووجود الجنس فى الظاهر يحتمل ان يكون الجنس المعلوم وجوده اجمالا فى الظاهر التكليف فى ضمن ذلك الفصل المنفي بالاصل فيحتمل
ح انتفاء الجنس و بنفي العلم الاجمالي بوجوده بعد انتفاء احد الفصلين فى الظاهر فلا يبقى العلم بالجنس ويبقى احتمال الندب بعد اعمال اصل البراءة والمقدمة الكلية
ولا ريب ان احتمال الندب عن جواز الترك فلا يبقى الحكم بالتخيير البدوي قلنا اما الجواب عن الدليل على حجية اصل البراءة فيما نحن فيه فهو ان الادلة المتقدمة الدالة على الحجية هنا لا ينفي التكليف
هو الوجوب والحرمة لا مطلق الطلب فان اصل الندب فلا يتوهم الوجوب فيما نحن فيه وهو المطلوب ولا يمكن الحق القول بان التكليف معلوم اجمالا اذ البراءة تكليفا واما عن الايراد
الاخير فلا بانه شبهة فى مقابل البداهة اذ القطع بالحكم الظاهري فى ضمن الفصل الاخر بعد نفي احد الفصلين بالاصل واما ثانيا فان بناء العقلاء على اخذ الندب بعد نفي
احد الفصلين فيما نحن فيه بعد اثبات التكليف الظاهري للعلم الاجمالي بوجوده فى الواقع مع المقدمة الكلية وثانيا بان ارتفاع القطع بالجنس بسبب العلم الاجمالي بان الحكم الذاتي
احد الامرين اما الوجوب او الندب لكن العلم الاجمالي هنا مسبب عن تردد الواقع بين احد الفصلين وعجوز اجمالا لا بينهما الا فى الظاهر فبعد ارتفاع احد الفصلين فى الظاهر لا يلزم منه ارتفاع
العلم الاجمالي بوجود الجنس المسبب عن التعدد الواقعي نعم يلزم ذلك اذا قطعنا بارتفاع احد الفصلين معينا فى الواقع فنقطع ح فى الظاهر بالندب بسبب العلم الاجمالي بوجود الجنس
فى الواقع ثم بالمقدمة الكلية ثم باصل البراءة فيثبت الندب الظاهري **المقام الخامس** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة والندب والحرمة والاحتمالات فيه تستقر الحج
ويتعين هنا الوزان والقرعة والتخيير البدوي والاستمراري والطرح وهو منصوص على اقسام الاول ان يطرح الخبران المظنون بهما انتفاء الثالث ويؤخذ بالاباحة
والثاني ان يطرحا ويؤخذ بما فى الاصل لمقتضى منهما وهو الندب او الكراهة كما فى المقام السابق على ذلك والثالث ان يطرحا ويؤخذ فى الاول بالندب وفى الثاني
بالكراهة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاول يطرح بعدم الامكان والثاني والثالث يلزم الترجيح بلا مرجح والرابع بما مر من الوجوه المضعفة لها وكذا التخيير الاستمراري بما مر
وكذا القسم الاول من الطرح لان الظن الاجمالي بنفي الثالث حجة بالدليل الرابع بقي الاشكال فى ان مقتضى الدليل المذكور لا يثبت الندب فى المقام الرابع بل هنا ايضا فلا بد من الاخذ
بالطرح بالمعنى الثالث فلا بد من الاخذ به لكن الحق الثاني ومقتضى الاحتياط هو الاخذ بالطرح بالمعنى الاخير للاحتياط **فان قلت** انك قلت بحجية الظن الحاصل بنفي الثالث
فكيف تاخذ بالثالث **قلنا اولا** انهم ياخذون بالثالث مع العلم الاجمالي بانتفائه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة وعلم اجمالا انتفاء الثالث فانهم مع ذلك
يقولون بجواز الاحتياط واستحباب الاتيان بالفعل ففيما نحن فيه اولى لوجود الظن بنفي الثالث لا العلم وثانيا ان الظن الاجمالي بنفي الثالث ما ينافي الاخذ بالثالث
لا فان كان الاخير فلا تشاجر وان كان الاول ففيه ان الامر بين اعمال الظن واعمال الثالث الموافق للاحتياط فقدمنا العمل بالثالث على الظن لوجود ترجيح الاول بحكم العقل
الناقل بان الاخذ بالاحوط ما افتى به الاصل والحسن ان تعارض مع ما يحتمل الفساد كما اذا تعارض الوجوب والاباحة واحتمل كل منهما الثاني بناء العقلاء الثالث
اجماع الاحتياط فيما نحن فيه الرابع اطلاق كلام الاصحاب فى تقديم حسن الاحتياط فيما نحن فيه حيث قالوا اذا دار الامر بين الوجوب وغيره مما عدا الحرمة فالاحسن الاحتياط والاخذ
جانب الوجوب وان لم يعمل به لزوما فلا دليل يعتد به مما ذكرناه على حجية ذلك الظن المخالف للادلة المذكورة وثالثا انه لا منافاة بين حجية الظن بنفي الثالث والاخذ
بالثالث كما لا منافاة بين العلم الاجمالي الثابت على نفي الثالث والعمل بالثالث وهو الندب فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة وذلك لان فى مثل ذلك
الامر بين الوجوب والاباحة لا نقول بالندب بمعنى ان ذلك الفعل مندوب اما ظاهرا او واقعا فانا لا نقول بالندب الذاتي فى الفعل لا واقعا ولا ظاهرا بل نقول
ظاهرا باباحة الفعل واما الحكم بالندب فانما هو عرضي ومن باب المقدمة والوصول الى الواقع المحتمل اعني الوجوب والصفة الموافقة للوجوب فلذلك ليس بمستحب
واقعي وهو ما انحكم بان الواقع لا يخلو عن احد الامرين اما الوجوب او الاباحة ولا بمستحب ظاهري فان المستحب الظاهري ما احتمل موافقته للواقع وههنا انقطع بان الفعل
فى الواقع ليس مستحبا بل هو احد الامرين للعلم الاجمالي فكيف يكون الندب حكما ظاهريا بل ذلك الندب ليس الا ندبا عرضيا وهو لا ينافى العمل بالعلم الاجمالي
الحاصل بان حكم الله سبحانه بالذات فى الواقع اما الوجوب واما الاباحة وهكذا نقول فيما نحن فيه فان الندب او الكراهة عرضي لا ذاتي واقعا
او ظاهرا بل الحكم الذاتي احد الامرين للظن الاجمالي بذلك فلا منافاة بين العمل بالظن فى مرحلة الحكم الذاتي والقول بالندب او الكراهة العرضيين لكن
مقامنا هذا وبين مورد الامر بين الوجوب والاباحة فرق بان فى الاخير نحكم بان الحكم الظاهري الاباحة بخلاف ما نحن فيه باحد طرفي الخبرين المتعادلين لا موافق
فيه لاصل البراءة ولا مخالف فما نعد الدليل بل نقول بالندب والكراهة العرضيين **المقام السادس** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة والحظر والبراءة وقد
مر الكلام فيها مفصلا فى بحث اصل البراءة وظهر ان الحكم على البراءة وان موافق الاحتياط مستحب عرضي فتم ولو علم بالخبرين المتعادلين بنفي الثالث اجمالا
فهو ايضا ينقسم الى تلك المقامات الستة والعلم الاجمالي فى كل تلك المقامات معتبر للاجماع المركب الاولوية القطعية بالنسبة الى الظن بنفي الثالث واحكام تلك المقامات
بعد اعتبار العلم الاجمالي حكم الامر بين الجمع والقرعة ونحوهما هو ما مر فى تلك المقامات اذا ظن بنفي الثالث والمختار منها المختار هنا والدليل الدليل واذا تعارض
الخبر وغيره وتعادلا فاما ان يظن بانتفاء الثالث او يقطع به او لا اما الاول فيتكلم فيه فى حجية الظن الاجمالي فى جميع تلك المقامات الستة الحاصلة فى تعادل الخبرين اما
المقام الاول فالحق فيه هو حجية الظن الاجمالي لعين ما مر من الدليل الرابع فى تعارض الخبرين لعدم كون الظن بنفي الثالث فى غاية القوة فلو لم يعمل
وعمل بالشهرة المجردة المؤيدة للظن الضعيف لزم ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح ويتم الامر فى غير تلك الصور بالاجماع المركب **واما المقام الثاني**
الى التكلم فى المقامات الستة فالمختار فيها ايضا هو المختار فى تعارض الخبرين لعين ما مر الا فى المقام الاول من المقامات الستة اعني ما اذا دار الامر فيه بين
الوجوب والحرمة فانه يفقد الخبر عند التعادل لاحتمال تعين الخبر عن المعارض مثل الشهرة فيتقدم ولا يحكم بالتخيير واما فى المقام الثاني من المقامات الستة فلا
يتخير حتى يرجح احد الطرفين او يتخير بل يتوقف كما مر وهكذا فى سائر المقامات الحكم الحكم والدليل الدليل ثم ان ما ذكرناه من فرض تعادل الخبر مع غيره لا يمكن على
المتمسك بل هو يتم عند الوصفيين فيسقط الكلام فى تعادل المختلفين واما على قول المتعبد على ما قلناه فى المقام الاول ايضا من ترجيح الخبر لاحتمال
تعينه حتى على مذهب الوصفيين من جهة الكلام المعارك التراجيح ايضا الا ان يقال ان التعادل هو التساوي فى اعتقاد المجتهد وهو فى المقام الاول من المختلفين

مكن

فى دوران الامر بين الوجوب والندب والكراهة والحرمة (marginal heading, left, beside المقام الخامس)

فى دوران الامر بين الوجوب والاباحة والحظر (marginal heading, left, beside المقام السادس)

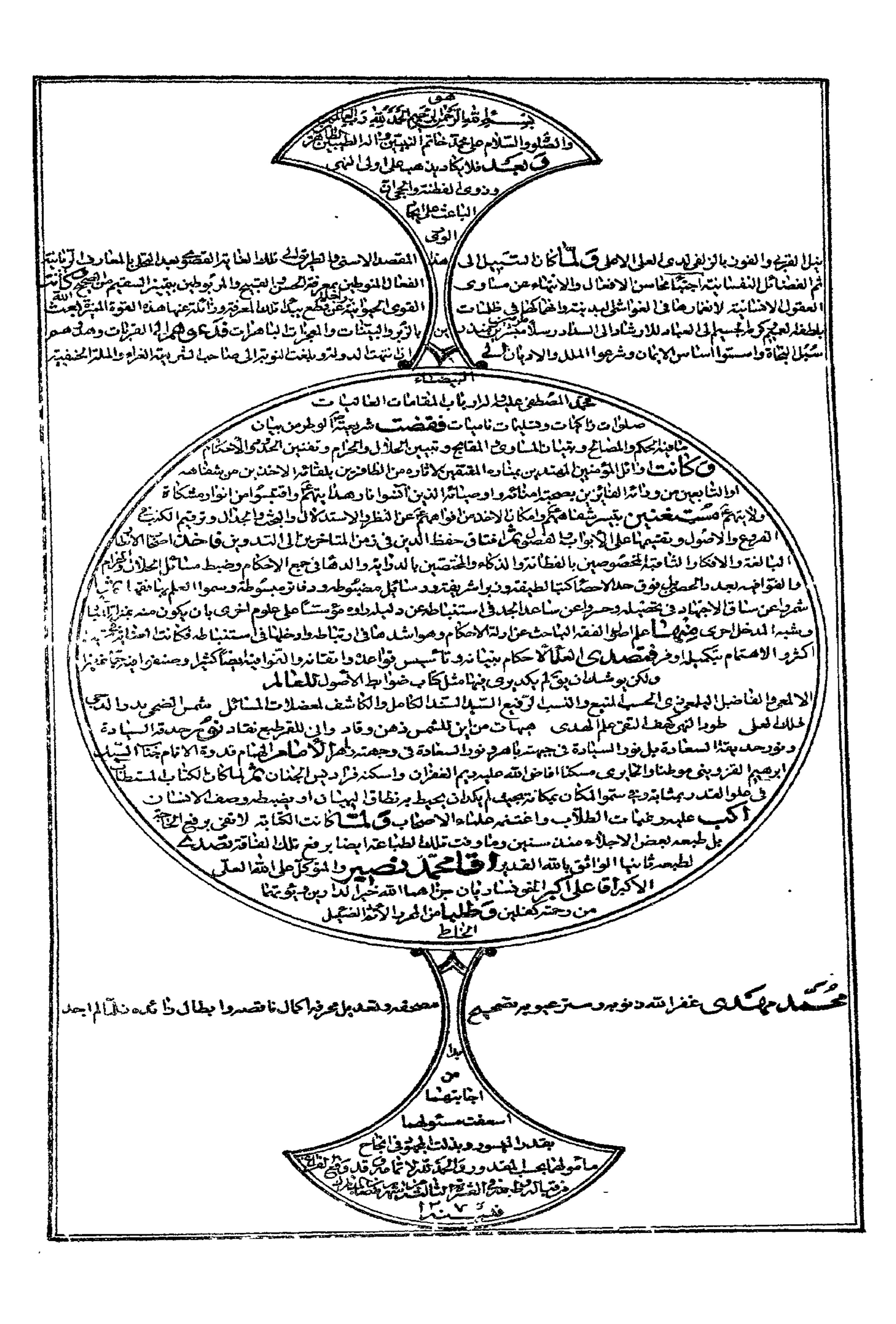
او المجتهد الغير الجامع لمقلدية بينا واحدهما او يفتيه بالمختار او في المعاملات كتعارض البينات او نحو مسئلة الارث اي بترجيح داخلي او خارجي في سند او دلالة او مضامين احد باة ترجيح لاجماع العلماء وبنائهم عليه لعقلاء و[illegible] دليل لا معارض له عموما وخصوصا مضافا الى نصوص العلاج ولا يشترط في الترجيح كونه بنفسه حجة فالمشهور ترجيح وان لم تقل بحجيتها بل وظن القياس ونحوه وهل المدار على المرجحات المنصوصة او على الظن الفعلي ويحتمل على المختار من الظن المطلق في الذي هو وثم اعلم ان المرجحات قد تتركب من اشياء مضاعفة وقد تتعارض فيلاحظ فيها التعادل والترجيح فيرجح الاقوى فالاقوى والحمد لله حسنات على سيئاتنا ويقع في الاخرة درجاتنا بمحمد وآله الطاهرين وقد فرغ من تاليفه مؤلفه

العقد في اول العشر الثاني من الشهر السابع من السنة الثالثة من العشر السادس من المائة الثالثة من الالف الثاني حامدا مصليا مسلما كثيرا تمت الكتاب بعون الملك الوهاب [illegible]

ممكن على القول بالوصف اما تعارض غير الخبرين والملفق كتعارض الشهرتين مثلا او الاستقرائين فهو ينقسم على اقسام ثلاثة الاول التعادل في الاحكام الشرعية الثاني في الموضوعات الصرفة كتعادل امارات القبلة الثالث في الموضوعات المستنبطة كتعارض العلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم انه حقيقة او مجاز اما الاول فالحق فيه الحكم ما حكمنا به في تعارض الخبرين باقسامه الاثني عشر والدليل الدليل واما الثاني فاعلم ان التعادل في الموضوعين اما في الامارتين كتعادل امارات القبلة واما في الخبرين كخبر عدلين احدهما على ان القبلة كذا والاخر على خلافه اما الاول فاما يظن فيه بانتفاء الثالث ويعلم ان الظن الحاصل على نفي الثالث في الاول ايضا اما يكون من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين الظنيين المعتبرتين من باب الوصف واما من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين التعبديتين والكلام الان في الامارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف فاعلم ان ما علم من نفي الثالث له جهتان من الكلام جهة بالنسبة الى حجية هذا العلم الاجمالي وجهة بالنسبة الى احكام المتعارضين في المقامات وهكذا ما ظن فيه بنفي الثالث اما الجهة الاولى مما علم فيه بنفي الثالث فلا اشكال فيها لان العلم حجة بلا ريب واما الجهة الاولى مما ظن فيه بنفي الثالث فالاقوى فيها التفصيل بين الحق عدم حجية ذلك الظن الاجمالي اذ نحن لا نقول بحجية الظن التفصيلي في الموضوع الصرف فضلا عن الاجمالي نعم من يقول بحجية الظن التفصيلي فيها يمكن له القول بحجية الظن الاجمالي ايضا والاستدلال عليه بالفحوى الذي يرفع حجية الظن الاجمالي في تعارض الخبرين المتعادلين الشرعيين في المقام الثاني في اوائل البحث ولنا بحجية الظن التفصيلي في الاخبار الشرعية واما الظن الاجمالي الحاصل بنفي الثالث المتبين في الامارتين كتعارض بعض النجوم المعينة للقبلة مثلا في بعض الاماكن مع بعض فهل هو حجة ويتفرع على ان الامارتين معتبرة ام لا الحق العدم اذ الدليل الدال على كون كل من الامارتين معتبرة اما اليه فلا يشمل صورة التعارض فان الامر فيه غير معلوم واما لفظي كالاخبار الدالة على ان تلك الامارة امارة فنقول ان تلك الاخبار اما تدل على كونها امارة عينا مطلقا او تخييرا كلا وعينا في كل مقام الا في صورة التعارض وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها وابطلناها في الاستدلال على حجية الاخبار الشرعية المتعارضة بالايات في تعادل الخبرين المذكور وقبل التعليق وغير الخبرين والملفق فظهر انه لا دليل على حجية الظن الحاصل بنفي الثالث في الامارتين مطلقا لا في التعبديتين من الامارات ولا في غيرها هذا هو الكلام في الجهة الاولى من تعارض الامارتين واما الجهة الثانية في تلك المقامات اعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث وما حصل الظن فيه بنفي الثالث. فبعد القول بحجية الظن الاجمالي فيتبع الظن كالعلم الاجمالي فالحق فيه الرجوع الى معيار وهو انه ان كان احدى الامارتين موافقا للاصل فان امكن الجمع والاحتياط فلا بد كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت موسع فعليه الجمع والاحتياط بعد القول بحجية الظن بنفي الثالث وان لم يمكن ذلك ايضا فبناء على ان لم يمكن بعد العمل كالوضوء الوقت عن اكثر من صلوة عند تعارض امارتي القبلة وان امكن القاء الطرفين كما لو تعارضت البينات في المعاملات في مسئلة الارث مثلا فعليه التوقف كما لعله الدليل على جواز الارتكاب لعمل الامر او بين المحذورين ايضا حتى يحكم العقل بالتخيير ثم ان كان مع سبق نقل الى عارض فيه البينات من الحول الى الثالث كان كان الثالث ذا اليد فبعد التوقف يرجع المال الى ذي اليد الا فلا واما الكلام في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة فالحق فيه ايضا عدم حجية الظن بنفي الثالث لما قلنا من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لكن على فرض الحجية فالرجوع فيه الى المعيار المذكور **واما المقام الثالث** من المقامات الثلث في الموضوعات المستنبطة فظن بنفي الثالث كما لو استعمل لفظ في معنيين بينهما جامع وتعارض فيه امارة الحقيقة والمجاز اعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اللفظي اعني ظهور الاستعمال في الحقيقة او قلنا بالظن بنفي الثالث اي الاشتراك المعنوي فهل هذا الظن معتبر ام لا الحق الاعتبار لانا نعتبر الظنون التفصيلية في الموضوعات المستنبطة كما عليه العقلاء فيتم حجية الاجمالي بالفحوى الذي اثبتنا حجية الظن الاجمالي في الاحكام في تعادل الخبرين في الفروع واذا قلنا بنفي الثالث لحجية الظن الاجمالي فهل يؤخذ بأي من الامارتين ام الرجوع الى المعيار المذكور انفا لكنه لا يتصور هنا الا الاخير اعني التوقف او الرجوع الى الثالث وجوه **فتتميم ضابطة** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد في المسئلة الفرعية او غيرها ويبني على التخيير فهل لمقلديه ايضا مخيرا كالمجتهد بين المتعادلين ام المقلد يتعين عليه العمل بما اختاره المجتهد من الامارتين للعمل فالمجتهد يفتي بالمختار لا بالتخيير عكس لا قائل هو مخير بين الافتاء بالتخيير او بالمختار وجوه الحق بعد ثبوت جواز الافتاء للمجتهد لظهور الوفاق ولزوم تعطيل الاحكام لولا ثبوت وجوب الافتاء لانه ان جاز وجب لعله لا مفصل وذهاب بعض الاخباريين الى حرمة الافتاء فاسد وان كان الاصل معه ان الصور اربعة **الاولى** في الموضوعات الصرفة كتعارض امارات القبلة ولا ريب فيها من جهة لزوم الافتاء بالتخيير لان المجتهد لا يكون ذا تمام المقلد حتى يختار احد الطرفين ويفتي لمقلديه بالمختار مضافا الى عدم ظهور الخلاف **الثانية** في المعاملات كتعارض البينات **والثالثة** ايضا في المعاملات لكن نحو مسئلة الارث المشار اليها ويفتي المجتهد فيها بين الصورتين بالمختار لظهور عدم الخلاف ولان الحكم بالتخيير لا يرفع الخصومة بين المتنازعين وشأن الحاكم رفع الخصومة **والرابعة** في الاحكام وفيها اشكال مقتضاه ان التعادل من عوارض الادلة وترجيح احدهما على الاخر واختياره من افعال المجتهد لا المقلد وان الاستقراء حاكم بان المجتهد ومقلديه سيان غالبا اما كلاهما مصيبا او كلاهما مخطئان واذا افتى بالتخيير فربما يختار المقلد غير ما اختاره المجتهد فيكون عند الواقع احدهما مصيبا والاخر مخطئا وهو خلاف الاستقراء وهو الحكم والافتاء بالمختار ومقتضى عدم تعرضهم لاخراج تلك الصورة وعدم حكمهم فيها بان الافتاء بالمختار واطلاق كلامهم حيث حكموا بان الافتاء على التخيير الا المرافعات ولم يستثنوا ما علمنا كالعلامة هو الحكم والافتاء بالتخيير مضافا الى عدم ظهور الخلاف متعين الاخير لما ذكرنا ولا اعتبار بتلك الاعتبارات الموجبة للافتاء بالمختار تم هذا

الكتاب في يد اقل الكتاب ابن المرحوم المغفور ملا علي محمد الخوانساري غفر الله له ولوالديه تسبيح على اليمانيان آقا علي اكبر

وانا محمد نصير صورتا تمام بيني برف و التماس دارم از حضرات طلاب كه هر وقت مطالعه طلب مغفرت و آمرزش نمايند في تاريخ غره شهر رجب المرجب شهر سنه ١٢٠٠



هو

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين
وبعد فلا يكاد يذهب على اولى النهى
وذوى الفطنة والحجى
الباعث على ابهام
الوحى

بنيل القرب والفوز بالزلفى لدى العلى الاعلى ولما كان السبيل الى المقصد الاسنى والطريق الى نظام الغاية القصوى بعد التحلي بالمعارف الربانية
ثم الفضائل النفسانية اجتناء محاسن الافعال والانتهاء عن مساوى الفعال المنوطين بمعرفة الحسن والقبيح والمربوطين بتمييز السقيم من الصحيح كانت
العقول الانسانية لانغمارها في الغواشي البدنية وانحطاطها في ظلمات القوى الحيوانية عن قطع تلك السبل المعرفة وناكلة عنها هذه القوة المتقربة بعث الله
بلطفه العميم وكرمه الجسيم الى العباد للارشاد الى السداد رسلا مبشرين ومنذرين بالزبر والبينات والمعجزات الباهرات فدعوهم الى القربات وهدوهم
سبل النجاة واسسوا اساس الايمان وشرعوا الملل والاديان الى ان انتهت الدولة وبلغت النوبة الى صاحب الشريعة الغراء والملة الحنيفية

البيضاء
محمد المصطفى عليه وآله ارباب المقامات العاليات
صلوات زاكيات وتسليمات ناميات فقضت شريعته الوطر من بيان
ما فيه الحكم والمصالح وتبيان المساوي والمقابح وتبيين الحلال والحرام وتعيين الحدود والاحكام
وكانت وسائل المؤمنين المهتدين بمناره المقتفين لآثاره من الظافرين بلقائه الآخذين من شفاهه
او التابعين من ورثته الفائزين بصحبة امنائه او صحابة الذين آمنوا بما رهط اهل بيتهم واقتبسوا من انوار مشكاة
ولايتهم مستغنين بتيسر شفاههم وامكان الاخذ من افواههم عن النظر والاستدلال والبحث والجدال وترتيب الكتب
الفروع والاصول وتقسيمها على الابواب والفصول ثم اتفق حفظ الدين في زمن المتأخرين الى التدوين فاخذ اصحاب الانظار
البالغة والافكار الثاقبة المخصوصين بالفطانة والذكاء والمختصين بالدراية والدهاء في جمع الاحكام وضبط مسائل الحلال والحرام
والفوائد بعد التحصيل فوق حد الاحصاء كتبا لطيفة ونوادر شريفة ورسائل مضبوطة ودفاتر مبسوطة وسموا العلم بها فقها ثم
شمروا عن ساق الاجتهاد في تحصيله وحسروا عن ساعد الجد في استنباطه عن دليله ووجدوه موقوفا على علوم اخرى بان يكون منه بمنزلة المبنى
وشبه المدخل الحرى منها علم اصول الفقه الباحث عن ادلة الاحكام وعوارضها في ارتباطها ودخلها في استنباطها فكانت اعتنائهم به
اكثر والاهتمام بتكميله اوفر فتصدى الملأ الاعلام ببيانه وتأسيس قواعده واتقانه والتزموا فيه كتبا وصنفوا فيه زبرا
ولكن يوشك ان يكون لم يكن يرى فيها مثل كتاب ضوابط الاصول للعالم
الالمعي الفاضل اللوذعي الحسيب المنيع والنسيب الرفيع السيد السند الكامل والكاشف لمعضلات المسائل شمس الضحى بدر الدجى
هلال العلى طود النهى كهف التقى علم الهدى هيهات من اين للشمس ذهن وقاد واين للقرطيع نقاد نور حدقة السيادة
ونور حدقة السعادة بل نور السيادة في جبهته باهر ونور السعادة في وجهه ظاهر الامام الهمام قدوة الانام جناب السيد
ابراهيم القزويني موطنا والحائري مسكنا افاض الله عليه ديم الغفران واسكنه فراديس الجنان ثم لما كان الكتاب المستطاب
في علو القدر بمثابة وفي سمو المكان بمكانة يعجز البنان ان يحيط بنطاق البيان او يضبطه وصف الانسان
اكب عليه رغبات الطلاب واعتنى به علماء الاصحاب ولما كانت الكتابة لا تفي برفع الحاجة
بل طبعه بعض الاجلاء منذ سنين وما وفت تلك الطباعة ايضا برفع تلك الفاقة تصدى
لطبعه ثانيا الواثق بالله القدير آقا محمد نصير والمتوكل على الله العلي
الاكبر آقا على اكبر الخونساريان جزاهما الله خيرا الدارين حيث تمنيا
من حسنتهم كفلين وطلبا من المرء الاثم الخجل
الخاطي

محمد مهدي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه تصحيح مصحفه وتعديل محرفه واكمال ناقصه وابطال زائده نال المراد

فلما
من
اجابتهما
اسعفت مسؤولهما
بقدر الميسور وبذلت المجهود في انجاح
مأمولهما بحسب المقدور والحمد لله قد تم وقد وقع الفراغ
من الطبع في العشر الثالث من شهر صفر المظفر
في سنة ١٣٠٧